v. 12, n. 23, 2023

CADERNOS

DE ESTUDOS SOCIAIS E POLÍTICOS

UERJ
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
IESP.UERJ

EXPEDIENTE

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP)

Equipe Editorial

Editora-Chefe

Juliana Soares Pacheco Munhoz

Editor Adjunto

Emanuel de Jesus Correia Semedo

Editor Científico

Luan Cardoso Ferreira

Editores Associados

Edson Lugatti Silva Bissiati

Frederico Augusto Auad de Gomes Filho

João Antonio Dias

Marcelo Reis Filho

Capa, layout e diagramação

Juliana Tardem

Foto

Juliana Soares Pacheco Munhoz

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D – IESP

Cadernos de Estudos Sociais e Políticos [recurso eletrônico]. – v. 1, n. 1 (2012-). Rio de Janeiro, RJ: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Político, 2012-

1 recurso online: il

Periodicidade semestral

e-ISSN: 2238-3425

Disponível apenas online

Título abreviado: Cad. Est. Soc. Pol.

Título e resumos em português e inglês

1.Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciência Política – Periódicos. 3. Sociologia – Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos

CDU 32:316(05)

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

SUMÁRIO

5 ENTRE TEORIA SOCIAL E EDUCAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DE PIERRE BOURDIEU E FRANÇOIS DUBET

Maria Luisa Tomé Martins e Anna Carolina Brandalise

20 INTRODUÇÃO AO ESTADO NO PENSAMENTO MARXIANO E MARXISTA

Thulio Silva de Moraes

42 A LIMITAÇÃO DA PROPOSIÇÃO UNIVERSAL DO "EU RACIONAL" RAWLSEANO: LEITURAS DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA E AS CRÍTICAS PÓS-COLONIAIS

Marina Ozorio Cerqueira

65 O PODER NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE ERVING GOFFMAN

Lucas Paz dos Santos

ENTRE TEORIA SOCIAL E EDUCAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DE PIERRE BOURDIEU E FRANÇOIS DUBET

Between Social Theory and Education: Contributions of Pierre Bourdieu and François Dubet

Maria Luisa Tomé Martins

Mestra em Ciências Sociais pelo PPGCIS/PUC-Rio.

Anna Carolina Brandalise

Mestranda em Ciências Sociais pelo PPGCIS/PUC-Rio.

Resumo

Este artigo aborda a relação na sociologia entre indivíduo e sociedade, explorando as tensões entre igualdade e diversidade na educação. O foco está no diálogo entre os sociólogos Pierre Bourdieu e François Dubet: Bourdieu, com a sua teoria da repodução, apontando a escola como um espaço de reprodução de desigualdades e Dubet, com uma análise crítica e dinâmica, na medida em que enfatiza a capacidade dos indivíduos de se apropriarem das estruturas sociais e normativas, promovendo uma reflexividade que pode redefinir o papel do aluno como protagonista ativo no ambiente escolar. Este deslocamento teórico propõe uma nova centralidade para o aluno, não mais como receptáculo passivo de conhecimento, mas como agente reflexivo que articula múltiplas práticas e significados. Essa perspectiva pode revitalizar o debate sobre sociologia da educação, especialmente nas interações entre alunos e profissionais educacionais.

Palavras-chave: sociologia da educação; agência e estrutura; Pierre Bourdieu; François Dubet

Abstract

This article addresses the relationship in sociology between the individual and society, exploring tensions between equality and diversity in education. It focuses on the dialogue between sociologists Pierre Bourdieu and François Dubet: Bourdieu, with his theory of reproduction, sees school as a space perpetuating inequalities; Dubet, in a critical and dynamic analysis, emphasizes individuals' ability to appropriate social and normative structures, fostering reflexivity that can redefine the student's role as an active protagonist in the school environment. This theoretical shift proposes a new centrality for the student, no longer as a passive receptacle of knowledge but as a reflective agent who articulates multiple practices and meanings. This perspective could rejuvenate the debate on sociology of education, particularly in interactions between students and educational professionals.

Keywords: sociology of education; agency and structure; Pierre Bourdieu; François Dubet

Introdução

Pensando na consagração do século XIX como o século da racionalidade científica e empírica, sabemos que a constituição da Sociologia enquanto ciência — ou seja, sua institucionalização — pressupunha o estabelecimento de procedimentos estruturados e duradouros. É de amplo conhecimento, também, que Émile Durkheim pode ser considerado o principal representante desse projeto de Sociologia como ciência empírica baseada em fatos. Sem a pretensão de estender demasiadamente a discussão sobre a teoria social do autor, é importante destacar que sua proposta metodológica se sustentava em uma concepção de sociedade definida por fatos sociais gerais, externos e coercitivos. Dessa forma, os indivíduos abdicavam de uma suposta autonomia em favor da segurança proporcionada por um controle social fundamentado no consenso (consciência coletiva), submetendo-se à estrutura social. E é por meio da educação que os indivíduos incorporam essas regras externas, gerais e coercitivas.

Por muito tempo, a sociologia da educação sustentou-se na tese de que a escola era uma instituição fundamental que, em última instância, realizava o processo de socialização dos indivíduos: transmitia normas e condutas compartilhadas socialmente, bem como a consciência do dever e das obrigações morais. A incorporação de valores e condutas sociais integra o padrão de funcionamento da sociedade como um todo, baseado no consenso acerca das atribuições de cada parte, na divisão do trabalho, nos papéis sociais e nas identidades. Nesse modelo, o indivíduo é submetido a um forte controle social, resultante de uma socialização institucionalizada em um sistema estruturado e funcional.

Com isso, podemos ilustrar que, para Durkheim e grande parte da vida intelectual moderna, a educação possui uma intenção clara: transmitir o social de geração em geração. A educação "socializadora", portanto, é parte de um processo impositivo, incontrolável e irresistível a todos os indivíduos. Como afirmou Durkheim (1968, p. 36): "Não se pode educar nossos filhos como queremos."

Após a segunda guerra mundial o campo da sociologia da educação vai se consolidar: encontra-se em um contexto de crescimento econômico e desenvolvimento do Estado enquanto figura provedora de políticas públicas através do *Welfare State*, especialmente na Europa e Estados Unidos. A partir de então, surge a Sociologia da Educação como uma corrente consolidada no campo, acompanhando a ascensão do método quantitativo na sociologia americana. Nesse contexto, seus autores buscavam relacionar uma série de indicadores sociais do grupo familiar — como a ocupação dos pais, a renda, a cor, o número de filhos e o local de moradia — para explicar as variáveis associadas ao sucesso e ao fracasso escolar dos indivíduos.

No entanto, apesar de sua capacidade empírica de explicitar as desigualdades presen-

tes no sistema educacional, esse enfoque ainda não permitia compreendê-las profundamente, limitando-se a detectá-las. Essa necessidade de explicação deu origem às críticas a essa abordagem e inaugurou o paradigma da reprodução como uma nova escola de pensamento na Sociologia da Educação.

O paradigma da reprodução emergiu entre as décadas de 1960 e 1970, período em que já se questionava a falta de mudanças nas estruturas sociais, mesmo com o aumento das oportunidades de acesso à educação. A segregação permanecia intensa e as desigualdades educacionais persistiam, levando os estudiosos a críticas à tradição funcionalista, marcando o início da teoria da reprodução social. Como afirma Nogueira, citando Karabel e Halsey (1997), "mais que uma inovação científica, o paradigma da reprodução consistiu em uma nova maneira de olhar velhos dados".

Em termos de fundamentação teórica, é necessário revisitar a tradição canônica da Sociologia da Educação, fortemente influenciada por Durkheim (1968) e seu projeto de sociologia como ciência empírica baseada em fatos sociais[1] — normas e condutas externas, gerais e coercitivas a todos os membros de uma sociedade. Essa abordagem metodológica assume a escola como uma instituição fundamental de socialização, responsável por preparar as novas gerações para a vida social e por inculcar nos indivíduos uma cultura comum, essencial à coesão social.

A síntese sociológica proposta por Pierre Bourdieu (1992; 2007) caracteriza a educação escolar como uma engrenagem no sistema de reprodução das desigualdades sociais, operando por meio da distribuição desigual de capitais. Nesse sentido, a escola se configura como um dos instrumentos de violência simbólica na sociedade. Embora essa formulação tenha trazido contribuições significativas para o campo das ciências sociais, ela reforça a visão de que a escola é um mecanismo de cristalização de papéis desiguais, limitando a atuação de políticas que apostam na possibilidade de abertura e mobilidade social por meio da educação.

Contudo, o cenário educacional contemporâneo apresenta novas questões que desafiam as explicações tradicionais. Nesse contexto, a proposta deste artigo é explorar os contrapontos à teoria da reprodução na sociologia contemporânea, por meio da noção de experiência e das marcações de mutações no modelo clássico de sociedade, a partir da teoria da ação social de François Dubet (1994). Buscamos compreender como os indivíduos enfrentam as situações cotidianas nas quais estão inseridos na dimensão sistêmica.

Essa perspectiva contribui para entender o aluno como um ator social, consciente de sua posição na sociedade e do funcionamento da instituição escolar. Ainda que não

1 O conceito de fato social, na teoria durkheimiana, é fundamental para a compreensão de seu método sociológico, pois permite a abordagem dos fenômenos sociais como "coisas", isto é, entidades objetivas e exteriores ao indivíduo, passíveis de análise com o mesmo rigor aplicado aos fenômenos naturais (Durkheim, 2007).

compreendam, de forma objetiva e clara, a lógica de seleção e desigualdade, esses alunos demonstram uma postura crítica em relação à falta de perspectiva de sua realidade socioeconômica.

A teoria da reprodução

A teoria das práticas sociais do sociólogo francês Pierre Bourdieu tem como base os conceitos de dominação e reprodução. A relação e a compreensão entre esses dois conceitos são fundamentais para entender a teoria que renovou a metodologia sociológica até então existente. Dominação e reprodução constituem os pilares de toda a sua rede teórica.

A consolidação de uma sociologia crítica, que busca superar a dicotomia clássica das ciências sociais entre estrutura e indivíduo, foi possível graças aos esforços de Bourdieu em inscrever suas análises de diferentes objetos nessa relação incontornável. Seus estudos desenvolvidos na Argélia demonstram que, quanto mais diferenciadas as estruturas de uma sociedade, mais amplos são os mecanismos de dominação de grupos, indivíduos e classes.

Esses mecanismos possibilitam a mobilização de estratégias de reprodução, sobre as quais aprofundaremos. Nas sociedades pré-capitalistas — como Bourdieu definiu as estruturas sociais argelinas — essas estratégias são, sobretudo, matrimoniais, garantindo a transmissão de patrimônio e a preservação das estruturas sociais. Já nas sociedades contemporâneas, a reprodução da ordem social e a persistência das desigualdades são promovidas, essencialmente, por estratégias escolares, que variam conforme o volume e a espécie de capital possuído.[2] A percepção de uma igualdade convencional entre os alunos torna a instituição escolar alheia aos impactos das desigualdades que ela mesma reproduz, por meio de processos de legitimação e naturalização da ordem social. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, em dois estudos canônicos, abordaram o processo de democratização da educação e suas controvérsias: *"Os Herdeiros: Os Estudantes e a Cultura"*, publicado pela primeira vez na França em 1964, e *"A Reprodução: Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino"*, publicado na França em 1970.

Em ambas as obras, os autores lançam luz sobre as noções de herança, estratégia e reprodução social. A ideia de herança é utilizada em um sentido que vai além do patrimônio econômico, abrangendo também um patrimônio cultural. Nesse contexto, além dos bens econômicos, o indivíduo herda um sobrenome, um status social, um nível de

2 "Com o sistema escolar, introduz-se uma mediação impessoal controlada pelo Estado, regulada pelo Estado, de modo que as famílias devem contar com esse veredicto que não depende mais delas" (Bourdieu, 2016, p. 737).

conhecimento cultural e uma rede de relações. Por sua vez, esses elementos cultivam bens simbólicos que tendem a ser preservados e ampliados.

