

## **Repensar a sociedade – uma proposta para virar costas ao maniqueísmo ideológico**

O nacionalismo, sendo embora um sentimento caracterizador das sociedades modernas, não é no que se pensa quando se fala de movimentos sociais. As instituições do Estado são a concretização do nacionalismo, sempre e quando se constitui um Estado-Nação. A liberdade de um povo é a sua autodeterminação, isto é, a possibilidade de constituir um Estado legítimo representante da sua alegada homogeneidade social e cultural nacional. Os movimentos sociais, ao contrário, são formas geralmente sectoriais de contestar políticas especializadas do Estado, por parte de grupos de interesse bem definidos.

Raramente os movimentos sociais tornam-se nacionais e suportam ou explicam as revoluções, como a Revolução Francesa ou a Revolução Russa, em particular internacionalizando-as. Através da replicação de certos movimentos sociais – republicanos num caso, operários no segundo caso – a internacionalização nacionaliza-se, digamos assim, colocando um fim à excepcionalidade das épocas em que a fusão entre interesses particulares de classe e o interesse nacional difunde esperanças revolucionárias por cima das fronteiras. Novos modos de estar, geralmente referidos às classes vencedoras ou em ascensão, são adoptados como modas novas mais ou menos duradoiras, através do que se chamam revoluções culturais.

Em esquema, no quadro de concorrência bélico-económicas a falta de saídas para a organização da vida social pode gerar uma ascensão de novos protagonistas aos palcos do poder político com ideias e interesses de transformação radical das instituições. Esta intrusão da vida social na vida política, por razões económicas, pode influenciar apenas a vida nacional mas pode também produzir efeitos dominó a nível internacional, como a revolução do 25 de Abril de 1974 em Portugal (que inspirou a queda das ditaduras em Espanha, na Grécia e, depois, na América Latina).

O carácter internacional das revoluções juvenis dos anos sessenta foi sentido sobretudo a nível dos costumes expressos de forma cultural, tendo constituído a base da actualmente próspera indústria global do entretenimento, de que tem beneficiado a língua e cultura anglo-americanas, posteriormente reforçadas pela difusão da informática doméstica. A antevisão de uma sociedade pós-industrial, com Alain Touraine (1969) e Daniel Bell (1973), e mais tarde também conhecida como sociedade do conhecimento e nova economia, levou à previsão da queda de influência dos movimentos de trabalhadores – cujas actividades tinham sido politicamente decisivas na primeira metade do século XX, mas cuja institucionalização como parceiros sociais nas sociedades democracias ocidentais tinha tirado a iniciativa politicamente inovadora – em favor de outros actores rebeldes, a que Touraine chamou novos movimentos sociais. Movimentos sociais politicamente progressistas potencialmente capazes de retomar o facho da sociedade mais igualitária, mas agora num contexto tecnológico diferente, que Castels (2004) descreveu como sociedades em rede.

A constituição desta ideia funda-se na virilidade da acção social (que excluiu ou pelo menos secundariza aos olhos das feministas os muito antigos e persistentes movimentos sociais das mulheres), na sua efectividade (que excluiu os movimentos nazi-fascistas, derrotados e politicamente estigmatizados na segunda grande guerra) e no não uso de recursos militares

para lutar (no rescaldo da segunda grande guerra, falar em luta política armada na Europa passou a ser igual a falar de terrorismo). Por novos movimentos sociais, pois, entende-se a acção social cuja maturidade e visibilidade pública estão asseguradas, as instituições alvo definidas e o quadro de acção cívica não é ultrapassado.

Escapa à teoria dos movimentos sociais a) a explicação da respectiva génese, tratada por Alberoni (1989) mas não adoptada ou considerada geralmente pelos sociólogos, b) a descrição do seu modo de articulação com o resto da sociedade, em particular com as instituições, tratada mas não resolvida por Anthony Giddens (1985) quando confessou não ter conseguido “encaixar” o movimento das mulheres na sua crítica às dimensões tradicionais da análise social de origem estrutural-funcionalistas que excluía os movimentos sociais do respectivo horizonte, remetendo-os para um limbo social dos fenómenos exóticos, e c) a perversidade moral potencial da acção social, ao mesmo tempo considerada e excluída por Michel Wiewiorka (2005) quando se refere a anti-movimentos sociais para tratar dos actuais movimentos terroristas.

