

O Papel da Teoria Sociológica na Sociologia Contemporânea: Entrevista com Jeffrey Alexander¹



Fonte da imagem: <https://news.yale.edu/2017/01/27/was-election-shattering-experience-you-there-hope-says-yale-sociologist>

Raquel Weiss: Muito obrigada pela sua disponibilidade, Jeffrey. Eu gostaria de começar perguntando sobre a sua biografia, sobre sua trajetória pessoal. O que você poderia compartilhar conosco?

Jeffery Alexander: Eu nasci na região centro-oeste dos Estados Unidos, sou judeu, meu pai trabalhava como publicitário e minha mãe se graduou na universidade como nutricionista. Portanto posso assumir que cresci em uma família de classe média alta, em Milwaukee, Wisconsin. Frequentei escolas públicas e meus pais não eram intelectuais. A primeira grande experiência sociológica da minha vida foi ter me mudado para Los Angeles, Califórnia, quando eu tinha 15 anos. Acredito que essa tenha sido a primeira vez em que

¹ A presente entrevista foi realizada no ano de 2014, no contexto do projeto “O Papel da Teoria Sociológica na Sociologia Contemporânea”, coordenada por Raquel Weiss, com apoio do CNPq, PROEX-CAPES e Programa de Pós-Graduação em Sociologia. A transcrição e tradução foi feita por Marina Hecker. Uma versão resumida encontra-se disponível em vídeo no canal do projeto Talking Theory: <https://youtu.be/AyhUV4kLdXw>

pude vislumbrar a diversidade da vida humana, e observar o quão diferentes as pessoas da minha idade eram em outras partes dos Estados Unidos. Essa foi uma experiência significativa na minha formação. Depois entrei em Harvard, e me envolvi intensamente nas políticas estudantis de esquerda, a que vulgarmente chamamos de “sexo, drogas e rock and roll. Eu também era jornalista no *The Harvard Crimson*, um influente jornal universitário, do qual muitos jornalistas profissionais emergiram. Outro fato notável a respeito da minha vida na graduação é o de que eu me interessava mais por cursos de humanidades do que por matérias ciências sociais. Eu gostava de literatura, teatro, história da arte. Participei de um curso chamado de Estudos Sociais, organizado por Michael Walzer, um curso totalmente interdisciplinar com enfoque em Teoria Social. Frequentei um curso de Sociologia apenas ao final do período em que estive em Harvard.

RW: Como você decidiu fazer esse curso de Sociologia? Como foi que você escolheu se tornar Sociólogo?

JA: Eu me tornei um intelectual por causa da política, ainda que eu me sentisse inclinado a me tornar um escritor de ficção e tenha feito algumas aulas ministradas por escritores. O que seria, então? Escritor de ficção, jornalista ou um teórico social? Ser estudante de política em um momento em que os Estados Unidos estava caótico e extremamente conflituoso, automaticamente nos transformava em teóricos. Eu queria entender o porquê de o país se encontrar naquela situação, para onde se encaminhava e quais eram as questões significativas desse processo, o que me levou ao pensamento marxista, e o marxismo me levou à teoria social. Fiz isso por conta própria, e não estimulado em nenhuma aula especificamente; tínhamos grupos de leitura e discussão, como estudantes de esquerda sempre tiveram. Portanto eu diria que, de certa maneira, tomei a decisão de ingressar na sociologia para ir em busca desse projeto, para entender o tempo em que eu vivia e a minha sociedade. Acho que decepcionei meus pais, que queriam que eu tivesse um trabalho formal e me tornasse um profissional.

RW: Um aspecto importante a respeito do seu trabalho é que ele é majoritariamente teórico. Que tipos de desafios você enfrentou por lidar com teoria na América do Norte? Como foi esse processo?