A noção de estratégia, segundo os autores, rompe com a abordagem tradicional das ciências sociais, que até então entendiam estratégia como uma iniciativa consciente de um agente no plano individual. Para Bourdieu e Passeron, estratégia refere-se a um conjunto de ações ordenadas, com objetivos de longo prazo, realizadas pelos membros de um determinado grupo social. É através dessas estratégias que se transmite a herança cultural e social, permitindo a reprodução da posição social ocupada pelo indivíduo.

Esse processo de reprodução, no entanto, não é plenamente consciente nem puramente racional. Ele ocorre por meio das disposições incorporadas, ou *habitus*, que, de maneira aparentemente "espontânea", reproduzem as condições sociais de sua própria produção. O *habitus*, para Bourdieu, refere-se às exterioridades interiorizadas pelo indivíduo ao longo de sua trajetória social. Ele é formado pela história da socialização do agente, que inclui o relacionamento com sua família, os primeiros processos educacionais e, de maneira geral, todos os meios que contribuem para moldar o indivíduo em seu contexto social. O *habitus* manifesta-se por meio de valores interiorizados que orientam a conduta do agente, conhecidos como *ethos*, e pela *hexis*, que está relacionada à linguagem e à postura corporal. A combinação desses elementos, dentro de um contexto social específico, revela a posição que o indivíduo ocupa na estrutura social. A manutenção do *habitus* é, portanto, essencial para o processo de reprodução social.

Já o conceito de campo, em Bourdieu, refere-se ao espaço social onde os agentes realizam suas práticas, moldadas pelo *habitus* adquirido. O campo é composto por agentes que compartilham um *habitus* similar e que atuam como "jogadores" em um jogo social. Suas posições dentro do campo são determinadas pelo volume e pela espécie de capital que acumulam, de acordo com as regras específicas de cada campo:

> Por exemplo, no campo econômico, a posição dos indivíduos, se dominante ou dominado, dependerá do capital financeiro de cada um. Dessa forma, os indivíduos estão em constante luta para mudarem suas posições no jogo, utilizando estratégias que permitam aumentar o acúmulo de capital. (Almeida, 2005, p.142)

O conhecimento praxiológico, ou seja, o conhecimento das práticas sociais, é essencial para desvendar os mecanismos pelos quais as relações de poder e dominação se mantêm. Outro conceito fundamental nesse contexto é a ideia de capital em Bourdieu, que pode ser dividido em quatro tipos. O capital econômico é adquirido por investimentos e transmitido por herança e lucros; o capital social é obtido e transmitido por meio das relações sociais; o capital cultural refere-se às qualidades intelectuais transmitidas pela

família e pelas instituições; e, por fim, o capital simbólico diz respeito às "regras de boa conduta". A posição de um agente dentro de um campo é definida pela acumulação e pela combinação desses capitais. O processo de reprodução social não ocorre apenas de forma coercitiva: ele é instaurado, buscado e vivenciado com o consentimento dos agentes envolvidos, segundo Bourdieu, uma ideia revolucionária para as ciências sociais até então. Tanto os dominados quanto os dominantes participam desse consentimento. Trata-se de uma dominação que se realiza por meio da não-consciência, na qual a violência simbólica é ocultada, e o dominado está imerso nela.

No campo educacional, a escola desempenha um papel central no processo de reprodução social, funcionando como um mecanismo de manutenção das estruturas sociais, em oposição à ideia de escola libertadora prometida pelas democracias. Em vez disso, a escola se torna mais um dos instrumentos utilizados pelas elites para preservar sua posição privilegiada no espaço social. É no ambiente escolar que ocorre a violência cultural contra as camadas populares, pois a cultura dominante é apresentada como "normal" e "formal", enquanto a cultura popular é deslegitimada e vista como algo a ser corrigido.

É o que Bourdieu chama de "arbitrário cultural".

> Ora, vê-se nas oportunidades de acesso ao ensino superior o resultado de uma seleção direta ou indireta que, ao longo da escolaridade, pesa com rigor desigual sobre os sujeitos das diferentes classes sociais. Um jovem de camada superior tem oitenta vezes mais chances de entrar na universidade do que o filho de um assalariado agrícola e quarenta vezes mais do que um filho de um operário, e suas chances são, ainda, duas vezes superiores àquelas de um jovem de classe média. (Bourdieu, 1966, p.41)

De acordo com Bourdieu, a influência do capital cultural se manifesta na relação entre o nível cultural da família e o desempenho escolar da criança. Assim, a proporção de "bons alunos" aumenta conforme a renda de seus familiares. As crianças provenientes de famílias mais ricas, além de possuírem hábitos e treinamentos que podem ser diretamente aplicados nas tarefas escolares, também têm um "savoir-faire" e um "bom gosto" que potencializam seu sucesso acadêmico. Nos diversos campos da cultura, o conhecimento dos estudantes é maior quanto mais alta é a sua origem social. Essa herança cultural é transmitida, como já mencionado, de forma osmótica e quase imperceptível, o que leva os membros das classes altas e cultas a acreditarem que esses conhecimentos são dons naturais, e não resultados de uma aprendizagem constante ao longo da vida.

A combinação de capital cultural e *ethos* define a conduta escolar, que, por sua vez, determina a diferenciação entre as crianças de diferentes classes sociais. Isso cria obstáculos cumulativos ao longo da trajetória escolar de uma criança, já que aquelas de classes populares e médias, com baixa taxa de êxito, precisam alcançar um desempenho muito su-

perior para obter o incentivo de suas famílias para continuar os estudos. Como Bourdieu afirma: "Em síntese, as cartas são jogadas muito cedo" (*Ibidem*, p. 52). O que se considera padrão, ou formalidade na prática pedagógica, é justamente a justificativa para ignorar as desigualdades existentes entre os alunos na instituição escolar. Os ideais iluministas de igualdade e universalidade são aplicáveis apenas aos estudantes provenientes de famílias mais abastadas, pois são eles que possuem a herança cultural necessária para que esses valores possam ser efetivamente praticados no âmbito escolar. O sistema de ensino, assim, transmite e exige uma cultura aristocrática do aluno, associada a um determinado conjunto de práticas, comportamentos e conhecimentos que são naturalmente cultivados nas classes altas. Isso implica que, para os alunos de classes populares ou médias, a escola não representa apenas um desafio acadêmico, mas também uma imposição cultural que muitas vezes é estranha à sua realidade, dificultando a verdadeira implementação de uma educação universal e igualitária. A educação formal, ao insistir na adoção de um padrão cultural específico, reforça as desigualdades, em vez de superá-las, perpetuando um ciclo de exclusão e marginalização dos estudantes que não se adequam a esse modelo.

> Os professores partem da hipótese de que existe, entre o ensinante e o ensinado, uma comunidade linguística de cultura, uma cumplicidade prévia nos valores, o que só ocorre quando o sistema escolar está lidando com seus próprios herdeiros. (*Ibidem*, p. 55)

É fundamental destacar a importância que Bourdieu atribui à linguagem nesse processo. Para o sociólogo, a linguagem é o aspecto mais intangível, mas também o mais poderoso, no que se refere à herança cultural. Através dela, o indivíduo adquire posturas mentais que estão profundamente ligadas aos valores que moldam sua experiência e suas atitudes. Essas atitudes, relacionadas ao uso da linguagem, preparam o aluno, em maior ou menor grau, para o jogo do campo escolar. O que está oculto nesse jogo é o significado que as classes eruditas atribuem ao que consideram ser a "boa cultura", aquela que a escola ensina e transmite. As exigências do sistema escolar, por sua vez, perpetuam o processo de reprodução das desigualdades sociais. Dessa forma, o sistema de ensino pode até se democratizar, aceitando cada vez mais alunos, mas todos devem ser portadores dessas disposições socialmente adquiridas. Ou seja, todos devem possuir o *habitus* exigido pela escola; caso contrário, há uma perda de qualidade ou "queda de nível" da instituição. Bourdieu também faz uma distinção entre três níveis de educandos: os alunos das classes altas já possuem esse aporte cultural, essa disposição interiorizada; os alunos das classes médias, por sua vez, têm o que Bourdieu chama de "boa vontade cultural", ou seja, ainda mantêm alguma perspectiva de sucesso escolar e, portanto, incentivos para aprender. Já os alunos das classes populares, que não se encaixam nesses padrões, acabam por desen-

volver uma atitude negativa em relação ao ensino. O que se autodenomina como neutro, como educação universal, nada mais é do que a institucionalização das desigualdades, cumprindo sua função de maneira mística, permitindo que a elite "nasça com o dom", enquanto as classes populares se aceitam em uma posição inferior, conferindo os destinos de ambas as classes. A escola que pressupõe ser libertadora é, na verdade, conservadora para os estudantes até então excluídos.

Em *A Miséria do Mundo*, publicado pela primeira vez em 1993, Bourdieu aponta que o processo de eliminação nas escolas democráticas e libertadoras não foi completamente superado; ele apenas foi adiado, fazendo com que aqueles que antes eram excluídos se tornassem "excluídos em potencial". Não há como garantir o acesso dos alunos das classes populares aos altos níveis do sistema escolar sem modificar o valor econômico e simbólico dos diplomas, sem que esses diplomas se tornem desvalorizados. Os primeiros a sofrerem com essa desvalorização são justamente esses alunos. Esse "acesso à desvalorização" a que estão sujeitos os coloca em uma posição ainda mais estigmatizante, pois, aparentemente, esses estudantes tiveram "sua chance", chegaram "quase lá", mas acabaram ficando à margem.

Em *A Escola Conservadora*, trabalho publicado em 1966, Bourdieu aborda o sucesso de alguns estudantes, mas destaca que o êxito excepcional de certos indivíduos apenas ajuda a legitimar a seleção escolar, reforçando a ideia mistificadora de que a escola é um espaço de libertação. Isso faz com que se acredite que o sucesso escolar é simplesmente uma questão de trabalho árduo e dom, desconsiderando as desigualdades estruturais que marcam o acesso e a permanência no sistema educacional.

A sociologia da experiência

Vimos, portanto, que na perspectiva de Bourdieu, a escola é interpretada como uma instituição que produz uma lógica e cultura comum, na medida em que induz a cristalização de papéis e posições sociais. Nessa seção, exploramos os contrapontos apresentados por François Dubet, um dos principais representantes da virada sociológica pós-bourdiesiana na sociologia francesa.

Dubet constrói uma teoria social – a chamada sociologia da experiência – que lida com os grandes desafios enfrentados pela escola contemporânea, a partir de um novo esquema teórico para abordar a dicotomia estrutura vs. ação. Sua obra *A Sociologia da Experiência* (1994) nos oferece um referencial teórico que interpela as noções de socialização, ação, instituições e o comum, permitindo uma compreensão mais ampla da realidade social. A grande contribuição de Dubet reside na forma como ele constrói uma teoria e um método sociológico que busca compreender e valorizar o sentido que os atores atribuem à própria realidade e, especialmente, à escola. A noção de experiência, por sua vez, não

propõe uma ruptura entre ator e sistema, mas encontra um meio de contemplar a agência, ainda considerando as estruturas e as lógicas de ação compartilhadas.