Os movimentos sociais actualmente emergentes, ao estilo do Fórum Social Mundial, constituídos por encontros sem compromissos, receptivos a expressões andróginas de relações de poder sem uma definição precisa, são transnacionais por essência e imprevisíveis nos seus modos de expressão. Desafiam as definições sociológicas optimistas e progressistas de movimentos sociais – cuja construção iremos visitar de seguida. O facto de excluírem do seu seio movimentos armados, isso não deve distrair a sociologia nem da re-emergência de movimentos nacionalistas e nazi-fascistas na Europa actual, isto é, movimentos pró-institucionalistas, anti-feministas, estigmatizantes, tradicionalistas, cuja violência se agrava e extrema à medida que conta com o apoio informal das instituições de segurança do Estado e das classes dominantes, cada vez mais inseguras na defesa de interesses dominantes cada vez mais evidentemente apenas sectoriais.

#### As tradições sociológicas

A tradição é instituída pelo ensino da sociologia nos EUA, em torno de Talcott Parsons e o seu estrutural funcionalismo, por sua vez inspirado na superação da Grande Depressão – o seu departamento de sociologia de Harvard foi criado em 1931 –, na educação europeia do autor e na ideia de dar um corpo único à teoria social, reunindo e conciliando o melhor daquilo que era conhecido. A reverência da sociologia, ainda hoje actual, a Durkheim e a Weber tornou-se uma imagem de marca para qualquer estudo teórico com pretensões inovadoras. A que, mais tarde, se juntou a figura de Karl Marx, aquando da importação da tradição sociológica para a Europa do pós-guerra.

Essa tradição sempre foi contestada por autores geralmente classificados dentro do campo do interaccionismo simbólico, caracterizado pela grande diversidade e dispersão de sugestões sobre como fazer sociologia, pela dificuldade em distinguir sociologia de psicologia e a recusa de competir no campo ideológico e político com outras grandes narrativas, no sentido que lhe deu Lyotard (1985). Um dos argumentos das contestações ao estrutural-funcionalismo era a socio-centralidade das suas análises, referindo-se aos EUA como a sociedade ocidental modelo e mais perfeita que alguma vez terá existido, tendência ideológica ainda hoje aceite e praticada pelo senso comum generalizado no mundo ocidental, sobretudo em torno das

teorias da modernização. (Para resumir a sua utilidade para as classes dominantes, dir-se-ia que crescimento económico fez sinónimo de modernização e de desenvolvimento, no pressuposto de se viver numa sociedade panglossiana, a melhor que é possível).

Uma das consequências dessa ideologia é a repugnância que instiga e promove contra o tratamento de quaisquer temas que possam por em causa o cenário idílico que se quer criar sobre a boa vida nas sociedades ocidentais, até agora dominantes. Nomeadamente a repugnância quanto à violência, descrita por Norbert Elias (1990) e por Hirschman (1997) como uma característica de civilização. O que tem permitido paulatinos avanços dos direitos humanos em geral, e depois mais especificamente de categorias com necessidades especiais de reconhecimento enquanto humanos, como as mulheres, as crianças, os povos indígenas, os imigrantes e respectivas famílias, tudo categorias alvo de documentos legais especiais para especificar melhor as formas de deslegitimar ataques usuais à dignidade das pessoas.

A declaração de que o novo espírito do capitalismo, o neoliberalismo, “is one logic in the world today; human rights is the other” Blau & Moncada (2009:15), exprime a frustração que gera a resignação ideológica ao *status quo* num quadro de crise cíclica gerada pelo modelo económico capitalista e, com ela, necessidades objectivas e subjectivas de transformação radical da vida social.

A ideologia protegida pelos interesses dominantes sustenta-se na natural inclinação do vulgo para se satisfazer com a auto-valorização (cientificamente certificada, se possível) daquilo que é e faz, em contraponto com a natural irritação face à crítica que lhe seja directamente dirigida (de abuso de poder, de faltas éticas, de incoerência entre o discurso e a prática, de preconceito contra estereótipos estigmatizados, de uso desmedido da violência, em casa, na construção das cidades, na destruição dos eco-sistemas, nas prisões e nas esquadras, etc.). Mas, ao mesmo tempo, tende a conter dentro da legitimidade as acções contra os seus detractores, sob pena de confirmar na prática as acusações eventualmente injustas ou exageradas da dissidência.

O tratamento dos movimentos sociais também sofre da formação decorrente destes debates telúricos na sociedade e na sociologia. Por exemplo, quando excluiu do seu horizonte os movimentos sociais religiosos, de mulheres ou nazi-fascistas, tomando por modelo os movimentos operários institucionalizados, tal como o Estado Social o tomou para parceiro social, como sequela da emergência do Estado soviético. A colaboração dos trabalhadores na reconstrução da Europa ocidental, em nome da paz social e da unidade nacional, não foi pedida da mesma maneira nem aos movimentos religiosos, controlados através das Igrejas e partidos confessionais transnacionais, nem aos movimentos de mulheres, controladas pelos homens, pelos costumes e pelas diferenças de classe no género, nem aos partidos nazi-fascistas estigmatizados pelos crimes de guerra e pela derrota militar.