JA: Em sociologia, há sempre um grande conflito entre os trabalhos empíricos e teóricos, e na sociologia norte americana, em particular, acredito que há ainda uma aversão pela teoria. A sociologia norte-americana é bastante orientada para a discussão de problemas, com estudos sobre pobreza, desigualdade, racismo, gênero, crime e organizações, e há uma noção de que é exatamente por este motivo que alguém se torna um sociólogo, para responder a questões práticas dentro de uma sociedade. Por essa razão há um imenso enfoque nos métodos, tanto quantitativo e qualitativo. Com isso, todavia, a visão do todo acaba se perdendo, e as pessoas acabam envolvidas escavar esses problemas, mas de forma estreita. Na sociologia norte-americana não há incentivo para se pensar teoricamente, para pensar questões mais amplas sobre a sociedade como um todo, ou mesmo em termos históricos. As pessoas estão sempre em busca das “provas”, querem que você demonstre com evidências aquilo que está dizendo em termos teóricos. Mas é impossível provar generalizações de larga escala; no máximo se pode ilustrá-las, mobilizando algumas evidências convincentes a seu respeito. Isso é ainda mais complicado quando se trata de questões de meta-teoria, que são teorias sobre teoria, teorias sobre o que são as ciências sociais ou humanas. Àquela época eu estava em uma relação muito inconveniente, por assim dizer, com a sociologia norte americana, uma relação de antagonismo. Eu era extremamente crítico ao empirismo e ao rumo que a sociologia norte americana estava seguindo. Foi por isso também que comecei o livro *Theoretical Logic in Sociology*, cuja nota introdutória citava: “Se a sociologia pudesse falar, diria: estou cansada. Eu também devo dizer que o departamento de sociologia de Berkeley era um ótimo lugar para ser um jovem teórico rebelado contra o empirismo norte americano, porque lá se reuniam muitas pessoas interessantes que também trabalhavam com teoria, como meus orientadores Neil Smelser e Robert Bellah, ambos estudiosos de Parsons e de Durkheim; Bellah, especialmente, era um famoso pesquisador de Durkheim. Como estudiosos de Durkheim, eles tinham uma postura muito encorajadora, embora ficassem preocupados comigo, porque eu

sinceramente não sabia se conseguiria um trabalho. Eu também estudei com o marxista da Escola de Frankfurt, Leo Lowenthal, que era uma pessoa fantástica e interessantíssima. Havia uma tradição desviante na sociologia norte americana, representada por Talcott Parsons; Parsons era um grande teórico e, de certa forma, muito diferente da sociologia americana convencional e, na verdade, as escolas americanas de sociologia, as pessoas da Escola de Chicago, por exemplo, elas desprezavam Parsons e alegavam que ele era europeu, que não era realmente um americano. Questionavam o porquê de ele escrever sobre teorias europeias quando havia o pragmatismo e a peculiaridade do trabalho que se fazia nos Estados Unidos em sociologia. De certa forma, portanto, minhas referências foram formadas, e o grupo de suporte que eu tinha, com base nas pesquisas e nos estudos sobre Parsons e a tradição parsoniana, e assim eu tive a oportunidade de me focar nas tradições europeia e parsoniana. Eu não sabia, de fato, o quão diferente eu era até o momento em que eu saí do departamento em que estudava e mergulhei no “mundo real” da sociologia norte americana e, a partir de então, vivi momentos bastante assustadores.

RW: Nesse momento você já era conhecido pelo seu trabalho com teoria?

JA: Não. Minha primeira entrada no mercado de trabalho foi em 1975 e nenhum dos meus trabalhos havia sido publicado ainda. Mas havia uma tradição: para cada departamento, se precisa de pelo menos um teórico! Então, de vez em quando, havia trabalho para um teórico e eu tive a boa sorte de ter um artigo que escrevi sobre Parsons aceito no jornal principal, o que foi resultado de uma série de acontecimentos bem afortunados. Depois eu escrevi *Theoretical Logic*; levei 5 anos para revisar minha tese até transformá-la no livro, pois trazia um argumento muito polêmico ao sugerir a importância da teorização e da teoria em si. Eu tentei atacar as bases do empirismo, do falso realismo da sociologia norte-americana, para mostrar que sempre teremos pressuposições filosóficas. Se elas existem, portanto é legítimo que se trabalhe nelas também.

RW: Você vê alguma mudança nesse cenário? A meu ver, Theoretical Logic conseguiu, pelo menos, abrir o caminho para aqueles que também

querem trabalhar com questões teóricas. O contexto de agora é diferente desse em que você estava inserido antes de publicá-lo?

JA: Não, infelizmente não. Quero dizer, sinceramente não sei que impacto o meu trabalho tem. Talvez tenha alterado esse quadro, sim. Existem tantos aspectos diferentes daqueles quatro volumes, tantos elementos diferentes do meu argumento; certamente um deles foi uma defesa da teoria, que eu considero ser uma defesa da mente. Nas ciências sociais circula a ideia de que a mente não está envolvida no processo de conhecimento: basta lançar-se no mundo para encontrar a realidade. Meu intuito é fazer com que as pessoas percebam que há uma construção mental do mundo social, que trazemos teorias à tona, consciente e inconscientemente, e que aprendemos coisas teóricas e metodológicas durante a graduação a partir de leituras. É absurdo dizer que estamos encontrando ‘o que realmente está lá’; na verdade é um exercício hermenêutico: estamos reconstruindo a realidade, de acordo com as ideias teóricas que temos. Esses argumentos ainda estão presentes na sociologia norte-americana, e acredito que na maioria dos lugares na Europa, mas em proporções menores.