A primeira contribuição de Dubet para este trabalho é a defesa de que, no campo da sociologia da educação, é necessário estudar a escola a partir da experiência que os atores da comunidade escolar compartilham. Não cabe ao sociólogo tentar decifrar os códigos e os sentidos das ações que orientam o trabalho escolar, mas entender a percepção dos atores sobre a escola, a fim de compreender o cenário mais amplo e as lógicas de ação comuns que constroem o sentido da escola na prática. A partir desse movimento de escuta, é possível exercitar um rendimento analítico e construir hipóteses teóricas. Contudo, esse duplo movimento deve ser contemplado: a voz da comunidade escolar precisa ser ouvida. O trabalho do sociólogo, para Dubet, é duplo: compreender o sentido da ação a partir do ponto de vista do ator e entender esse "sentido" dentro de um modelo geral da organização da sociedade e das relações sociais (Dubet, 1994, p. 242).

Dubet, de certa forma, questiona a matriz fundamental da sociologia clássica, que afirma que o "ator individual é definido pela interiorização do social, e a ação é apenas a realização das normas de um conjunto social integrado em torno de princípios comuns aos atores e ao sistema" (*Ibidem*, p. 12). Para o autor, essa lógica, que coloca as noções de papel, valor, instituição, socialização, estratificação e função no centro da representação da sociedade, já não é mais suficiente para explicar a sociedade contemporânea, marcada pela multiplicidade das lógicas de ação e autonomia dos atores. Nesse sentido, a unidade entre ator e sistema, presente na sociologia clássica, sugeria que haveria uma coerência, assegurada pelo trabalho das instituições, entre o comportamento do ator e o sistema. Essa coerência, no entanto, está abalada, e, consequentemente, a capacidade de produção de coesão social também está comprometida.

A proposta de Dubet é uma transição do modelo clássico da sociologia para um novo modelo, baseado na noção de experiência, que permite o reconhecimento das múltiplas lógicas de ação e dos papéis diversos das instituições de socialização. Esse modelo também afirma uma teoria da ação que contempla a agência dos atores e sua capacidade crítica. Para Dubet, a socialização seria, portanto, a fusão dos códigos culturais compartilhados com a personalidade/autonomia dos indivíduos. Ao longo da vida, os atores entram em contato com vários pontos de vista, e a identidade é como um "jogo movediço das identificações sucessivas" (*Ibidem*, p. 16). A identidade social, nesse sentido, não é um estado acabado, mas um trabalho, uma construção.

A noção de experiência, em suma:

> forma-se no caso em que a representação 'clássica' da sociedade já não é adequada, no caso em que os atores são obrigados a gerir simultaneamente várias lógicas da ação que remetem para diversas lógicas do sistema social, que

> não é então 'um' sistema, mas a co-presença de sistemas estruturados por princípios autônomos (*Ibidem*, p. 94)

Já não procede mais a noção de instituição escolar como aparelho de socialização encarregado de transmitir uma cultura e distribuir qualificações, a escola já não é mais uma instituição:

> Se conceder a palavra instituição o sentido relativamente estrito que nós escolhemos, o de uma forte capacidade de integração funcional em torno de valores fulcrais, a escola deixará de ser uma instituição. Isso pode explicar o sentimento de crise que ela gera, mas não deve, por tal, o que se diga que a escola não funciona: simplesmente, ela já não funciona como uma instituição. (*Ibidem*, p. 174)

O conceito de coesão social, tradicionalmente abordado através da socialização nas instituições escolares, perdeu sua força na sociedade contemporânea devido à diversidade de lógicas de ação e experiências vividas pelos indivíduos. Na visão de Dubet, essa diversidade implica que os indivíduos não mais se conformam a um único sistema, mas são expostos a diferentes formas de agir e pensar, desafiando a ideia de uma socialização uniforme. A escola, que antes funcionava como um aparelho para transmitir normas e qualificações, agora convive com a multiplicidade de culturas e lógicas, o que enfraquece seu papel de unificação.

Como Dubet sugere, os indivíduos são agora desafiados a administrar a coexistência de sistemas com princípios autônomos, utilizando sua capacidade crítica para dar sentido à própria realidade. Isso implica que, embora a escola ainda produza uma cultura comum, essa cultura não é mais suficiente para garantir uma "comunicação" ou unidade plena na sociedade. A sociologia, então, deve se adaptar a essa complexidade e ser capaz de compreender como os indivíduos atribuem sentido à escola e como suas experiências moldam sua percepção do mundo.

Essa mudança reflete um modelo de sociedade mais plural, no qual as lógicas de ação são autônomas, e o ator, em sua experiência individual, pode refletir criticamente sobre seu comportamento. Dubet não nega a existência da relação entre ator e sistema, mas propõe que se reconheça a autonomia desses dois elementos, o que implica um modelo mais dinâmico e plural de causalidade.

Os novos desafios que a escola contemporânea produz não significam uma paralisação da ação da sociologia frente à uma "estrutura de reprodução irreversível". O autor demarca o fim de um modelo de organização dos sistemas escolares no qual a coesão social provinha da conformidade entre os atores e o sistema. Hoje, isso dá lugar a um modelo mais político, sucessível a disputas e negociações, a escola tampouco tem um monopólio

da educação cívica e social. Nesse sentido, o tema da escola aberta como um apelo ao papel integrador da escola, destacando o papel fundamental que a escola tem para a democracia e a sociedade, sendo as escolas mais eficazes, segundo Dubet, as que possuem maior "capacidade de construir uma norma comum e de garantir o mínimo de integração (...) Resta apenas gerir a dialética tensa da unidade de um conjunto educativo e da diversidade das lógicas." (*Ibidem*, p.180).

Em entrevista à Revista Brasileira de Educação (1997)[3], o sociólogo reflete sobre a sua experiência de um ano como professor de história e geografia em um colégio na periferia de Bourdeaux, na França. Dubet investiu grande esforço pesquisando os desafios e novas configurações da escola contemporânea francesa e resolveu incorporar o papel de professor da educação básica, contudo relata que abandonou o papel de sociólogo na segunda semana de trabalho, por acreditar que não é possível fazer pesquisa se colocando no lugar dos atores. Sobre o motivo de sua iniciativa, justifica que:

> A primeira é que nos meus encontros, coletivos ou individuais, com professores, eu tinha a impressão de que eles davam descrições exageradamente difíceis da relação pedagógica. Eles insistiam muito sobre as dificuldades da profissão, a impossibilidade de trabalhar, a queda de nível dos alunos etc. E eu me perguntava se não era um tipo de encenação um pouco dramática do seu trabalho. A segunda razão é que, durante uma intervenção sociológica com um grupo de professores, encontrei duas professoras com uma resistência muito grande ao tipo de análise que eu propunha. Elas deixaram o grupo. Uma delas escreveu uma carta em que me criticava particularmente por não ter lecionado, de ser um "intelectual", de ter uma imagem abstrata dos problemas. (1997, p.222)

De início, percebeu que os professores não têm uma percepção exagerada ou dramática, e a escola apresenta desafios e problemas internos, o autor diagnostica que a natureza da relação aluno/professor é, a priori, desregulada. Os alunos não estariam "naturalmente" dispostos a fazer o papel de aluno, precisam sempre serem seduzidos e apresentam constante resistência e hostilidade ao papel do professor. Os professores, por sua vez, também acabam por tratar os alunos como inimigos e acaba criando-se uma rede de hostilidade mútua entre alunos desinteressados e professores desmotivados. As principais dificuldades expostas pelo autor são a s*eleção* e a manutenção de uma ficção sobre os alunos, a *meritocracia*. A seleção opera de uma forma brutal pois é responsável pela reprodução das desigualdades[4] dentro de um sistema de ensino, onde é determinado os alunos que me-

3 SPOSITO, M. TEIXEIRA, A. Quando o sociólogo quer saber o que é ser professor: Entrevista com François Dubet. Universidade de São Paulo. Revista Brasileira de Educação. Mai/Jun/Jul/Ago 1997 Nº 5 Set/Out/Nov/Dez 1997 Nº 6.

4 Nesse ponto o autor concorda com Bourdieu (1996), mas define essa condição como um problema, e

recem investimento e podem ter uma trajetória bem-sucedida e os alunos que fracassam, marcadores de classe e raça muitas vezes são determinantes para esses indicadores. A meritocracia é o valor simbólico que institucionaliza essa seleção, de maneira que convence os alunos que eles são os únicos responsáveis pelo seu sucesso ou fracasso, e desresponsabiliza o sistema e as desigualdades externas nessa relação.

Deste modo, o autor propõe que:

> É preciso, portanto, rever a oferta escolar. Seria preciso rever os programas e as ambições de um modo que os alunos não sejam colocados de entrada em situações de fracasso. (...) Depois, seria preciso ver, no caso do colégio, o lugar da adolescência pois hoje em dia o colégio é definido por um tipo de guerra fria entre os adolescentes e a escola. (...) Haveria em termos de educação para a cidadania, coisas fundamentais a serem feitas, ou seja, verdadeiros contratos de vida comum entre os professores e os alunos, mas que suporiam obrigações para estes alunos, obviamente, mas também obrigações para os professores." (*Ibidem*, 1997)

Como vimos, Dubet enxerga uma crise das instituições socializadoras em um cenário de fragmentação das lógicas de ação, considerando essa premissa, como a escola assumiria seu papel de produção de cidadania, democracia e coesão? Na entrevista aqui mobilizada, o autor propõe um ambiente escolar pautado no equilibrio entre ordem e liberdade, na reciprocidade entre professor e aluno e nos principios comuns acordados entre os atores dentro de uma escola. Para isso, é preciso que o colégio "aceite que haja uma vida adolescente na escola e que não a considere como desvio."[5]

Dentro de uma perspectiva mais geral de sua teoria, o autor defende que é necessário estudar a escola a partir da experiência que os atores da comunidade escolar compartilham. Não cabe ao sociólogo tentar decifrar os códigos unitários e os sentidos das ações que orientam o trabalho escolar, mas entender a percepção dos atores a partir da escola, para compreender o cenário mais amplo e as lógicas de ação comuns que constroem o sentido da escola na prática. A partir desse movimento, é possível exercitar um rendimento analítico e construção de hipóteses de caráter teórico, mas o duplo movimento deve ser contemplado, a voz da comunidade escolar precisa ser ouvida. O trabalho do sociólogo, para o autor, é um trabalho duplo: de compreensão do sentido da ação a partir do ponto de vista do ator e de entendimento deste "sentido no quadro de um modelo geral da organização da sociedade, das relações sociais" (Dubet, 1994, p.242).

A contribuição de Dubet ajuda a elucidar ao fato que os novos desafios da

não um estado estabilizado da educação escolar.

5 Ibidem, 1997.

escola contemporânea não se trata de uma crise em si, mas sim o fim de uma lógica e de um modelo de organização dos sistemas escolares no qual a coesão social provinha da conformidade entre os atores e o sistema. Hoje, isso dá lugar a um modelo mais político, sucessível à disputas e negociações, inclusive ao que diz respeito à gestão da escola. A tradicional concepção estruturante do imaginário dos profissionais da educação (principalmente os franceses), que reclamam nostalgicamente de uma escola ideal perdida, sentem no discurso a perda de coerência entre os três planos: educação, socialização e seleção. Essa perda de coerência faz com que seja necessário assumir a escola seja o que as pessoas fazem dela, a depender muito de articulações, relações e a coordenação para uma gestão escolar que seja capaz de conciliar e articular expectativas e projetos. Essa proposta centraliza no aluno o sentido e o significado que o ator dá à escola como dimensão fundamental da dinâmica do sistema de ensino, demonstra uma possibilidade de pensar um novo projeto de educação centrado na figura do estudante como protagonista.

Considerações finais

Neste artigo, abordamos uma questão central da sociologia: a relação entre agência e estrutura, indivíduo e sociedade, igualdade e diversidade. A partir disso, exploramos as contribuições teóricas de Durkheim, Bourdieu e Dubet, com o objetivo de refletir sobre os desafios da educação escolar contemporânea.