O pressuposto implícito nas discussões sobre movimentos sociais é de que actualmente há a descobrir o agente social transformador cuja vontade e racionalidade equivalha à antiga vontade e energia do movimento operário, capaz de organizar a esperança moderna de evolução progressista da vida económica, institucional e social para completar as promessas revolucionárias ainda por realizar. Quando a maioria dos movimentos sociais não desejou nem

conseguiu tal finalidade, cf. Dores (2009). Mas a sociologia dispõe-se, ainda assim, a procurar esse Graal, sob os auspícios da ciência.

#### Acção social

A teoria social e os métodos sociológicos hesitam e balançam entre uma perspectiva platónica construída por um mundo de ideais-tipo culturais e simbólicos e uma perspectiva aristotélica empiricista, entre as metodologias do inquérito e da observação, ambas resilientes ao tempo, como se a sociologia tivesse o poder de fixar a história para pintar um fresco de época tão exaustivo quanto possível.

As contradições teóricas das teorias sociais abandonam os sociólogos ao maniqueísmo epistemológico que separa o mundo virtual e plástico das representações, das oralidades e das escritas e o mundo material e repetitivo dos corpos e das respectivas relações com o meio.

O desencantamento do mundo operado pela modernização ficou a dever-se, na verdade, à materialização dos sonhos – através da imprensa, primeiro, do cinema e televisão, mais tarde, e da informática e comunicações, actualmente – e à desmaterialização das coisas – transformadas em mercadorias sobre as quais se especula. Mas a teoria social continua a impor-se a si mesma uma tradição escolástica, receosa de abandonar o conservadorismo da memória da sua recente e periclitante institucionalização como ciência reconhecida. Quando há sugestões variadas, de que falaremos adiante, embora preconceituosamente não tomadas a sério, para conduzirem cientificamente a teoria social para fora dos dilemas que distorcem em sociológica uma realidade natural.

Nada mais natural num ser eminentemente social que promover e deixar-se envolver em movimentos sociais, mesmo se a sua capacidade de intervenção aos níveis sociais mais elevados seja mínima ou mesmo nula. Isto é, por muito repetitiva e de influência limitada que seja a acção de uma pessoa, é da natureza humana sentir necessidade e desejo de produzir efeitos sociais – desde que uma criança chora. Dito de outra forma: não existem indivíduos, por muito estáticos que sejam, fora das plásticas de redes de sociabilidade. E, portanto, as estruturas sociais reprodutivas e movimentos sociais produtores de mudança que as estruturas sejam incapazes de fazer são modelos sociológicos pré-fabricados desadaptados aos objectos empíricos com que os sociólogos se confrontam.

Tudo se passa como se à teoria social repugnasse a insegurança da tentativa com erro, o reconhecimento da incapacidade de saber e, a isso, preferisse a vã segurança de afirmar convictamente a autoridade para definir ela própria, virtualmente, o que seja a realidade sob a sua tutela, a realidade social distinta das realidades económica, política, geográfica, psicológica, histórica, etc.. Os critérios descritivos das estruturas e dos movimentos sociais tornam-se, assim, critérios de validade da realidade social: por exemplo, caso não haja ou lideranças ou projectos de gestão pública diferentes dos vigentes, as acções sociais não poderão ser consideradas movimentos sociais (semelhantemente, no mundo sociológico as dimensões económicas e políticas são predominantemente pensadas como estruturantes das dimensões culturais e sociais, e excluídas as dimensões da violência doméstica, pública e internacional).

Max Weber é apresentado como orientado para interpretação subjectivista da acção social – por referir ser objecto da sociologia o sentido da acção social subjectivamente vivido pelo actor e, sobretudo, pelo observador – e Émile Durkheim orientado para a interpretação objectivista da acção social – o autor, efectivamente, define acção social, por contraponto a acção individual, aqueles actos que são praticados semelhantemente por muitas pessoas.<sup>1</sup> Ocorre, porém, que Max Weber enquadra este seu conceito num quadro de análise histórica de acções sociais objectivamente verificáveis e Émile Durkheim considera ser a etérea e jamais vista consciência colectiva a causa eficiente das acções sociais. Isto é, a teoria social opera uma higienização dos conceitos de autor, retirando-os para fora dos quadros de utilização em que foram fabricados e utilizando-os como se isso fosse indiferente: prescinde da história em Weber e prescinde da consciência colectiva em Durkheim.