Nós temos argumentos sobre o relativo papel das teorias e algumas pessoas dizem que não precisamos de teoria, e que certamente não precisamos de uma teoria geral. Algumas pessoas dizem que não precisamos ensinar os clássicos, etc. Mas o livro trata de outros elementos também; é claro que era uma crítica ao Marxismo, ao materialismo, ele oferece uma reconstrução do trabalho de Weber, afirmando que Weber não tinha uma teoria da modernidade que fosse relacionada ao significado e cultura. E nesse sentido é um desafio tanto à interpretação parsoniana quanto a outros tipos de interpretação sobre Weber, bem como introduz um novo entendimento sobre Durkheim afirmando que aqueles do final do século XIX não eram os mais importantes, e isso, é claro, nos leva a Parsons, quando Parsons estava perdendo a sua influência na sociologia americana. Então, mesmo que ele ofereça uma crítica a Parsons é mais uma crítica interna do que externa. Todas essas coisas reverberam na sociologia americana. Todos esses livros foram receberem resenhas críticas, inclusive em longos ensaios e com frequência com argumentos polêmicos. Houve muito antagonismo ao meu trabalho; pessoas da minha idade, que eram

parte de um materialismo mais radical, sentiram que eu estava retrocedendo e não avançando etc.

RW: E como você vê a conexão entre a primeira parte do seu trabalho e essa parte mais contemporânea? Não sei se você concorda, mas parece que nesse primeiro momento você estabelece as bases do que é pesquisa teórica etc, lidando com o trabalho de outros autores e depois disso você constrói a sua própria teoria sociológica. Como você vê essas duas partes?

JA: Eu acho que elas são intimamente conectadas. A mente de uma pessoa é muito complicada, e não entendemos nosso próprio pensamento, então, um dos temas principais de *Theoretical Logic of Sociology* é que sempre é necessário haver um elemento simbólico ou cultural ou moral, que dê a dimensão de cada ação, de cada organização, seja econômica ou religiosa. Eu defendo uma abordagem analítica à cultura, que supõe que não há nada sem significado; sem esse entendimento, temos um reducionismo. É isso que busquei em Marx, em Durkheim, em Weber e em Parsons, esse tema que mais tarde chamei de autonomia relativa da cultura. Meu trabalho, basicamente, tenta dar conta dessa ideia de como nós entendemos o significado enquanto uma dimensão, e busco saber que tipo de ferramentas teóricas precisamos para construir nossa investigação.

Naquela época eu pensava que a ferramenta que precisávamos era a tradição clássica e Parsons, pois as suas abordagem funcionalista sobre os valores era uma maneira suficiente de falar da dimensão cultural do significado. A ruptura no meu trabalho se deu quanto vim a perceber que os valores eram, na realidade, [categorias] muito inadequados.

RW: Por quê?

JA: Eu percebi que os valores exprimem a maneira com que os analistas caracterizam os significados, não a maneira como os atores efetivamente falam sobre os significados. E é a maneira como os analistas tentam entender a orientação moral dos atores em relação a posições sociais, à estratificação ou quaisquer questões sobre as quais *eles* estejam interessados. Então eles dizem:

“Em que você acredita em relação à igualdade?”; e as pessoas dizem: “Eu defendo mais igualdade” ou “Eu defendo mais liberdade”. Então eles [os analistas] dizem que há um *valor* da igualdade, ou que “há um valor de defesa do exército”. Depois questionam “O que é a cultura americana? Ela possui esses tais oito valores, e não valora outras coisas.” Na verdade, isso não permite acessar o locus de criação dos significados. No final das contas, trata-se apenas da caracterização analítica de questões que eles colocaram e enquadraram. A tradição hermenêutica e as tradições pelas quais me interessei — semiótica, teoria narrativa, teorias de relações binárias — nos permitem entender que as pessoas vivem em mundos de significados que são construídos por histórias, que na linha aristotélica se apresenta como a temporalidade constituída por inícios, meios e fins, com protagonistas e antagonistas. Aquilo que tradição Durkheimiana iniciou, e que foi a base para o desenvolvimento da semiótica, para os estruturalistas e pós estruturalistas, foi a ideia da existência de códigos binários, de sagrado e profano, e depois as ideias de metáforas, símbolos e ícones. Ao final cheguei à conclusão de que precisávamos ter uma linguagem conceitual muito diferente e mais rica para entender a produção de significados e, por consequência, a dimensão cultural, que eu defini em *Theoretical Logic*. Se conseguíssemos isso, seríamos realmente capazes de teorizar sobre a cultura em sociedades modernas, e os valores não eram o melhor caminho a seguir.