A teoria de Durkheim, que vê a escola como a instituição fundamental na preparação das novas gerações, e a de Bourdieu, que reduz a escola a um mecanismo de reprodução das desigualdades, mostram-se, de certa forma, insuficientes para responder às complexidades do cenário educacional atual. Ambas as abordagens, embora essenciais para a compreensão histórica e estrutural da educação, não dão conta das novas dinâmicas que emergem nas interações cotidianas no interior da escola.

Por outro lado, a teoria da ação social de François Dubet, ao considerar a capacidade dos indivíduos de se apropriarem das normas e das estruturas, oferece uma perspectiva mais flexível e dinâmica para analisar a educação escolar. Sua abordagem, baseada na reflexividade e motivação dos sujeitos, abre caminho para uma atualização da sociologia da educação, capaz de lidar com a diversidade e a complexidade das relações que se estabelecem dentro da escola, especialmente no que se refere à interação entre alunos e profissionais da educação. Em um esforço parecido com o proposto nesse artigo, de colocar em diálogo a teoria social dos dois sociólogos franceses, a autora Deise Arenhart, no artigo *O que move a ação dos indivíduos? Um diálogo com Pierre Bourdieu e François Dubet* (2014) afirma que para Bourdieu, o sentido da escola está dado a priori e é, por essência desigual,

e Dubet, por sua vez, aposta que o sentido da escola é dado pelo ator, na medida em que este constrói sua experiência subjetiva. Também contribuindo nessa discussão, o *artigo Tensionamentos entre estrutura e ação na sociologia da educação contemporânea: uma leitura comparativa entre Pierre Bourdieu e François Dubet* (2018) de Thiago Delaíde da Silva e Rodrigo Marques Leistner sugerem que:

> a articulação entre o conceito de *habitus* (de Bourdieu) e a noção de experiência social (Dubet) permita elaborações teóricas mais amplas que ultrapassem as percepções das relações de poder e reprodução das desigualdades nos espaços escolares, possibilitando análises que liguem tais realidades junto à experiência da deliberação e reflexão crítica por parte dos atores sociais mediante um modelo político de educação. (p.1371)

Em suma, a sociologia da experiência de Dubet nos permite repensar o lugar do aluno no contexto educacional contemporâneo. O estudante não é mais visto como um mero receptáculo de normas e condutas, como defendido por Durkheim, mas como um ator social autônomo, capaz de dar sentido às suas práticas e de articular diferentes lógicas de ação. Este deslocamento de perspectiva pode representar uma transformação importante na maneira como concebemos a escola, colocando o aluno no centro do processo educativo, não apenas como receptor, mas como participante ativo e protagonista de sua própria formação.

Recebido em 17 de junho de 2024.
Aprovado para publicação em 20 de novembro de 2024.

Referências

BOURDIEU, Pierre**. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e a à cultura.** In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Denice Barbara (orgs.). Escritos de Educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 25-48.

BOURDIEU, Pierre; CHAMPAGNE, Patrick. **A miséria do mundo**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

DANDURAND, P., OLLIVER, E. **Os paradigmas perdidos – ensaio sobre a Sociologia da Educação e seu objeto.** Teoria e Educação, nº 3, 1991, p. 120-142.

DUBET, François. **Sociologia da Experiência**. Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 1895; tradução Paulo Neves; - 3a ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LALLEMENT, Michel. **História das ideias sociológicas**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOGUEIRA, Cláudio Marques Martins; NOGUEIRA, Maria Alice. **A Sociologia da Educação de Pierre Bourdieu: limites e contribuições**. Educação & Sociedade, Campinas, v. XXIII, n. 78, p. 13-32, abr. 2002.

SPOSITO, M. TEIXEIRA, A. **Quando o sociólogo quer saber o que é ser professor: Entrevista com François Dubet.** Universidade de São Paulo. Revista Brasileira de Educação. Mai/Jun/Jul/Ago 1997 Nº 5 Set/Out/Nov/Dez 1997 Nº 6.

ARENHART, D. O que move a ação dos indivíduos? Um diálogo com Pierre Bourdieu e François Dubet. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v.16, n.33, p. 335-348, Jul./Dez. 2014.

SILVA, Thiago Delaíde da; LEISTNER, Rodrigo Marques. Tensionamentos entre estrutura e ação na sociologia da educação contemporânea: uma leitura comparativa entre Pierre Bourdieu e François Dubet. **Rev. Diálogo Educ.**, Curitiba, v. 18, n. 59, p. 1371-1399, out. 2018 . Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-416X2018000401371&lng=pt&nrm=iso>

INTRODUÇÃO AO ESTADO NO PENSAMENTO MARXIANO E MARXISTA

Introduction to the State in Marxian and Marxist Thought

Thulio Silva de Moraes

Mestrando em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Resumo

A compreensão do Estado consiste em parte essencial das análises que visam explicitar as contradições inerentes da sociedade burguesa e do modo de produção capitalista. Diante disso, este artigo objetiva apresentar um estudo introdutório da concepção de Estado no pensamento marxiano e marxista, constituindo uma leitura alicerçada no método materialista histórico-dialético. Dessa maneira, tornou-se possível explicitar o fato de que o Estado emerge como resultado direto da divisão da sociedade em classes, representando uma entidade que atua, sempre, em favor dos interesses da classe política e economicamente dominante. É nesse sentido que o Estado atua viabilizando a dominação do proletariado pela burguesia. Tal atuação sinaliza que a superação da dominação, exploração e opressão de classe, assim como do capitalismo e da sociedade burguesa, depende da ação revolucionária do proletariado, que contém o potencial de findar com a divisão de classes na sociedade, o que significaria, também, o fim do próprio Estado.

Palavras-chave: capitalismo; Estado; marxiano; marxista

Abstract

Understanding the State is an essential part of the analysis that aim to explain the inherent contradictions of bourgeois society and the capitalist mode of production. Thus, this article aims to present an introductory study of the conception of the State in Marxian and Marxist thought, constituting a reading based on the historical-dialectical materialist method. That way, it became possible to explain that the State emerges as a direct result of class division in society, representing an entity that always acts in favor of the interests of the politically and economically ruling class. Therefore, the State acts to enable the domination of the proletariat by the bourgeoisie. Such action signals that overcoming class domination, exploitation and oppression, as well as capitalism and bourgeois society, depends on the revolutionary action of the proletariat, which has the potential to end class division in society, which would also mean the end of the State itself.

Keywords: capitalism; State; marxian; marxist

Introdução

No presente artigo, objetivo a realização de uma abordagem introdutória da concepção de Estado por intermédio do pensamento marxiano e marxista[1], de modo a viabilizar a análise crítica a respeito da constituição e do modo de operação do Estado na sociedade burguesa, que é marcada pela dominação e exploração de classe indispensável na manutenção do modo de produção capitalista.

Com base no referido objetivo, realizei uma leitura que, fundamentada no método materialista histórico-dialético, se apoiou na revisão bibliográfica que viabilizou a reunião de obras de autores/as que dialogam com, ou debatem e versam sobre, a teoria política marxiana. Posto isso, destacou-se como principal referencial teórico, dentre todo o conteúdo textual reunido, a memorável produção intelectual de Karl Marx e Friedrich Engels (2017), materializada no *Manifesto do Partido Comunista*.

Diante o exposto, o artigo se encontra dividido em três partes. Na primeira, apresento o surgimento do Estado político moderno[2] e algumas de suas características gerais, de modo que expõe sua origem intrinsecamente conectada à divisão da sociedade em classes. Esse fato auxilia na compreensão de que o poder estatal se encontra posicionado, sempre, em favor da classe econômica e politicamente dominante. Na sociedade burguesa, tal classe é constituída pela burguesia.

A segunda parte versa sobre a articulação do Estado com a luta de classes, demonstrando como o Estado, desde o seu surgimento, encontra-se ligado aos conflitos de classe presentes na sociedade civil, sendo demandado a atuar no controle destes antagonismos,

1 "O uso da expressão "marxista" no presente texto segue diversos outros autores que a utilizam para identificar as diversas vertentes de contribuições teóricas, políticas e acadêmicas que têm no pensamento de Marx sua principal referência e apoio, mas de forma a diferenciá-la das ideias e reflexões "marxianas", ou seja, aquelas elaboradas pelo próprio Karl Marx" (Gomes, 2023, p. 22).

2 Neste artigo, optou-se pela utilização do termo "Estado político moderno" para abordar a forma Estado no modo de produção capitalista. Essa utilização apoia-se nas contribuições de Gomes (2023), que explicita como Marx irá se referir ao modo como o Estado lança mão dos sistemas judiciários e penitenciários, assim como do exército e das forças policiais, para realizar a reprodução, por intermédio do uso legitimado da violência, das relações de poder, dominação e exploração de uma classe sobre outra. Assim, entendendo que na sociedade de classes a política encontra-se vinculada à violência, Marx explicita o fato de que, na sociedade capitalista, o "Estado político" viabiliza a dominação da classe trabalhadora pela classe burguesa, de modo a possuir centralidade na reprodução das relações conflituosas e antagônicas entre capital e trabalho. Com isso, reconhece-se que o "Estado político" e o "Estado moderno" se expressam um no outro, visto que ambos são caracterizados por viabilizar a coerção e o domínio de uma classe sobre outra. Contudo, pretende-se respeitar a utilização do termo "Estado moderno" pelos autores que compõem o presente artigo, partindo da compreensão de que tais utilizações não desconsideram, e sim complementam, as colocações de Marx a respeito do "Estado político".

como meio de manter a ordem estabelecida na sociedade. No caso da sociedade burguesa, a manutenção da ordem se traduz em salvaguardar a prerrogativa da classe burguesa de dominar, explorar e oprimir a classe trabalhadora.

Na terceira parte, explano o modo como, na teoria política marxiana, o longo processo revolucionário de transição do capitalismo para o comunismo, marcado pela tomada do poder político e econômico pelo proletariado, resultaria na dissolução da dominação e divisão de classes na sociedade, e das próprias classes como um todo. A supressão das classes tornaria o Estado em algo fundamentalmente obsoleto, e, assim, este não tardaria a desaparecer, junto com os sistemas de dominação, exploração e opressão de classe que estruturam a sociedade burguesa.

A burguesia e o surgimento do Estado político moderno

No momento em que se propõe a análise do Estado, por intermédio do pensamento marxiano e marxista, é difícil não lembrar de uma das passagens mais conhecidas do *Manifesto do Partido Comunista*, na qual Marx e Engels (2017, p. 17) asseveram: "O moderno poder de Estado não é senão um comitê para administrar os negócios comuns da classe burguesa". Essa pequena frase, de enorme potencial incendiário, suscitou a seguinte reflexão: se o Estado é o comitê da burguesia, então a análise do Estado necessariamente pressupõe certo entendimento da classe burguesa. Assim, para que se possa abordar propriamente o assunto do Estado, torna-se propício debater, brevemente, a burguesia.

A burguesia, em suma, é a classe composta pelas pessoas que detém os meios de produção[3] como propriedade privada. A classe burguesa é caracterizada como a classe social que se constitui durante o regime do feudalismo e da monarquia absoluta. Ao desenvolver-se como classe, a burguesia foi capaz de derrubar o feudalismo e a monarquia, ocasionando o processo de transformação social que findou com a sociedade feudal e introduziu a sociedade burguesa. Dessa maneira, a burguesia é a classe que, consistindo inicialmente de comerciantes, foi capaz de ascender socialmente com a queda do feudalismo (Marx, 1976).

3 Marx (2017) explica os meios de produção como os objetos e meios de trabalho. Ainda conforme o autor: "Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com seu meio natural constituem objetos de trabalho, fornecidos pela natureza. Assim, os peixes que se pescam, que são tirados do seu elemento, a água; a madeira derrubada na floresta virgem; o minério arrancado dos filões. Se o objeto de trabalho é, por assim dizer, filtrado através de trabalho anterior, chamamo-lo de matéria-prima"; "O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador insere entre si mesmo e o objeto de trabalho e lhe serve para dirigir sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas, para fazê-las atuarem como forças sobre outras coisas, de acordo com o fim que tem em mira" (Marx, 2017, p. 212-213).