Na verdade, para os movimentos sociais, as contribuições destes dois autores são duplamente indirectas, no sentido de que são, por um lado, quadros de referência que Talcott Parsons vai usar para legitimar a sua própria teoria e, por outro lado, porque a ideia dos movimentos sociais surge como denúncia e reacção crítica à tendência para o imobilismo das análises estrutural-funcionalistas.

Max Weber contrapõe ao movimento operário marxiano, actor da história e do progresso, o espírito do capitalismo, cuja importância social e sociológica é mais aceite do que discutida e utilizada. Não surpreende que seja ignorada na discussão dos movimentos sociais. Durkheim, do ponto de vista da acção política, valorizou as corporações, formas de reunir interesses sectoriais, independentemente das classes sociais, concepção utilizada na prática política, nomeadamente em Portugal durante o Estado Novo. Esta forma de organização política da acção social praticamente não é referida pela literatura. Opera-se aqui, mais uma vez, a higienização teórica, desta vez expurgando temas e conceitos do nosso convívio.

A teoria geral da acção social de Parsons prevê aspectos subjectivos (finalidades teleológicas), objectivos (recursos de espaço-tempo, de competências e contribuições materiais) e estruturais (condições e normas sociais capazes de facilitar o dificultar a compatibilização dos dois tipos de aspectos anteriormente citados). A acção social de que aqui se fala não é a dos movimentos sociais. É a acção social individual que se distingue da acção psicológica, da acção económica, da acção cultural, tudo objectos de estudo de outras disciplinas universitárias a respeitar.

Quer dizer: a pessoa comum não está em condições de saber distinguir a acção social de outros tipos de acção, porque não conhece as subtilezas da divisão de trabalho entre as ciências sociais. Será sempre precisa a intervenção profissional de um sociólogo para determinar, com verdade e objectividade científicas, aquilo que sejam acções sociais, cuja racionalidade, inclusivamente, pode escapar ao agente. Será aí, nesse aspecto, de resto, que a sociologia pode ajudar as pessoas a modernizarem-se, tornando-se conscientes das finalidades das respectivas acções, cientes da contabilização sociológica do balanço dos recursos disponíveis e reforços das normas sociais em vigor, para alegada satisfação e vantagem de todos.

---

<sup>1</sup> Tomamos por referência do senso-comum sociológico, deste ponto para a frente, o trabalho de Beiras (2006), um jurista que trabalha com as teorias sociais.

Difícilmente esta concepção se compatibiliza com a noção de movimento social revolucionário, movimentos de massas, sociedades de massas, psicologia de massas que outras tradições cognitivas mais expressamente políticas apresentaram e desenvolveram. Todas são referências às modernas aglomerações de populares indiferenciados nas grandes fábricas e cidades e à sua tendência eventual de se constituírem em corpo irracional de acção colectiva.

Na sociologia não é só o maniqueísmo entre o subjectivo e o objectivo, o espiritual e o material, o sentido pelas pessoas comuns e o sabido pelos mestres sociólogos, que distorce a realidade sociológica relativamente à realidade apresentada pela ideologia dominante. A teoria social está também profundamente marcada pelo maniqueísmo que distingue radicalmente entre a sociedade e o indivíduo (o sagrado e o profano, no dizer de Durkheim, 2002), provavelmente com origem nas doutrinas do direito romano, e do direito em geral.

É sobretudo nesta última contradição, a ideia de que o indivíduo pode existir e ser pensado sem viver em sociedade ou, ao contrário, uma sociedade pode ser pensada nas suas estruturas ditadas por peritos sem a presença das pessoas, que se concentra a contestação dos diferentes interaccionistas simbólicos. Para eles há que estudar a relação racional e irracional que os seres humanos estabelecem uns com os outros, a nível pessoal, independentemente de purzas disciplinares eventualmente relevantes para os departamentos de sociologia se afirmarem contra os de psicologia. Georges Mead, por exemplo, tratou o actor social como um actor de teatro e a sociedade envolvente como a organização de um palco, onde cada um mostra o que melhor pensa servir-lhe e esconde (fora do palco e longe do público) as suas intimidades e perversidades. Não há, neste jogo, lugar privilegiado para a razão, pois a vida e as interacções não podem suspender-se para que cada qual possa fazer os cálculos sobre a melhor forma de fazer sociedade. Charles Cooley (1909), por seu lado, nota como a construção da personagem que cada actor social é não depende apenas de si. Depende também do público e dos outros actores com quem contracena e ainda dos produtores e encenadores que detém poderes normativos. Na verdade, refere, cada um de nós está imerso num sistema *lookingglass*, numa nuvem de informação virtual constituída pelas nossas várias e variadas imagens públicas (e íntimas) nas quais nos vemos representados (juntamente com as pessoas que nos dizem respeito, que por sua vez vivem na mesma condição que nós) e perante as quais reagimos permanente e intensamente para manter, retocar, alterar, recompor, actualizar, reconstruir, adaptar, as nossas imagens e as dos outros, sendo o resultado sempre contingente. Geralmente minimalista. Eventualmente perturbador. Mas nunca foi descrito como radicalmente transformador, em espiral de acção colectiva em cornucópia, de nós próprios e/ou das sociedades em que vivemos.