RW: Você mencionou sua relação com a teoria parsoniana, e que esse novo passo de sua carreira representou uma ruptura com Parsons. Ele ainda é relevante para o seu trabalho atual?

JA: Eu acho que há muitas questões aqui. Defini a análise cultural de Parsons como limitada, algo para se descartar totalmente. Eu acho que eu disse isso publicamente, em 1990 em uma introdução que eu escrevi para um livro chamado *Culture and Society – Contemporary Debates*, que eu editei com Steven Seidman, publicado cerca de sete anos depois de *Theoretical Logic* e eu expliquei os problemas de sua análise dos valores. Há outras partes das teorias de Parsons que continuaram sendo importantes para o meu trabalho. Mas deixe-me voltar um pouco e pegar uma outra linha explicitada em *Theoretical Logic*. Ainda que eu tenha dito que a teoria de Parsons — reconstruída

criticamente — seria a teoria mais multidimensional, meu trabalho sobre Durkheim, que depois percebi se tratar de uma nova maneira de pensar sobre esse autor, revelou grande tensão deste autor com as análises de valor de Parsons. Eu estava apenas vagamente consciente disso quando publiquei o livro. Então, quando eu voltei a *Theoretical Logic*, notei que havia uma tensão ali, sobre as quais as diferentes camadas da minha mente estiveram trabalhando. E nos anos seguintes, quando comecei a criar uma sociologia cultural que estava em conflito com as análises de valor de Parsons, percebi que estava voltando a algo que eu havia feito em *Theoretical Logic*, mas que eu não sabia que me causaria problemas e, ao mesmo tempo, me forneceria os recursos imaginativos para criar uma teoria diferente. Meu argumento sobre Durkheim foi que ele realmente estava tentando criar um novo tipo de sociologia da modernidade, quando ele fez seu trabalho sobre os aborígenes em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Como ele diz na primeira página daquele livro de 1912: “Eu não estou estudando religião primitiva porque estou interessado em aborígenes, mas porque estou interessado no homem religioso de hoje.” Eu e outras pessoas argumentamos que havia uma ruptura na consciência de Durkheim, em sua percepção e em sua vida emocional por volta dos anos 1890, que o levou a convocar seu grupo para focar-se nos elementos religiosos e sociedades primitivas. Um dos capítulos mais críticos de *Formas Elementares* é escrito tanto no tempo presente quanto no passado, sobre a França do seu tempo e sobre os aborígenes, e ele vai pra frente e pra trás, entre o passado e o presente. Então eu passei a perceber que a teoria de Durkheim operava em termos de códigos binários entre sagrado e profano, ou que ele chamaria de sagrado positivo e negativo, a ideia de símbolos, rituais, efervescência e solidariedade, que ele acreditava que poderiam se tornar as bases para uma teoria da sociedade moderna, uma teria muito diferente, muito cultural, muito fluida, dinâmica e não morfológica, da maneira que ele havia enfatizado nos trabalhos de 1890. Então, dois anos depois de finalizar *Theoretical Logic* eu comecei a encontrar maneiras de conectar esse sentimento que eu tinha, e essa interpretação de Durkheim também, a outros conceitos intelectuais da época e escrever artigos com orientação empírica, com intuito de exemplificar o caminho que eu acreditava que Durkheim estava indicando.

RW: Você considera Durkheim o pai da sociologia cultural, mesmo que ele não estivesse ciente disso? Ou a fundação da sociologia cultural é um projeto completamente diferente, criado por você?

JA: Bom, eu acho que eu e meus colegas e estudantes criamos a sociologia cultural *moderna*, ou uma vertente dela, porque eu acredito que na metade/final dos anos 1980 nos EUA houve um movimento em direção a isso. Houve uma virada cultural de larga escala, muito difundida entre as pessoas da minha geração que estavam tentando lidar com uma série de mudanças históricas e intelectuais no mundo. Eu criei uma certa vertente do programa da sociologia cultural, que chamei de *programa forte em sociologia cultural*; outras pessoas tiveram outras reações frente a isso. Em termos de Durkheim, o que eu disse é que eu introduzi a noção de um “Durkheim tardio”, e hoje em dia, na sociologia cultural, todos vinculam a sociologia cultural com o que chamamos de Durkheim tardio. Nós às vezes chamamos de sociologia durkheimiana tardia. Para nós, *As Formas Elementares* não era um livro de antropologia — esse livro foi interpretado por 50 anos ou talvez 60, 70 anos, como sendo a fundação da antropologia, com enormes efeitos na antropologia francesa, britânica e americana — mas nós o interpretamos como a base clássica para a sociologia cultural e a sociologia cultural contemporânea.