Para além do exposto, Marx e Engels (2017) expõem que a classe burguesa é o produto de um processo extenso de desenvolvimento, ancorado em diversas revoluções nos meios de produção e de troca. Assim, como classe proprietária dos meios de produção, a burguesia pôde garantir as condições de sua existência ao continuar a revolucionar constantemente os instrumentos de produção, ocasionando, com isso, a revolução das relações de produção[4], e por meio dessas, a revolução de todo o conjunto das relações sociais.

A partir destas revoluções, a burguesia foi capaz de centralizar os meios de produção e concentrar as propriedades – a exemplo de áreas rurais, outrora comunais – de forma privada, impedindo, assim, a dispersão de ambos. Esses processos de centralização e concentração também tiveram o efeito de aglomerar as populações nas cidades, visto que grande parte das antigas terras comunais tornaram-se propriedade privada da burguesia através dos violentos movimentos de cercamento dos campos, que já ocorriam na Inglaterra do século XV (Marx, 2017). Com isso, os antigos camponeses foram impelidos a buscar formas de garantir a subsistência nas cidades que se formavam.

Posto isso, Marx e Engels (2017, p. 20) afirmam que "A burguesia sujeitou o campo ao domínio da cidade", de modo a dar início ao processo que transformou massas de camponeses em trabalhadores assalariados. Por consequência deste processo, esses trabalhadores, anteriormente camponeses, passam a compor o proletariado. Complementarmente, os autores apontam a formação do proletariado como elemento fundamental que possibilita o desenvolvimento da classe burguesa e do capital, ao dissertarem:

> À medida que a burguesia, isto é, o capital, se desenvolve, também se desenvolve o proletariado, a moderna classe dos trabalhadores, a classe que só subsiste na medida em que encontra trabalho, e só encontra trabalho na medida em que seu trabalho aumenta o capital (Marx; Engels, 2017, p. 23).

Entende-se, por conseguinte, que a necessidade de transformar camponeses em proletários, assim como de privatizar e concentrar meios de produção e propriedades, parte do ponto de que a burguesia precisa da propriedade privada para poder explorar o trabalho assalariado. A exploração do trabalho assalariado, por sua vez, é a condição de existência da classe burguesa, que necessita da acumulação privada da riqueza socialmente produzida. Sem o trabalho assalariado, a acumulação do capital não poderia ocorrer.

Assim, a aglomeração do proletariado nas cidades foi essencial para a acumulação capitalista, pois a falta de acesso à propriedade e aos meios de produção fez com que os

4 "As relações de produção são constituídas pela propriedade econômica das forças produtivas. No capitalismo, a mais fundamental dessas relações é a propriedade que a burguesia tem dos meios de produção, ao passo que o proletariado possui apenas a sua força de trabalho" (Bottomore, 1988, p. 255).

trabalhadores estivessem sujeitos a exploração de suas forças de trabalho[5], perpetrada pela burguesia. Esta sujeição, propositalmente, viabilizou a dominação econômica da classe trabalhadora pela classe burguesa (Marx, 2017; Marx; Engels, 2017).

Os supracitados processos de aglomeração da população, e de privatização, centralização e concentração das propriedades e dos meios de produção, que viabilizaram a exploração do trabalho e a dominação de classe, tiveram como sua consequência a centralização do poder político pela burguesia. Esta centralização consistiu em um movimento em que:

> Províncias independentes, quase que somente aliadas, com interesses, leis, governos e sistemas tarifários separados, foram reunidas em uma só nação, com *um* só governo, *um* código de leis, *um* só interesse nacional de classe, *uma* só fronteira alfandegária (Marx; Engels, 2017, p. 21, grifos do autor).

Diante disso, a centralização do poder político possibilitou que a classe burguesa exercesse seu domínio, econômico e político, sobre vastos territórios. Com isso, percebeu-se a necessidade de criar uma entidade que pudesse ser capaz de viabilizar o contínuo domínio da burguesia, ao mesmo tempo em que maneja a relação antagônica e conflituosa existente entre a classe trabalhadora e a classe burguesa em determinado território. Essa entidade constitui o Estado político moderno, e o seu caráter de classe – que já era perceptível no Estado antigo e no Estado feudal – é abordado por Engels (2020, p. 211), que escreve:

> Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra geral, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converte também em classe politicamente dominante e adquire novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida. Assim, o Estado antigo foi, sobretudo, o Estado dos senhores de escravos para manter os escravos subjugados; o Estado feudal foi o órgão de que se valeu a nobreza para manter a sujeição dos servos e camponeses dependentes; e o moderno Estado representativo é o instrumento de que se serve o capital para explorar o trabalho assalariado.

---

5 "Força de trabalho é a capacidade de realizar trabalho útil que aumenta o valor das mercadorias. É a força de trabalho que os operários vendem aos capitalistas em troca de um salário em dinheiro. A *força de trabalho* deve ser diferenciada do *trabalho*, que é o próprio exercício efetivo da capacidade produtiva humana de alterar o valor de uso das mercadorias e de acrescentar-lhes valor. Os produtos do trabalho podem ser comprados e vendidos como mercadorias. É impossível, porém, dar um sentido exato à ideia de compra e venda do próprio trabalho enquanto atividade produtiva. O produtor que não pode vender o seu produto de trabalho deve vender a sua capacidade de trabalhar, comprometendo-se a exercer o trabalho no interesse e sob a direção do comprador, em troca de uma soma de dinheiro, ou seja, do salário (Bottomore, 1988, p. 253, grifo do autor).

Assim, surge o Estado político moderno, com o implícito papel de não só legitimar a privatização das propriedades, dos meios de produção e de garantir a acumulação privada da riqueza socialmente produzida, mas também de perpetuar a divisão da sociedade em classes antagônicas, viabilizando o domínio e a exploração da classe trabalhadora pela classe burguesa, e possuindo papel central na reprodução do status quo na sociedade capitalista. Em vista disso, Marx (2011a; 2011b) declara que o Estado serve aos interesses de classe da burguesia, constituindo um poder público, nacional, do próprio capital sobre o trabalho.

Com isso, se torna evidente o motivo de Mandel (1977) se referir ao Estado moderno como um Estado burguês, de classe. O autor, apoiado na teoria política marxiana, reconhece que sob o modo de produção capitalista o poder estatal visa sempre, em primeira instância, resguardar os interesses de classe da burguesia. Não por coincidência, a classe burguesa realiza contribuições monetárias substanciais aos cofres do Estado, com o intuito de que este, suas leis e suas instituições continuem a atuar sempre em seu benefício.

Nessa esteira, Mandel (1982, p. 333-334) desenvolve a exposição do caráter de classe do Estado moderno ao especificar suas principais funções, que podem ser classificadas em três:

> 1) criar as condições gerais de produção que não podem ser asseguradas pelas atividades privadas dos membros da classe dominante;
> 2) reprimir qualquer ameaça das classes dominadas ou de frações particulares das classes dominantes ao modo de produção corrente através do Exército, da polícia, do sistema judiciário e penitenciário;
> 3) integrar as classes dominadas, garantir que a ideologia da sociedade continue sendo a da classe dominante e, em consequência, que as classes exploradas aceitem sua própria exploração sem o exercício direto da repressão contra elas (porque acreditam que isso é inevitável, ou que é "dos males o menor", ou a "vontade suprema", ou porque nem percebem a exploração).

Dessarte, ao explicitar as funções do Estado, o autor sinaliza que as funções de repressão e de integração de classe compõem mecanismos que são distintos, mas que se encontram articulados, visto que a dominação de classe não pode ser baseada somente na repressão, pois isso representaria o risco do Estado se encontrar em uma "[...] condição insustentável de guerra civil permanente" (Mandel, 1982, p. 334). Assim, a função de integração de classe se mostra fundamental para que a dominação da burguesia sobre o proletariado possa se realizar para além da repressão, baseando-se nas diferentes práticas superestruturais[6] que constituem mecanismos ideológicos, políticos e jurídicos de inte-

6 Harnecker e Uribe (2020), buscando definir, resumidamente, superestrutura e infraestrutura de acordo

gração de classe. Nesse sentido, Mandel (1982, p. 334) elabora a questão dos mecanismos de integração de classe nas diferentes sociedades, ao elucidar que:

> Nos diferentes modos de produção ou formações sócio-econômicas concretas, a função integradora é exercida principalmente pelas diferentes ideologias: magia e ritual, filosofia e moral, lei e política, embora em certa medida cada uma dessas diferentes práticas superestruturais desempenhe esse papel em toda sociedade de classes. A reprodução e a evolução dessas funções integradoras efetivam-se pela instrução: pela educação, pela cultura e pelos meios de comunicação – mas sobretudo pelas categorias de pensamento[7] peculiares à estrutura de classe de uma sociedade.

Tratando-se da função do Estado de criar condições gerais de produção, o autor explana que essa difere das outras duas, pelo fato de expressar uma mediação direta entre infraestrutura e superestrutura, ao se relacionar com a esfera da produção. Assim, essa função consiste no papel do Estado de:

> [...] assegurar os pré-requisitos *gerais e técnicos* do processo de produção efetivo (meios de transporte ou de comunicação, serviço postal etc.); providenciar os pré-requisitos *gerais e sociais* do mesmo processo de produção (como, por exemplo, sob o capitalismo, lei e ordem estáveis, um mercado nacional e um Estado territorial, um sistema monetário); e a reprodução contínua daquelas formas de trabalho intelectual que são indispensáveis à produção econômica, embora elas mesmas não façam parte do processo de trabalho imediato [...] (Mandel, 1982, p. 334, grifo do autor).

Assim, evidencia-se que as suprarreferidas funções do Estado expressam, de forma nítida, seu caráter de classe, representado no modo como o conjunto de suas funções são, em essência, direcionadas para beneficiar a classe dominante – a burguesia –, garantindo as condições gerais, técnicas e sociais de produção que possibilitam a exploração do trabalho e a acumulação privada da riqueza socialmente produzida. Por conseguinte, verifica-se que essas funções viabilizam o controle das classes dominadas/exploradas – a exemplo do

---

com o pensamento marxiano, explicitam o fato de que as sociedades constituem organizações complexas que existem em dois níveis: um nível econômico e um nível jurídico-político-ideológico. Neste sentido, a superestrutura compõe o nível formado por elementos jurídico-políticos (Estado, direito, leis etc.) e ideológicos (ideias, costumes sociais, moral etc.), enquanto a infraestrutura compõe o nível econômico (relações de produção). Partindo destas definições, as autoras expõem que a infraestrutura determina a superestrutura da sociedade. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/harnecker/1976/explorados/07.htm. Acesso em: 05 jun. 2024.

7 Ainda segundo Mandel (1982, p. 334): "No caso das sociedades baseadas sobre o modo de produção capitalista, o que prevalece é sobretudo a lei do fetichismo das mercadorias, descoberta por Marx, através da qual as relações sociais entre os homens assumem a aparência de relações entre coisas".

proletariado –, por intermédio dos mecanismos de coerção e/ou de integração de classe.

Engels (2020), ao discorrer sobre a função estatal de controle das classes dominadas/exploradas, descreve dois traços característicos do Estado moderno, que compõem tal função. O primeiro é o agrupamento da população, formada por cidadãos – ou súditos – do Estado, de acordo com uma divisão territorial. Este traço foi aludido anteriormente, aparecendo no processo de centralização do poder político realizado pela burguesia. O segundo traço é a instituição de uma força pública, que, separada da massa do povo, não mais se identifica com o povo em armas (Engels, 2020). A necessidade do Estado possuir uma força pública, de caráter especial, se encontra relacionada com o seu surgimento, que, por sua vez, está inerentemente vinculado à divisão da sociedade em classes.