#### Acção colectiva

As teorias sociais vivem um complexo de inferioridade, ao mesmo tempo ciosas e temerosas do valor do seu trabalho, de que seria bom poderem escapar. Como qualquer outra profecia que se auto-realiza, também o estatuto científico das ciências sociais é alvo de fortes investimentos emocionais e pouca apreciação racional. Como vimos, a especificidade defensiva dos objectos da sociologia torna-os distintos dos objectos reais e naturais. A procura, nestes termos, da objectividade gera, aos olhos de muitos, o seu inverso.

De pouco vale o argumento da especificidade do objecto social relativamente aos objectos trabalhados pelas ciências naturais, para afastar os rigores da procura da objectividade. A astronomia também não pode adoptar o método experimental e desenvolveu-se de outras formas.

Esse complexo de inferioridade estende-se à intervenção cívica dos sociólogos que auto-reclamam neutralidade política e distanciamento emocional em vez de liberdade de pensar e agir como qualquer cidadão. No quadro da profissão gere-se uma inibição defensiva que permite não apenas boa consciência mas também cumplicidade mais ou menos subserviente com políticas eventualmente imorais mas formalmente legitimadas.

Uma das consequências (que ao mesmo tempo é contexto) deste estado de coisas é uma indefinição do que seja a sociedade que se quer estudar. A ponto de esta se tornar um fantasma metafísico inquestionado mas sempre presente. Geralmente por sociedade quer-se dizer população sob o domínio de um Estado, pressupondo-se estarem presentes tendências de modernização, isto é, processos de expansão da influência do capitalismo e do Estado na vida de todos e cada um. Esse sentido de progresso social tem sido questionado, nomeadamente quando se constata a persistência de alicerces da vida em sociedade à margem do capitalismo e do Estado, como é o caso de fenómenos tão distintos quanto os privilégios oligárquicos, a reprodução física das pessoas ou das opções por modos de vida alternativos. Além de processos de resistência à modernização, podemos observar facilmente processos de desmodernização, cf. Crook e outros (1992).

Um dos processos de desmodernização é a descaracterização do valor do povo, como expressão directa da vontade popular, que a teoria social acompanha. Concebida a sociedade como um agregado de indivíduos ou populações imaginadas politicamente homogéneas em termos de nacionalidade, perdeu-se de vista os desejos e as intenções do povo. A incompatibilização da teoria social dominante com as ciências doutrinárias, em particular o Direito, onde precisamente o povo ocupa o lugar do soberano, como parte do processo de hiper-especialização dispersiva das ciências sociais no seu todo, reforça a ocultação das relações entre a soberania e a sociedade. Em função daquilo que se observa, num tempo caracterizado pela invasão do mundo da política e das finanças pelo mundo social, há que reconciliar o sociólogo com o cidadão e estes dois com as experiências existenciais irreconhecíveis nas imaginadas migalhas de realidade que cabem a cada uma das disciplinas das ciências sociais.

Em época, como a actual, de profunda transformação política, que se sucede a uma época de miríades de mudanças quotidianas produzidas sobretudo a partir da área económica e do consumo, a recomposição social em curso, a sua imprevisibilidade e a entrada em jogo do povo – cuja evidência maior são as mega manifestações – a oportunidade de modernizar e actualizar a teoria social passa por revisitar a fugidia e esquiva noção de sociedade.

Um tal questionamento, porém, tem efeitos ideológicos automáticos (nos autores, leitores e nos estudantes) de os aproximarem de formas de viver distintas das que vivemos. Grupos sociais distintos e pessoas distintas vivem já vidas bem diferentes entre si e aspiram a vidas provavelmente ainda mais diferenciadas. É em função da necessidade actualmente muito alargada de repensar a vida social – desde a vaga de emigrantes, aos jovens desempregados,

aos novos pobres ou a quem quer aproveitar a oportunidade para impor regimes tradicionais de caridade em troca da ausência de direitos, ou segurança em troca de liberdade – que uma parte importante da actividade de inovação social passa precisamente por encontrar formas de sobrevivência digna e estável fora dos quadros das estratégias modernas imaginadas e estabelecidas até agora. É isso que se reclama nas ruas.