Nós combinamos isso com vários outros desenvolvimentos teóricos e filosóficos, como a linguística de Saussure, a ideia de estruturalismo na linguística, que criou o campo da semiótica, que criou Levi Strauss e sua antropologia estrutural, extremamente importante para a maneira como eu entendo a sociologia cultural. Roland Barthes, Roman Jakobson que foi parte da linguística eslava e teve uma enorme influência em Levi Strauss; ele era muito mais pragmático mas enfatizava fortemente o binarismo e a importância disso. Esses movimentos me permitiram uma articulação com a sociologia durkheimiana tardia, garantindo um aparato teórico muito mais relevante e complexo. Quando se trabalha apenas com *As Formas Elementares*, não é possível fazer uma análise cultural de uma sociedade complexa, ou de uma sociedade incipiente; é preciso dessas outras ferramentas, que são completamente consistentes com o núcleo de ideias que Durkheim tinha. Somado a isso é preciso teorias sobre as narrativas, porque códigos e teoria

narrativa oferecem uma percepção mais rica do conteúdo moral e cognitivo de símbolos e mitos. É preciso uma teoria sobre o mito. Durkheim entendeu tudo isso, mas ele obviamente não entendeu como as partes poderiam ser articuladas, eu diria. É preciso também uma teoria sobre o drama.

E, como pano de fundo, é preciso ter a linguística conectada com a filosofia, especialmente o trabalho tardio de Wittgenstein, e isso teve uma grande influência sobre mim, me tornando mais convicto sobre a necessidade de deslocar-se da consciência para o texto. A ideia de texto é ligada à noção de discurso, um conceito muito importante no pós-estruturalismo dos primeiros trabalhos do Foucault. O movimento da *ação* para o *texto*, a ferramenta para analisar textos sociais, foi um movimento crítico para mim, e tentei argumentar que as ciências sociais precisavam fazer esse movimento em direção a uma *teoria do texto social*. Isso foi e é muito difícil, para sociólogos e para as ciências sociais em geral. É claro que é muito mais fácil para humanistas que analisam textos, filmes, pinturas, romances e poemas, mas cientistas sociais olham para pessoas reais fazendo coisas reais em um contexto pragmático. Se você disser “nós temos que prestar atenção, nós temos que nos afastar dessas pessoas que vivem e respiram, e tentar entender os textos que os influenciam”, é contra-intuitivo para a maioria das pessoas e eles lhe acusam de estar sendo idealista ou determinista cultural, e qualquer que fosse a acusação contra o estruturalismo.

RW: Como é possível apreender esse texto que está por trás de cada ação?

JA: É preciso fazer um tipo de interpretação... quero dizer, filosoficamente eu acho que isso é o que Dilthey e Gadamer fizeram; e por isso para mim especialmente Dilthey se tornou tão absolutamente crítico, pois ele realmente focou no que significa interpretar alguma coisa. Significa encontrar um padrão de partes. Interpretação é encontrar um padrão generalizado, uma história ou um código, dentro do qual, em relação aos eventos que você está estudando, em que as ações são partes ou exemplos de algo amplo. Então é uma maneira criativa, imaginativa de encontrar um significado invisível que parece relacionado às partes de forma plausível. É como se você estivesse assistindo

peças em uma quadra de esportes, jogando baseball ou futebol, mas você não sabia que existia um jogo chamado baseball ou futebol. Então, se você assiste esses jogos o suficiente, e escutar as pessoas falando, você imaginativamente sugere que “deve existir um jogo aqui, chamado baseball, e parece com isso”. É isso que a sociologia cultural faz, nós olhamos para uma campanha política ou movimento social ou uma organização e pensamos “existe uma estrutura imaginativa por trás disso?”.

RW: É tentar compreender o significado por trás de uma narrativa...

JA: O significado por trás das ações. E pessoas geralmente não conseguem articular isso imediatamente, então se você simplesmente pergunta o que estão fazendo, elas vão dizer “bom, estou fazendo isso por causa disso daquilo e daquilo”. Então de uma certa forma você tem de deslocar, ao invés de encontrar o significado na entrevista, você tem que encontrar o significado por trás da entrevista.

RW: E é por isso que você diz que sociologia cultural é uma espécie de psicanálise social? Por que você apreende os significados por trás dos textos?