A divisão da sociedade em classes, que constitui produto direto da divisão social do trabalho[8], não permite que a população do Estado se organize, em armas, de forma espontânea, visto que tal espontaneidade entraria em conflito com a existência do antagonismo entre as classes (Engels, 2020). Assim, Mandel (1977) aponta que a divisão da sociedade em classes é diretamente responsável pela criação da referida força pública. O autor explicita que certas funções sociais, a exemplo do exercício das armas ou da administração da justiça, eram, anteriormente ao surgimento do Estado, exercidas coletivamente pelo

8 Marx (2017, p. 64), objetivando explicar a divisão social do trabalho, discorre que: "No conjunto formado pelos valores de uso diferentes ou pelas mercadorias materialmente distintas, manifesta-se um conjunto correspondente dos trabalhos úteis diversos – classificáveis por ordem, gênero, espécie, subespécie e variedade –, a divisão social do trabalho. Ela é condição para que exista a produção de mercadorias, embora, reciprocamente, a produção de mercadorias não seja condição necessária para a existência da divisão social do trabalho. Na velha comunidade indiana, há a divisão social do trabalho, sem que os produtos se convertam em mercadorias". Diante dessa explicação, Engels (2020) auxilia no entendimento da relação direta da divisão social do trabalho com a divisão da sociedade em classes, ao comentar que a primeira grande divisão social do trabalho ocorre no momento em que determinadas tribos da antiguidade – identificadas pelo autor como pertencentes ao território da Ásia – começam a domesticar animais e a criá-los em cativeiro, fazendo com que não fosse mais necessário, pelo menos com a mesma frequência de antes, que as tribos fossem à caça para obter carne, leite, peles etc. Assim, a domesticação de animais possibilitou que as tribos dispusessem de quantidades excedentes de víveres e de artigos, que poderiam ser trocados com outras tribos, ocasionando o desenvolvimento das relações de troca e das forças produtivas das tribos que produziam e trocavam excedentes. A partir disso, o autor relata que: "O desenvolvimento de todos os ramos da produção – criação de gado, agricultura, ofícios manuais domésticos – tornou a força de trabalho do homem capaz de produzir mais do que o necessário para a sua manutenção. Ao mesmo tempo, aumentou a soma de trabalho diário correspondente a cada membro da gens, da comunidade doméstica ou da família isolada. Passou a ser conveniente conseguir mais força de trabalho, o que se logrou através da guerra: os prisioneiros foram transformados em escravos. Dadas as condições históricas gerais de então, a primeira grande divisão do trabalho, ao aumentar a produtividade deste e, por conseguinte, a riqueza, e ao estender o campo da atividade produtora, tinha que trazer consigo – necessariamente – a escravidão. Da primeira grande divisão social do trabalho nasceu a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores e explorados" (Engels, 2020, p. 196-197).

conjunto da sociedade. Contudo, o surgimento das classes sociais fez com que essas funções passassem a ser reservadas para uma minoria, que as exerce de forma especial. Essa reserva faz com que tais funções sejam reconhecidas como funções especiais de Estado.

Ante o exposto, a supracitada função das armas, na forma de uma força pública do Estado que atua na defesa do território contra ameaças externas, deixou de ser exercida pelo conjunto da sociedade, saindo da coletividade. Ao transformar-se nas Forças Armadas, esta função passou a ser comandada exclusivamente pelo Estado, ainda que continue sendo exercida por membros da sociedade. E, para os cidadãos do território, Engels (2020) destaca que a força pública do Estado existe em forma de polícia. O autor, ao abordar a constituição do Estado ateniense[9], explica como o Estado não poderia existir sem que também existisse uma força de polícia. No entanto, essa função, em seu início, se distinguia do exército popular por se tratar de uma força pública composta por pessoas escravizadas, sendo assim uma função socialmente desprezada em Atenas.

O referido desprezo, entretanto, nada impedia que a polícia realizasse o trabalho que justificava sua criação, que consistia em manter a ordem estabelecida, através do controle dos conflitos de classe, no interior do território do Estado[10]. Esta ordem, vale lembrar, consiste em garantir que a classe dominante possua a prerrogativa de dominar, explorar e oprimir as classes dominadas. Em outras palavras, manter a ordem na sociedade burguesa traduz-se na reprodução da dominação da burguesia sobre o proletariado, do capital sobre o trabalho. Segundo Engels (2020), todo Estado, com o intuito de manter a ordem no território, precisa de uma força de polícia, que será formada por homens armados e, também, por cárceres e por diversas outras instituições coercitivas. Carnoy (1988, p. 78) complementa esta afirmação, ao pontuar que "[...] o principal meio de expressão do Estado é o poder coercitivo institucionalizado".

Percebe-se, diante do exposto, que a força pública comandada pelo Estado apresen-

9 A importância de abordar o Estado ateniense para obter maior compreensão da constituição do Estado político moderno é expressa por Engels (2020, p. 132), que escreve: "Em nenhuma parte melhor do que na antiga Atenas podemos observar como o Estado se desenvolveu, pelo menos na primeira fase da sua evolução, com a transformação e substituição parciais dos órgãos da constituição gentílica pela introdução de novos órgãos e a completa instauração das autoridades com poderes realmente governamentais – quando uma "força pública" armada, a serviço dessas autoridades (e que, por conseguinte, podia ser dirigida contra o povo), usurpou o lugar do verdadeiro "povo em armas", que havia organizado sua autodefesa nas gens, nas fratrias e nas tribos".

10 Embora a função de manter a ordem estabelecida no interior do território do Estado seja considerada uma função particular da força de polícia, é importante destacar que, em momentos de intensificação dos conflitos entre as classes, o exército também pode ser utilizado para que a manutenção da ordem seja garantida. Como exemplo desse fato, Marx (2011a) menciona a utilização do exército de Paris pelo poder estatal, com o intuito de suprimir a insurgência popular que se desenvolveu na cidade em 1871, e que constituiu a Comuna de Paris.

ta dupla função: proteger o território de ameaças externas e manter a ordem no âmbito interno. Essas funções podem ser realizadas por conta da prerrogativa do uso exclusivo e legitimado da força pública – manifestada em poder coercitivo – pelo Estado, que pode ser direcionada contra sua própria população. Em vista disso, pode-se dizer que o Estado "[...] pressupõe um poder público especial, distinto do conjunto dos cidadãos que o compõem" (Engels, 2020, p. 116).

A condição de poder público, que estrutura o Estado, é utilizada pela classe economicamente dominante na sociedade capitalista, a burguesia, de modo a garantir que sua dominação sobre a classe trabalhadora, para além de econômica, também seja uma dominação política. Nessa lógica, Carnoy (1988, p. 67) contribui na apreensão das elaborações de Marx a respeito do Estado, que o identifica como elemento central na perpetuação da dominação de classe na sociedade capitalista, ao escrever que:

> Uma vez que ele chegou a sua formulação da sociedade capitalista como uma sociedade de classes, dominada pela burguesia, seguiu-se necessariamente a sua visão de que o Estado é a expressão política dessa dominação. Na verdade, o Estado é um instrumento essencial de dominação de classes na sociedade capitalista. Ele não está acima dos conflitos de classes mas profundamente envolvido neles. Sua intervenção no conflito é vital e se condiciona ao caráter essencial do Estado como meio da dominação de classe.

Desta maneira, se torna evidente como o Estado, ao atuar no manejo dos conflitos sociais na sociedade capitalista, o faz em favor da classe política e economicamente dominante, de modo a reproduzir tal dominação, o que, por consequência, também viabiliza a reprodução da estrutura de classes na sociedade. É nesse sentido que Gomes (2023) sinaliza que a teoria política marxiana, ao compreender as funções do Estado, reconhece como parte dessas funções a priorização dos interesses privados da classe dominante, em detrimento do interesse público geral. Assim, o autor explicita que constitui regra no Estado político moderno o atendimento dos interesses privados da burguesia, em detrimento dos interesses comuns da classe trabalhadora. E, ainda sob essa perspectiva, Marx (2011b) ressalta que o Estado jaz sobre a contradição entre os interesses privados e os interesses gerais.

Diante disso, torna-se necessário pontuar que a supracitada reprodução da estrutura de classes é realizada pelo Estado político moderno por intermédio da utilização dos mecanismos de integração de classe, anteriormente mencionados, em conjunto com a utilização da força de polícia, do exército e dos sistemas judiciário e penitenciário, que compõem o aparelho repressivo/coercitivo do Estado. Este aparelho visa manter a ordem, no território, ao controlar os conflitos de classe na sociedade, que sob o modo de produção capitalista se expressam na relação antagônica existente entre capital e trabalho (Mandel,

1982; Marx, 2011a; Marx, 2017). Estes conflitos e antagonismos, entre a classe burguesa e a classe trabalhadora, se expressam na luta de classes, que nitidamente não envolve apenas a sociedade civil, mas também o próprio Estado.

A relação intrínseca do Estado com a luta de classes

Para iniciar a abordagem da articulação do Estado político moderno com a luta de classes, torna-se propício retornarmos ao *Manifesto*. Na referida obra, Marx e Engels (2017) asseveram que a história escrita de todas as sociedades é a história da luta de classes, sendo esta a luta de classes antagônicas que se encontram em constante conflito e oposição uma contra a outra. Essa luta ocorre, em essência, entre uma classe opressora e uma classe oprimida. Ainda conforme os autores, observa-se que este antagonismo de classe atravessa as diferentes formações sociais, aparecendo no decorrer da história como a relação antagônica entre: o homem livre e o escravizado; o patrício e o plebeu; o senhor e o servo; o mestre de corporação e o jornaleiro.

Diante disso, a sociedade burguesa moderna, sociedade do capital, organiza novas classes, com novas condições de exploração e opressão, de modo a simplificar os antagonismos de classe. Assim, durante seu estabelecimento, a sociedade burguesa se dividiu, progressivamente, entre a burguesia e o proletariado, que constituem as duas classes fundamentais no modo de produção capitalista, e que se enfrentam de forma direta e constante (Marx; Engels, 2017).

Dessa forma, pode-se concluir que a luta de classes se trata de uma realidade material e histórica, que se faz presente desde o momento em que a divisão social do trabalho suscitou a divisão da sociedade em classes. Com isso, torna-se oportuno pontuar que a luta de classes se expressa materialmente como luta política no decorrer da história (Marx; Engels, 2017; Engels, 2020).

A necessidade de situar o fato da luta de classes expressar-se como luta política parte do pressuposto de que, feita esta colocação, é retirada a possibilidade de se compreender, equivocadamente, o Estado como algo apartado ou externo ao conflito antagônico existente entre as classes, assim como de interpretar a luta de classes como pertencente apenas ao âmbito da sociedade civil. Gruppi (2001) explica que esse equívoco pode ocorrer porque o Estado, no pensamento liberal-burguês, é entendido como a sociedade política, separada – por meio de uma separação formal, não real – da sociedade civil, que é apreendida como o conjunto das relações econômicas.

Essa separação é, inicialmente, formulada por John Locke, que concebe a distinção entre a sociedade política, que representa o âmbito público, e a sociedade civil, representando o privado. Nessa linha de raciocínio a separação é justificada, pois a sociedade política e a sociedade civil seguem leis e normas diferentes, uma vez que na sociedade

burguesa moderna a propriedade – que Locke defende como direito natural e fundamental de todo indivíduo – é transmitida como herança na sociedade civil, enquanto o poder político não se transmite dessa maneira, devendo ser adquirido por meios democráticos. Locke contrasta essa realidade com a da Idade Média, na qual a herança transmitia tanto a propriedade quanto o poder político. Assim, a separação entre a sociedade política e a sociedade civil impede que o Estado – ao ser engendrado por intermédio de um contrato social, que pode ser feito e desfeito como qualquer contrato – interfira nos direitos de propriedade que existem no âmbito privado, e que denotam a liberdade, política e econômica, dos indivíduos. Nessa concepção, alicerçada pela ideologia burguesa, o Estado deve atuar, principalmente, na garantia e na proteção do livre exercício da propriedade (Gruppi, 2001).