Ora isso contradiz a hegemonia da teoria da modernização, da acumulação como fonte de bem-estar e progresso (mais uma vez em crise de sobreprodução), e pode suscitar interesse, curiosidade, empenho emocional na procura teórica e empírica de modos distintos e generalizáveis, alternativos, de entender a vida em sociedade e, assim, promover uma concorrência à hegemonia das ideologias dominantes, actualmente aquilo a que alguns chamam o discurso único e que outros dizem ser o novo espírito do capitalismo, cf. Boltansky e Chiappello (1999) ou Sennet (2006). Como diz Holloway (2003), a crise é a incapacidade do sistema de integração social do capitalismo e do Estado de continuarem a cumprir as suas funções: a crise é a gente que sobra e a quem só resta encontrar soluções de vida fora do quadro tradicional de modernização (de que o empreendedorismo é apenas uma tentativa ideológica de fingir que há espaço e condições de integração na sociedade de exclusão, como lhe chamou Jock Young (1999), quando na prática o número de falências de pequenas e muito pequenas empresas aumenta exponencialmente).

A diferença entre acção social e acção colectiva é que esta última difunde-se para além do efeito imediato: torna-se viral, como se diz agora a propósito das redes sociais. Transforma a sociedade de uma vez em vez de a mudar, como se pode chamar a miríade dos efeitos das acções sociais.

#### Repensar a sociedade

Gabriel Tarde, autor clássico contemporâneo de Durkheim, pode – entre outros – dar uma ajuda à nossa necessidade de repensar o que seja a sociedade. Sociedade, para ele, seriam sempre relações entre semelhantes. Estas são de vários tipos, cf. Tarde (1890:70): sociedades no sentido dos grupos profissionais, das sociedades para fins económicos ou corporativos e ainda no sentido de nação. O mais interessante é o modo como o autor entende serem criadas as semelhanças que produzem sociedades : a imitação. O que permite alargar a noção de sociedade a factos extra-sociais. Escreve que a imitação é resultado de actividades biológicas e físicas, efectivamente confirmadas pela descoberta recente das funções miméticas das células fusionais, cf. Goleman (2010). Uma densidade de células fusionais imensamente superior aos outros animais, torna espontâneas as experiências miméticas nos seres humanos. Torna naturais os fenómenos sociais, seja no sentido de Durkheim – pessoas a cumprirem as mesmas práticas por via da partilha da mesma consciência social (na verdade, segundo Tarde, seria a difusão de experiências miméticas em moda) – seja no sentido de Weber, isto é, do reconhecimento pelos observadores do sentido subjectivo da acção das pessoas e dos grupos.

A natureza social das pessoas decorre, efectivamente, de uma tendência espontânea, no sentido de necessária, dadas as características de gestação e desenvolvimento dos indivíduos da espécie. Não seria possível manter crianças até tão tarde completamente dependentes da protecção dos adultos sem um quadro social robustamente organizado, independentemente dos desejos de liberdade individual de cada um, que são também muito fortes entre os



humanos. Por outro lado, as vantagens comparativas da gestação humana de crianças com grandes cérebros incompletos no seu desenvolvimento não se concretizariam sem possibilidades inatas de aprendizagem, reforçadas pelo mimetismo espontâneo e pela sociabilidade inata. A estabilidade e a transformação das sociedades são ambas explicadas pelo mimetismo e pela evolução natural da espécie, do mesmo modo que os períodos de normalidade e os períodos de transformação social. A sucessão de gerações e a expansão diferencial dos diferentes tipos de comportamentos miméticos típicos de cada época mudam as potencialidades de manutenção das dinâmicas sociais, sempre que estas esgotam os recursos de que se alimentam. Nesses casos as mesmas causas que desenvolveram as sociedades passam a produzir efeitos de transformação social das dinâmicas dominantes e privilegiadas.

A *lei da repetição universal* de Tarde é uma ligação conceptual entre as teorias sociais e as ciências naturais. Tal lei verifica a ocorrência de três modos de produzir repetições na natureza: a geração (biológica), a ondulação (físico-química) e a imitação (social). Em termos específicos da teoria social, a geração remete-nos para produção antroponómica, cf. Daniel Bertaux (1977), sede de todas as *afiliações*. A ondulação remete para fenómenos modas e mudança a que estão ligadas as *identidades*. A imitação remete para fenómenos virais de transformação e de estruturação de *hábitos*.