JA: Sim, essa é uma razão, mas não é o motivo de eu ter dito isso. Quero dizer, a psicanálise é um grande exemplo de hermenêutica. Nesse sentido, o que queria dizer é que o terapeuta tem acesso às afirmações do paciente, mas ele ou ela tem que encontrar o padrão que elas revelam. E esse é um ato de imaginação. Você pode perceber que esse tipo de ênfase na interpretação e em encontrar o texto é muito contrário ao espírito das ciências naturais, apesar de haver o argumento de que as ciências naturais são também hermenêuticas no seu método; mas elas não são pensadas desse modo pela maioria dos filósofos da ciência. A referência que fiz à psicanálise social indica que o analista encontra o todo, a história; é claro que o faz em relação a uma teoria. O que eu gostaria de enfatizar é que quando fazemos essa interpretação, que descrevi como sendo o método da sociologia cultural, nós não o fazemos *ex nihilo*, sem uma referência, com pressupostos individuais. Nós temos teorias sobre a narrativa, nós temos uma percepção sobre as coisas. Portanto, é como uma

interpretação ativa em relação a ideias que já temos quanto ao que está emergindo a partir do texto; o analista usa isso, essa história, para tentar libertar o paciente, para permitir que o paciente, ele próprio, tenha mais consciência sobre o que acontece em sua vida, permitindo, assim alguma separação, por assim dizer, de si mesmo, e das relações dos objetos com os quais está ligado. Em alguma medida a sociologia cultural pode ser pensada dessa maneira.

RW: Revelar dimensões inconscientes do pensamento ou da vida social não pode ser perigoso, por destruir o aspecto sagrado e mítico de nossas crenças e comportamentos?

JA: Sim, mas, essa é sempre a tensão ou o drama da modernidade, é o drama da ciência no Iluminismo: a razão deve ocupar o lugar que antes pertencia ao mito. De forma algo simplista, em termos habermasianos isso significa que deveríamos poder apresentar todas as razões para fazer alguma coisa, explicitamente, mediante justificativas que não podem ser examinadas em segredo, como se pudéssemos colocar tudo na mesa. Meu entendimento, porém, é que precisamos dos mitos, das histórias, precisamos do sagrado e do profano. Sempre haverá uma grande parte que fica sem exame.

RW: Como é possível articular essa demanda contemporânea por autonomia e racionalidade etc., com essa característica humana, que é a necessidade de ter mitos e crenças, esses aspectos não racionais da vida, e até os rituais, a dimensão ritualística da vida? Nós precisamos de rituais, mas como é possível manter os rituais quando precisamos estar cientes de seu aspecto mítico?

JA: Eu não acho que seja realmente um problema; o fato é apenas que a necessidade de mitos, ritos e sacralidade é impossível de eliminar. Então é realmente uma questão de falsa consciência; acho que é uma má ideia, para as pessoas modernas, pensar que coisas não racionais são ruins. É uma má ideia para intelectuais, ou líderes, tentar construir sociedades que deixem isso de fora, ou para pessoas pensarem que isso é ruim, que elas podem eliminá-la,

porque, simplesmente não vai acontecer. Até é possível tentar construir uma sociedade ateísta e comunista, baseada em uma engenharia social, na racionalidade e em uma moralidade secular, mas se acaba produzindo um comunismo altamente mitológico, construído com heróis carismáticos, rituais, códigos binários extremamente simples, etc. Então, no próprio ato de pensar não se consegue fazer outra coisa; de alguma maneira essa tentativa apenas incapacita as pessoas de ver o que realmente está sendo construído. Eu não me preocupo com a sociedade ter que eliminar essas coisas, não acho que seja possível. Mas meu verdadeiro problema com muitas das teorias Durkheimianas e culturais é que são muito conservadoras e geralmente defendem a tradição e olham pra trás, para um passado sem conflito, sem crítica, sem ênfase na racionalidade, sem valorizar a autonomia do indivíduo, como é o caso tradição conservadora de Michael Oakeshott, por exemplo. Ele é alguém que odeia racionalidade, e temos uma longa tradição de *pensadores com essa visão*.

RW: Considerando essas questões, como você vê essa ideia do pós secular, ou a existência de múltiplas modernidades? Você acha que as religiões tradicionais devem ser combatidas ou deveríamos aceitá-las como parte constitutiva da modernidade?