Seguindo nos passos de Locke, Immanuel Kant parte da suposição liberal-burguesa que separa o Estado da sociedade civil, e que reconhece a propriedade como um direito natural – e eterno – dos indivíduos. Entretanto, Kant especifica uma diferenciação existente entre indivíduos que possuem e que não possuem propriedade, na qual os proprietários são considerados cidadãos independentes, e os não proprietários são considerados dependentes. Nessa distinção, apenas os cidadãos independentes podem exprimir opiniões políticas e ter poder decisório sobre as políticas de Estado. Portanto, os direitos políticos são direitos exclusivos dos proprietários, enquanto os não proprietários não podem ter direito de voto e nem disputar eleições. Em vista disso, constata-se a importância da propriedade na ideologia burguesa que fundamenta o pensamento liberal, uma vez que a distinção entre proprietários e não-proprietários é a base do liberalismo, que, através dessa distinção, determina uma conexão intrínseca entre propriedade – que, em essência, significa a propriedade da terra – e liberdade (Gruppi, 2001).

Observa-se, desse modo, a nitidez da separação que é estabelecida no pensamento liberal-burguês entre a sociedade política – o Estado – e a sociedade civil, pois a possibilidade de participar do processo político, e de influenciar as políticas de Estado, é apreendida como prerrogativa dos proprietários. Assim, Locke e Kant, mesmo não abordando o pertencimento de classe dos sujeitos na sociedade burguesa moderna, advogam por um Estado que representa um instrumento da classe dominante. Em outras palavras, se apenas os proprietários podem usufruir do poder político, exercendo influência sob o âmbito público da sociedade, então a burguesia – classe que detém os meios de produção como propriedade privada – possui absoluto poder sobre o Estado moderno.

Com isso, torna-se seguro afirmar que, ao remover o véu que obscurece a dominação de classe presente na sociedade burguesa moderna, a concepção de Estado desenvolvida pelo pensamento liberal-burguês expõe um Estado de classe, no qual os meios democráticos não se encontram capazes de garantir a liberdade e a igualdade – material, e não

formal – para todos os sujeitos. No entanto, o pensamento marxiano e marxista, para além de reconhecer explicitamente o caráter de classe do Estado, determina a existência da conexão inerente entre este e a sociedade civil. Essa determinação, vale lembrar, já havia sido realizada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel. De acordo com Hegel, a distinção entre o Estado e a sociedade civil só é possível em um nível conceitual, pois o Estado consiste no fundamento da sociedade civil. Assim, o Estado seria o fundador do povo, e sem o Estado o povo não poderia existir. Em contrapartida, Marx argumenta que o Estado emerge da sociedade civil, das relações de produção que formam a estrutura econômica da sociedade, e que possibilitam que seja erguida a superestrutura jurídico-política que expressa o Estado (Carnoy, 1988; Gruppi, 2001).

Nessa esteira, Gruppi (2001, p. 31) complementa a perspectiva de Marx sobre a conexão entre a sociedade civil e o Estado, ao comentar que:

> [...] não é o Estado que funda a sociedade civil, que absorve em si a sociedade civil, como afirmava Hegel; pelo contrário, é a sociedade civil, entendida como o conjunto das relações econômicas (essas relações econômicas são justamente a anatomia da sociedade civil), que explica o surgimento do Estado, seu caráter, a natureza de suas leis, e assim por diante.

Carnoy (1988, p. 66) corrobora as supracitadas colocações a respeito da relação do Estado com a sociedade civil, e elabora alguns pontos que auxiliam na diferenciação entre as reflexões de Marx e de Hegel sobre o assunto, ao dizer que:

> Para Hegel, o Estado é eterno, não histórico; transcende à sociedade como uma coletividade idealizada. Assim, é mais do que as instituições simplesmente políticas. Marx, ao contrário, colocou o Estado em seu contexto histórico e o submeteu a uma concepção materialista da história. Não é o Estado que molda a sociedade mas a sociedade que molda o Estado. A sociedade, por sua vez, se molda pelo modo dominante de produção e das relações de produção inerentes a esse modo.

Diante disso, pode-se entender e reiterar o fato do Estado político moderno, no pensamento marxiano e marxista, constituir um Estado de classe. Nessa perspectiva, o Estado atua em favor da burguesia no que concerne à luta de classes, visto que este se molda a partir de uma sociedade na qual o modo de produção capitalista impera sobre as relações de produção, de forma que o domínio dessas relações, e por consequência, do conjunto das relações sociais, se encontra nas mãos da classe burguesa. Gruppi (2001) complementa tal entendimento, ao pontuar que o Estado moderno compreende um elemento essencial da estrutura econômica da sociedade burguesa, uma vez que garante a reprodução ampliada e a acumulação do capital. Em outras palavras, o Estado garante a supremacia das relações

de produção capitalistas.

Ante o exposto, observa-se que o Estado, sob a perspectiva da teoria política marxiana, emerge da sociedade civil, e por isso se encontra intrinsecamente vinculado à luta de classes. Essa constatação levanta o seguinte questionamento: o Estado político moderno, compondo um Estado de classe, atua sempre em favor da burguesia e do capital, de modo a negar e/ou ignorar, totalmente, as demandas da classe trabalhadora?

Resumidamente, pode-se dizer que não. O Estado político moderno, desde seu surgimento, precisou incorporar demandas da classe trabalhadora na elaboração de suas ações e na formulação de leis e políticas. Isso acontece a depender da pressão que os trabalhadores, politicamente organizados como classe, conseguem fazer frente ao Estado e à burguesia, através da luta de classes. Marx (2017), abordando um exemplo do movimento de pressão política exercida pela classe trabalhadora, destaca a luta pela redução das jornadas de trabalho, que ocorrem na Inglaterra e que resultam na introdução das leis fabris, no século XIX. Estas leis constituíram a resposta do Estado ao pressionamento político realizado pelo proletariado da época, de modo que podem ser interpretadas como parte do processo em que o movimento operário inglês foi capaz de obrigar a burguesia a "[...] entregar os anéis para não perder os dedos [...]" (Behring; Boschetti, 2011, p. 67).

Tais momentos, nos quais o Estado se vê pressionado a atender as demandas da classe trabalhadora, constituem momentos de excepcionalidade na atuação estatal. Engels (2020) aponta que esses momentos são suscitados pela luta de classes, e fazem com que o Estado precise atuar como mediador dos conflitos de classe na sociedade. No ato da mediação, o Estado exerce uma relativa autonomia, que se materializa em sua independência, momentânea, frente às classes. Carnoy (1988, p. 76), por seu turno, elabora a questão da relativa autonomia do Estado ao dissertar que, para Marx e Engels, essa autonomia existe em dois níveis:

> No primeiro – a condição "normal" – a burocracia[11] do Estado tem alguma autonomia frente à burguesia devido a aversão inerente da burguesia em atuar diretamente no aparelho do Estado e devido aos conflitos entre os capitais individuais (exigindo uma burocracia independente que pode atuar, como executora, para toda a classe capitalista). Assim, nas condições normais do Estado burguês, a burguesia atribui a tarefa de gerenciar os negócios políticos da sociedade a uma burocracia (que não é a burguesia ou os capitais individuais),

11 "Marx deduz a noção de burocracia da relação burocrática existente entre as instituições detentoras do poder e os grupos sociais a elas subordinados, que define como uma relação social essencial que domina os próprios responsáveis pelas decisões. Assim, de acordo com Marx, a administração de Estado burocrática, mesmo que atue com a melhor das intenções, a mais profunda humanidade e a maior inteligência, não pode cumprir a sua tarefa prática, e sempre reproduz o fenômeno que, na vida cotidiana, é chamado de burocratismo" (Bottomore, 1988, p. 73).

> mas esta burocracia – em contraposição às primeiras formações sociais – está subordinada à sociedade e à produção burguesas. Embora a burocracia, enquanto conjunto de burocratas individuais, seja autônoma frente à burguesia, está, como instituição, reduzida cada vez mais ao estado de um estrato social que atua como o agente da classe dominante.
> (...)
> Atinge-se o segundo nível de autonomia quando a luta de classes é "congelada" pela incapacidade de qualquer classe em demonstrar seu poder sobre o Estado. Essa situação histórica "excepcional" permite que a burocracia ganhe autonomia frente ao controle de classes. Não é dominada por nenhuma classe dominante da sociedade civil. Mas, mesmo neste caso, o poder do Estado depende das condições políticas numa sociedade de classes.

Diante disso, observa-se que o Estado, mesmo nas ocasiões em que exerce sua relativa autonomia, não deixa de ser um Estado de classe, moldado pela sociedade – e pelas condições políticas da sociedade – na qual se forma. Isso demonstra que, no modo de produção capitalista, o Estado sempre representa os interesses de uma classe específica, a burguesia, até nos momentos em que este, por conta de seu caráter relativamente autônomo, busca se posicionar acima dos conflitos antagônicos da luta de classes (Carnoy, 1988). Tal fato contribui no entendimento de que, segundo a teoria política marxiana, constitui equívoco versar sobre algum tipo de neutralidade por parte do Estado na sociedade de classes, pois em última instância o moderno poder de Estado se traduz no poder do capital de subjugar e explorar o proletariado (Marx, 2011a; 2011b).

Com base no exposto, evidencia-se que o Estado político moderno, ainda que consista em um Estado burguês, é capaz de incorporar e atender determinadas demandas da classe trabalhadora, mas o faz sempre sob a pressão política da luta de classes, e visando manter os interesses da burguesia em condição de prioridade. Em vista disso, Gomes (2023) aborda a criação de leis que constituem direitos, e que surgem como respostas às demandas da classe trabalhadora, podendo atuar em seu benefício – a exemplo das leis fabris inglesas, anteriormente mencionadas. De acordo com o autor, a teoria política marxiana reconhece que, na sociedade burguesa, o direito expressa a contradição presente na relação entre as classes antagônicas. Assim, o direito reflete a manifestação dos interesses da burguesia, assim como também representa o reconhecimento jurídico-legal de determinadas demandas da classe trabalhadora. Tal entendimento a respeito do direito se torna essencial, para que este não seja compreendido apenas como um instrumento de dominação da classe burguesa, ou somente como um símbolo de vitórias/conquistas da classe trabalhadora.

Posto isso, Gomes (2023, p. 51) expõe importantes considerações a respeito da relação do direito com os conflitos e antagonismos de classe presentes na sociedade burguesa, ao relatar que:

> A teoria política marxiana mantém então sempre uma unidade entre o fenômeno jurídico e a dominação de uma classe. Desse modo, parafraseando o próprio Marx, é possível dizer que o direito dominante também será sempre o direito da classe dominante. Contudo, a dominação de classes nunca será definitiva e completa, pois sempre enfrentará resistências. As leis, o direito e o Estado político não devem ser entendidos como uma vitória definitiva da burguesia ou do proletariado, mas, sim, como um momento de uma constante disputa entre as classes que vai inclusive além da sua formulação e promulgação, passando por sua interpretação, aplicação e modificações posteriores.

Nesse sentido, a teoria política marxiana se mostra imprescindível, como meio de viabilizar a apreensão da contradição presente nos fenômenos jurídicos circunscritos na sociedade burguesa: o direito, as leis, as sentenças judiciais, o Estado político etc., fato que, por sua vez, expressa como esses fenômenos são atravessados, historicamente, pela correlação de forças entre as classes em luta (Gomes, 2023). Assim, verifica-se que o Estado político moderno, bem como os fenômenos jurídicos, não pode ser analisado sem a consideração das contradições que o caracterizam, e tampouco pode ser interpretado de forma apartada da luta de classes.