Nestes termos, não há razões teóricas para restringir o uso do conceito de sociedade a agregados de pessoas. Como propõe a cibernética, qualquer tipo de agregado biológico ou físico-químico ou até mecânico de entidades autónomas capazes de reprodução, expansão e transformação pode ser pensado como uma sociedade. Por exemplo, a sociedade das células dos cérebros humanos que se associam entre si para regular homeostaticamente os corpos a que pertencem, por sua vez elementos de sociedades de cérebros em rede capazes de constituírem inteligência colectiva e coordenar acções colectivas, cuja função principal (a inteligência) é a adaptação ao meio, cf. Minsky (1985). No mesmo sentido mas a outro nível, também a associação de células unicelulares entre si será um acto de sociabilidade. A captura de elementos subatómicos no quadro trocas químicas pode merecer igual entendimento. O que abre um campo de trocas científicas entre as ciências sociais e as ciências naturais já identificado mas ainda por explorar.

Uma perspectiva destas responderia facilmente às críticas contra o absurdo, numa era tão intensamente tecnológica, de o inquérito sociológico simplesmente ignorar o meio ambiente onde se movem os seus objectos de estudo, assim higienizados de forma comprometedora, cf. Bruno Latour (2007) e David Harvey (2011).

Este trabalho de sujar as mãos e puxar pela compreensão das máquinas e da natureza, como partes naturalmente integrantes e indissociáveis da sociedade exigirá uma forte preparação emocional dos sociólogos, na medida em que as seguranças psicológicas desenvolvidas sobre o sentido (social) da vida se esvaem ao passar a tratar-se a vida humana com a mesma dignidade científica da vida das máquinas, das terras, das plantas e dos outros animais. Será uma revolução mental do mesmo tipo das de Copérnico e Galileu, que ainda não ocorreu.

Não admira Latour notar a indiferença com que os seus colegas acolhem as suas críticas à falta de realismo dos métodos sociológicos. Como não admira a falta de continuadores do trabalho

de Gregory Bateson (1987) na definição científica de espírito, ou de Francesco Alberoni e o seu estado de espírito nascente, cujas características correspondem bem às exigências esperadas pela definição transdisciplinar de sociedade mimética apresentada por Gabriel Tarde. Enquanto for possível escapar ao confronto emocional provocado pelo reconhecimento da instabilidade radical da existência – e em particular da vida de cada um – à sensibilidade dos sociólogos há-de repugnar tais argumentos científicos. Pode dizer-se que, para manter o próprio equilíbrio emocional, instintivamente preferirão manter a ambiguidade científica do estatuto da teoria social, e o complexo de inferioridade associado, do que trabalhar para consagrar – num caminho sem dúvida árduo e cheio de obstáculos – teorias reconhecida e irrecusavelmente científicas com que trabalhar.

#### Tipos de processos e tipos de estados de espírito

Bateson identificou três tipos de acção social: a competição (ou simetria), a cooperação (ou complementaridade) e comunicação através das barreiras que separam os diferentes níveis de realidade (mimetismo de conexão). Identificou diferentes critérios de avaliação da acção, como seja os estéticos (belo ou feio), os éticos (moral ou secreto), os racionais (consciente ou inconsciente), os espirituais (sagrado ou profano) os emocionais (hedonismo e resiliência). Caracterizou três níveis de processos naturais encaixados entre si como bonecas russas, o mais elevado dos quais é alvo das ciências sociais e de outros saberes sobre estados de espírito.

Quadro 1. Caracterização dos tipos de processos existentes na natureza, segundo Bateson

Processo estocástico 1 (físico-químico)	Processo estocástico 2 (biológico)	Calibração e retroacção (homeostase ou espírito)
Número	Quantidade	Observação
Digital	Analógico	Transformação
Protegido do mundo	Adaptável entre limites	Reprodução
Abstracto	Presente	Participação
Forma	Processo	Evolução
Fenótipo	Fisiológico	Indivíduo
Tautologia	Descrição	Explicação

Bateson define cientificamente o que é o espírito, que aqui resumimos livremente (op.cit:187):

1. Feito de partes que não são em si mesmas mentais. O espírito é imanente a determinadas espécies de *organização* das partes.
2. As partes são desencadeadas por acontecimentos no tempo. As diferenças, apesar de estáticas no mundo exterior, podem gerar acontecimentos se *o observador se mover* em relação a elas.
3. Energia colateral. O estímulo (sendo uma diferença) não pode fornecer energia, mas o respondente tem energia, geralmente fornecida pelo metabolismo.
4. As causas-e-efeitos constituem-se então em cadeias circulares (ou mais complexas).
5. Todas as mensagens são codificadas.
6. Finalmente e a culminar há os tipos lógicos, teoria matemática de Bertrand Russell que estabelece o estudo das condições de criação de meta-conhecimento (conhecimento sobre o conhecimento, capaz de gerar níveis de realidade virtual, como dois espelhos

virados um para o outro) e dos sinais capazes de estabelecerem as regras do jogo social em vigor em cada instante, permitindo o estabelecimento, por exemplo, distinguir espaços-tempo desportivos ou solenes, permitindo portanto que mudanças no estado de espírito tenham consequências directas no padrão da acção das partes.