JA: Isso é outra questão, mas eu acredito que, talvez, a sociologia cultural tenha emergido pelas mesmas razões que a ideia de pós-secular ou o que podemos chamar de segunda modernidade. Conforme nos afastamos do século XX, muitas pessoas se tornaram mais cientes de que as religiões tradicionais não seriam eliminadas, que as pessoas poderiam continuar acreditando em Deus e ainda aceitando todos os outros aspectos da modernidade. Ou talvez não. Alguns não. Mas, pelo menos, que a ideia da crença não deveria ser um problema tão grande. É claro — e acredito que isto está relacionado às ideias que eu e meus colegas estamos falando com a sociologia cultural — os seres humanos vêm acreditando em mitos e no sagrado e no profano por 100 mil anos, desde o aparecimento do *homo sapiens sapiens*. É muito duvidável que a mente tenha mudado em 100 anos. Mas podemos desenvolver novas preocupações morais e estruturas sociais dentro desse contexto. Eu diria que racionalidade, a autonomia e a justiça são, elas mesmas, mitos e crenças

sagradas, como Durkheim bem afirmou, sugerindo que a individualidade, o culto do indivíduo, são um elemento crítico da sociedade moderna. É sobre isso que me dediquei a discutir em meu trabalho sobre a esfera civil: a esfera da justiça na sociedade contemporânea é uma esfera de sacralidade e do discurso, não é uma esfera de tradição e respeito à autoridade. Acho que as pessoas confundem tradição com respeito.

RW: Já que estamos falando da esfera civil, como você vê essa abordagem cultural à sociedade civil que você traz no seu livro, em comparação a outras abordagens sobre o tema, como por exemplo, de Habermas etc. Quais são as especificidades da sua teoria?

JA: Eu introduzi a noção de *esfera civil*, e argumento que essa é a melhor maneira, numa sociedade moderna, de falar sobre a sociedade civil. A noção de sociedade civil, da maneira como as pessoas se referem hoje, é quase sempre inadequada para entender os problemas e possibilidades de justiça num mundo complexo. É um vocabulário que emerge entre os séculos XVII e XIX e tem a ver com a transição da sociedade, de afastamento dos sistemas monárquicos. A instauração da associação livre na sociedade, seja em negócios, religião ou na vida pública. Essa ideia de sociedade civil foi reavivada pelos movimentos de luta contra as ditaduras na América do Sul nos anos 1980 e na Europa oriental do comunismo, pois se tratava do mesmo tipo de situação que havia existido no Ocidente na passagem dos séculos XVII para o XVIII e do XVIII para o XIX: o movimento de afastamento de um estado absolutista. O problema dessa maneira de pensar a sociedade civil é o seguinte: quando você se move na direção de uma democracia formal, então a teoria sobre uma sociedade civil acaba. Ela não tem mais valor crítico, na minha visão pelo menos. Robert Putnam tentou comprar essa ideia fora de moda (eu a considero fora de moda) da sociedade civil, mas acho que esse é um projeto muito falho... Então eu queria introduzir uma nova ideia, que é mais durkheimiana e parsoniana: a noção de que, ao invés de nos focarmos na associação, devemos nos focar na solidariedade. Na esfera da solidariedade, que é um mundo moral utópico e democrático, que combina respeito pela autonomia do indivíduo e enfatiza a responsabilidade coletiva ao mesmo tempo. Eu disse que esse foi um ideal da

teoria democrática que remonta a Sócrates e chega até Rawls. Mas também foi parte das aspirações morais dos movimentos sociais do cristianismo e judaísmo, dos movimentos dos parlamentos medievais para construir nações e certamente os movimentos socialistas e dos trabalhadores. Portanto, não estou realmente preocupado em determinar o quanto isso é seguido, mas essa esfera existe, e eu queria definir a lógica disso. Essa esfera e sua interação com, por exemplo o mercado, o estado, com a religião, com a vida familiar, e com grupos primordiais étnicos e raciais, se nós transformarmos a linguagem da *sociedade civil* em *esfera social*, temos um novo tipo de teoria crítica, mais cultural e empírica. Meu objetivo era criar um novo objeto para as ciências sociais, que chamo de esfera social, e quero desenvolver isso na direção do que eu chamo de uma sociologia do reparamento civil. Nós podemos entender o lado obscuro e também o lado esperançoso da sociedade.

RW: Qual é o lado obscuro da sociedade contemporânea?