O espírito sociológico, actualmente fechado em si próprio em torno de teorias higienizadas patrulhadas por repugnâncias emocionais face às tecnologias, ao meio ambiente, à violência, à perversidade, às emoções, aos corpos, aos espíritos, etc., pode ser transformado por intervenções externas (energias colaterais), como já está a ocorrer pela constatação da dificuldade das ciências sociais intervirem de forma pertinente na actual crise social na Europa, e/ou por aprofundamento e variação dos tipos lógicos padrão utilizados no campo, por exemplo, promovendo, em vez de ignorar, a utilização teorias e métodos científicos desenvolvidos por ciências naturais.

Nesse espírito, a teoria social deveria a) procurar a génese dos movimentos sociais na psicologia, como o fez Alberoni; b) fazer participar os movimentos sociais ao mesmo tempo como partes e sinais do espírito do tempo, a um nível superior das instituições, na medida em que provocam mudanças de tipos lógicos, utilizando Bateson; c) utilizar comumente as avaliações estéticas, éticas, os espirituais, emocionais, tecnológicas, sem privilegiar as avaliações racionais da acção social, como sugere Latour; d) abrir-se à instabilidade do futuro e também à do passado, isto é, às críticas das ideologias e histórias dominantes e trabalhar para a elevação do estatuto da teoria social no *ranking* das ciências, seguindo propostas como as de Prigogine (1996) ou Damásio (2010).

## Bibliografia

Alberoni, Francesco (1989) *Génese*, Lisboa, Bertrand.

Bateson, Gregory (1987) *Natureza e Espírito*, Lisboa D. Quixote

Beiras, Iñaki Rivera (2006) “De qué (y de quiénes) hablamos cuando nos referimos a los movimientos sociales?” em Roberto Bergalli e Iñaki Rivera Beira (coords) *Emergencias Urbanas*, Barcelona, Anthropos.

Bell, Daniel (1973) *O Advento da Sociedade Pós-Industrial*, São Paulo, Culturix.

Bertaux, Daniel (1977) *Destins personnels et structure de classe : pour une critique de l'anthroponomie politique*, Paris PUF.

Blau, Judith and Alberto Moncada (2009) *Human Rights – a primer*, Boulder&London, Paradigm Publishers

Boltansky, Luc e Ève Chiapello (1999) *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris, Gallimard.

- Castels, Manuel (2004) *A Galáxia Internet – Reflexões sobre a Internet, Negócios e Sociedade*, Lisboa, FCG.
- Cooley, Charles (1909), *Social Organization: a Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Crook, Stephen, Pakulski, Jan, e Waters, Malcom (1992) *Post-Modernization - Change in Advanced Society*, Londres, Sage.
- Damásio, António (2010) *O Livro da Consciência - a Construção do Cérebro Consciente*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Dores, António Pedro (2009) "Os movimentos sociais existem?" em *Interface* Vol 1 (1):125-146 <http://interfacejournal.nuim.ie/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/interface-issue-1-1-pp125-146-Dores.pdf>
- Durkheim, Émile (2002) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Oeiras, Celta.
- Elias, Norbert (1990) *O Processo Civilizacional (Vol I e II)*, Lisboa, D. Quixote.
- Giddens, Anthony (1985) *The Nation-State and Violence - Vol II A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge, Polity.
- Goleman, Daniel (2010) *Inteligência Social – a nova ciência do relacionamento humano*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Harvey, David (2011) *Spaces of capital: towards a critical geography*, NY, Routledge.
- Hirschman, Albert O. (1997) *As Paixões e os Interesses*, Lisboa, Bizâncio.
- Holloway, John (2003) *Change the World Without Taking Power - The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, <http://www.endpage.org>.
- Latour, Bruno (2007) *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- Lyotard, Jean-François (1985) *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva
- Minsky, Marvin (1985) *The Society of the Mind*, London/NY/Toronto/Sidney, Simon & Schuster Paperbacks.
- Prigogine, Ilya (1996) *O Fim das Certezas*, Lisboa, Gradiva.
- Sennett, Richard (2006) *The New Culture of Capitalism*, Yale University Press.
- Touraine, Alain (1969) *La Société Post-industrielle - Naissance d'une société*, Paris, Denoël.
- Wieviorka, Michel (2005) "After New Social Movements" em *Social Movement Studies*, 4:1:1-19.
- Young, Jock (1999) *The Exclusive Society*, London, Sage.