JA: Bom, outra coisa que eu faço em *The Civil Sphere*, um diálogo com a ideia de esfera pública de Habermas, que pressupõe duas coisas muito problemáticas. Uma é a ênfase no discurso racional como principal portador da crítica moral e da possibilidade moral. A outra é uma visão positiva da esfera pública, da sociedade civil. Uma das coisas que eu queria dizer é que a esfera civil é baseada em binarismos entre sagrado e profano, e não em um discurso racional; a esfera civil deve ser, em certo sentido, uma religião. E esta religião, com um “r” minúsculo, exerce seu impacto por meio dos dramas sociais, por meio de performances que evocam narrativas profundas e podem criar movimentos por purificação, contaminação e catarses. Eu coloco a esfera civil e as possibilidades de justiça no contexto da efetividade da estética e da moral, afastando-me de uma noção socrática baseada a importância de apresentar razões e justificativas, algo que muitas pessoas podem considerar perigoso. Há muitos argumentos, que isso é fascismo, que estou encorajando o pior nas pessoas... Acho que isso é absurdo. Uma visão racionalista limitada da democracia é simplesmente inatingível. Nesse sentido eu acredito que o meu trabalho é mais positivamente relacionado a uma noção de ação no público que para Habermas. O outro caminho de onde parto é que sempre há um lado

obsuro da esfera civil, isso porque o discurso da esfera civil é uma espécie de código binário entre, por exemplo, racional X irracional, honesto X desprezível, cooperativo X agressivo, e são esses binarismos que permitem que as pessoas entendam o que uma boa sociedade é, mas apenas em contraste com o que é ruim. Todas essas coisas ruins, que Durkheim chama de lado negativo, estão contaminadas, e se as pessoas acreditam que essas coisas são ruins, elas não podem permitir que sejam parte da esfera civil, porque elas não possuem as qualidades para sustentar uma sociedade democrática e livre. Elas serão agressivas, irracionais, desprezíveis, etc. Se você tem uma visão binária, então é possível perceber que a própria ação de institucionalizar a esfera civil cria toda uma gama de exclusões e dominações. Não são só inclusões. Isso significa que a exclusão da classe trabalhadora, das pessoas não brancas, das pessoas não cristãs, mulheres de uma maneira geral. No meu modelo, tudo pode ser compreendido de maneira sistêmica; com Habermas e outros, essas partes ruins são vistas como categorias residuais. Eu, pelo contrário, vejo contradições na base da esfera civil, as quais engendram as dinâmicas que explicam os movimentos sociais. Os movimentos sociais dos últimos 300 anos foram esforços para fazer com que a esfera civil pudesse existir, de acordo com suas concepções. E, é claro, sempre houve um lado utópico disso, em que a classe trabalhadora, as pessoas não brancas, mulheres dizendo “nós somos a incorporação do sagrado”, eles se engajam em performances para representar a si mesmos dramaticamente para o núcleo da esfera civil. Acredito que esse é um entendimento bem diferente sobre o que acontece.

RW: Qual a diferença entre um ritual e uma performance? A performance substitui o ritual na sociedade moderna, ou são coisas completamente diferentes?

JA: Para mim, o ritual é a maneira principal com que Durkheim explica, em *As Formas Elementares*, as ações simbolicamente poderosas. Por isso, quase todo mundo que se inspirou na obra tardia de Durkheim usou a ideia de ritual para descrever ações sociais fortemente simbólicas. Eu usei a mesma ideia. Isso sempre me deixa um pouco inquieto, porque a ideia de ritual sugere uma homogeneidade na sociedade e sugere também que, quando pessoas

apresentam coisas totêmicas, que todos aceitem isso e participem. Mas quando nos movemos em direção a uma sociedade mais fragmentada, há uma série de rituais falhos, há muitos grupos que gostariam de criar coisas com impacto simbólicos, mas não conseguem. Então como podemos entender esse problema? A ideia de um ritual falho não é muito interessante... O que eu gradualmente vim a entender é que talvez devêssemos reconceitualizar as ações simbólicas em termos teatrais como performances, que são esforços para projetar significado no público. Por isso o texto se torna um pano de fundo, os atores podem ter criatividade, sejam eles um indivíduo ou um grupo; é possível separar os receptores dessas mensagens, então eles se tornam potenciais audiências céticas. É possível incorporar diferenças demográficas, das quais somos todos cientes, e então pode-se usar ideias teatrais como *mis en scene*, e os meios de produção simbólica, e pode-se atribuir poder a eles, permitindo diversas críticas. Talvez essas ações simbólicas sejam rituais, ou não, mas são tentativas mais dinâmicas e fluidas de criar uma fusão desses elementos. Então, quando um ator realmente conecta com a audiência e não tem mais um senso de divisão e as pessoas sentem que eles estão entrando dentro da narrativa e do mito, então temos um ritual, e essa é uma possibilidade. Mas geralmente as coisas duram menos do que isso, e há momentos rituais; mas ainda poder, poder simbólico, alguma solidariedade, mas também oposição.