A revolução proletária e o fim do Estado

Anteriormente, abordou-se o fato do Estado possuir um momento de surgimento, o que, logicamente, viabiliza a conclusão de que o mesmo não é perene. Com isso, pode-se observar que, no pensamento marxiano e marxista, o Estado tem seu surgimento relacionado a determinações materiais que compõem processos sociais situados na história. Engels (2020, p. 213) corrobora tal compreensão, ao dissertar que:

> [...] o Estado não tem existido eternamente. Houve sociedades que se organizaram sem ele, não tiveram a menor noção do Estado ou do seu poder. Ao chegar a certa fase de desenvolvimento econômico, que estava necessariamente ligada à separação da sociedade em classes, essa divisão tornou o Estado uma necessidade.

Diante disso, a divisão da sociedade em classes é reiterada como determinante essencial para o surgimento do Estado, que se posicionará sempre em favor da classe política e economicamente dominante, de forma que possibilita a existência de sistemas de dominação e exploração de uma classe sobre outra.

Sob o modo de produção capitalista, o referido posicionamento do Estado político moderno viabiliza a dominação e a exploração da classe trabalhadora, que se vê na

posição de subalternidade[12] na sociedade burguesa. Frente a isso, Marx e Engels (2017) afirmam não existir a possibilidade desta relação de exploração findar enquanto o Estado burguês estiver de pé, enquanto a sociedade burguesia continuar a existir. Assim, será através da ação transformadora do proletariado, suscitada pela unidade entre teoria e prática revolucionárias expressa na práxis, que a classe trabalhadora poderá projetar e efetivar, dialeticamente, a transformação social que resultará no abandono da condição de classe subalternizada (Grespan, 2021). Então, o proletariado será capaz de subverter a ordem burguesa e se estabelecer como classe dominante na sociedade.

Desta forma, Gomes (2023) e Marx e Engels (2017) explicitam que a tomada do poder político pela classe trabalhadora marcará o início do longo processo de transição do capitalismo para o comunismo. Os autores pontuam que o período de transformação revolucionária, entre as sociedades capitalista e comunista, será marcado pela transição do poder político, na qual o Estado irá configurar a ditadura do proletariado. Segundo Gomes (2023, p. 44): "O conceito de ditadura do proletariado revela um momento de transição política no qual a violência da divisão e luta de classes permanece presente e o Estado político agora exerce sua coerção contra a burguesia e em favor do proletariado".

Assim, na ditadura do proletariado, a violência concentrada e organizada da sociedade, que compõe a definição do Estado conforme a teoria política marxiana, será utilizada pela classe trabalhadora, atuando como um instrumento de violência contra a classe burguesa, de modo que possibilitará que a coerção estatal seja utilizada para destituir a burguesia de todo o seu poderio econômico. Este movimento, porém, não significará uma simples inversão na relação de dominação de classe na sociedade. Ao invés disso, a ditadura do proletariado compreende o modo como a classe trabalhadora, ao organizar-se como classe dominante, irá, durante o período de transformação revolucionária, dissolver a divisão de classes na sociedade (Gomes, 2023; Marx; Engels, 2017).

A dissolução da divisão de classes na sociedade se trata de um processo que acabará com o direito à propriedade privada dos meios de produção, assim como também marcará o início da derrocada do Estado político moderno, visto que a forma estatal nasceu da divisão de classes na sociedade. E, sendo intrinsecamente ligada à dominação de uma classe sobre outra, a forma estatal atua como parte do instrumental da classe dominante, de modo que viabiliza a manutenção do domínio desta classe sobre o resto da sociedade (Gomes, 2023; Mandel, 1977).

Posto isso, faz-se oportuno sinalizar que Marx (2011a), ao escrever a respeito do mo-

12 "[...] a subalternidade diz respeito à ausência de protagonismo, de poder, expressando a dominação e a exploração. A subalternidade, assim como a exclusão, se expressa em amplo e diverso conjunto de perspectivas, características, ações e interesses, pluralidade que configura um amplo leque de desigualdades, injustiças e opressões" (Yazbek, 2001, p. 34).

vimento de insurgência popular francesa que constituiu a Comuna de Paris, trata da questão do potencial revolucionário de um governo do proletariado[13], que contém o propósito de findar com a dominação e divisão de classes na sociedade, com a propriedade privada dos meios de produção e com o poder estatal – caracterizado como uma máquina do despotismo de classe. O autor, recontando os acontecimentos em Paris no ano de 1871, descreve a Comuna como um produto da luta de classes, consistindo em uma forma política pela qual o operariado parisiense buscou efetivar a emancipação econômica do trabalho. Essa emancipação seria realizada através da abolição da propriedade privada dos meios de produção, que impediria a perpetuação da exploração do trabalho pelo capital. Suprimidas a propriedade privada e a exploração do trabalho, desapareceria o fundamento econômico que permite a dominação e divisão de classes na sociedade, base da existência do poder coercitivo do Estado, que, por seu turno, também não tardaria a se extinguir.

Nessa esteira, Marx (2011a, p. 60) reitera a importância do fim da propriedade privada para que os objetivos da Comuna pudessem ser atingidos, ao mesmo tempo em que torna explícito o caráter comunista da insurgência do proletariado de Paris, ao asseverar que:

> A Comuna, exclamam, pretende abolir a propriedade, a base de toda a civili-

13 Marx (2011a, p. 57-58, grifo do autor), empenha-se em detalhar como a organização do governo da classe proletária, estabelecido com a Comuna, poderia se desenvolver e abarcar toda a França, constituindo uma revolução de caráter nacional, ao dissertar: "A Comuna de Paris, é claro, devia servir como modelo para todos os grandes centros industriais da França. Uma vez que o regime comunal estava estabelecido em Paris e nos centros secundários, o antigo governo centralizado também teria de ceder lugar nas províncias ao autogoverno dos produtores. No singelo esboço de organização nacional que a Comuna não teve tempo de desenvolver, consta claramente que a Comuna deveria ser a forma política até mesmo das menores aldeias do país e que nos distritos rurais o exército permanente deveria ser substituído por uma milícia popular, com um tempo de serviço extremamente curto. Às comunidades rurais de cada distrito caberia administrar seus assuntos coletivos por meio de uma assembleia de delegados com assento na cidade central do distrito, e essas assembleias, por sua vez, enviariam deputados à delegação nacional em Paris, sendo cada um desses delegados substituível a qualquer momento e vinculado por *mandat impérativ* (instruções formais) de seus eleitores. As poucas, porém importantes, funções que ainda restariam para um governo central não seriam suprimidas, como se divulgou caluniosamente, mas desempenhadas por agentes comunais e, portanto, responsáveis. A unidade da nação não seria quebrada, mas, ao contrário, organizada por meio de uma constituição comunal e tornada realidade pela destruição do poder estatal, que reivindicava ser a encarnação daquela unidade, independente e situado acima da própria nação, da qual ele não passava de uma excrescência parasitária. Ao passo que os órgãos meramente repressivos do velho poder estatal deveriam ser amputados, suas funções legítimas seriam arrancadas a uma autoridade que usurpava à sociedade uma posição preeminente e restituídas aos agentes responsáveis dessa sociedade. Em lugar de escolher uma vez a cada três ou seis anos quais os membros da classe dominante que irão atraiçoar [*misrepresent*] o povo no Parlamento, o sufrágio universal serviria ao povo, constituído em comunas, do mesmo modo que o sufrágio individual serve ao empregador na escolha de operários e administradores para seu negócio. E é um fato bem conhecido que empresas, como se fossem indivíduos, em se tratando de negócios reais geralmente sabem colocar o homem certo no lugar certo, e se nessa escolha alguma vez cometem um erro, sabem repará-lo com presteza. Por outro lado, nada podia ser mais estranho ao espírito da Comuna do que substituir o sufrágio universal por uma investidura hierárquica".

> zação! Sim, cavalheiros, a Comuna pretendia abolir essa propriedade de classe que faz do trabalho de muitos a riqueza de poucos. Ela visava a expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma verdade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, hoje essencialmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado. Mas isso é comunismo, o "irrealizável" comunismo!

Nesse sentido, percebe-se que os propósitos da Comuna de Paris expressavam a proposta comunista, que versa sobre a dissolução da propriedade privada dos meios de produção, sobre a emancipação do trabalho e sobre a extinção da dominação e exploração de classe. É diante desses objetivos que o proletariado, por meio da revolução comunista, acabará com sua própria dominação de classe, realizando o fim da divisão de classes na sociedade e das classes como um todo. Consequentemente, o fim das classes significará o fim do Estado (Gomes, 2023; Mandel, 1977; Marx, 2011a).

Dessarte, com o desaparecimento da apropriação privada dos meios de produção – componente alicerçante da divisão de classes na sociedade –, assim como do Estado político moderno – configuração de uma força violenta que auxilia na dominação da classe burguesa –, se torna possível argumentar sobre a perspectiva da sociedade enveredar por rumos verdadeiramente democráticos. Na teoria política marxiana, a verdadeira democracia significa a inexistência da violência concentrada e coercitiva inerente à divisão da sociedade em classes e à existência do Estado. Dessa maneira, observa-se que a democracia na teoria política marxiana se distingue da concepção de democracia liberal-burguesa, que é fundamentada na existência de um sistema jurídico-legal amparado pelo Estado (Gomes, 2023).

Ante o exposto, pode-se entender o fato de Grespan (2021, p. 85) afirmar que, para Marx, a sociedade comunista constituiria uma sociedade baseada na verdadeira democracia, formada por elementos que expressariam genuína liberdade, na qual as pessoas poderiam:

> [...] se relacionar como indivíduos de fato autônomos, e não mais determinados pela classe a que pertencem; elas são qualificadas pelo conjunto de sua personalidade e não pela profissão que exercem; elas estabelecem relações a partir de sua vontade e decidem em conjunto com as demais seus interesses recíprocos, sem a mediação de instituições políticas como o Estado. As classes sociais desaparecem com a socialização da propriedade dos meios de produção, e todas as formas de opressão de classe perdem a razão de ser.

Diante disso, entende-se que o surgimento de uma sociedade verdadeiramente democrática depende do processo revolucionário protagonizado pela classe proletária, constituindo um movimento material de natureza política, com o objetivo de dissolver as classes sociais e o Estado, e, consequentemente, de superar o capitalismo e a sociedade burguesa (Gomes, 2023; Grespan, 2021). Marx (2011b, p. 154), abordando o caráter necessariamente político da ação revolucionária, que se propõe a desfazer a velha sociedade e desmantelar o velho poder, proclama que: "A revolução em geral – a derrocada do poder existente e

a dissolução das velhas relações – é um ato político".

Assim, a revolução comunista, ao realizar a superação da sociedade burguesa, fará com que no lugar dessa velha sociedade, que é sustentada através da exploração de muitos por poucos, possa florescer uma nova, livre de sistemas de dominação, exploração e opressão, na qual "[...] o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" (Marx; Engels, 2017, p. 41). Portanto, é diante da perspectiva comunista de superação da sociedade burguesa, do modo de produção capitalista e do próprio Estado, que Engels (2020, p. 213) declara:

> As classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável como no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, o Estado inevitavelmente deixará de existir. A sociedade, reorganizando de uma forma nova a produção, na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há de corresponder: o museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze.

Com isso, torna-se evidente que, no pensamento marxiano e marxista, a materialização da revolução do proletariado provocará um longo processo de transformações societárias, que resultarão no fim do Estado. Com efeito, o fim dessa entidade não significará uma perda, muito menos constituirá um retrocesso na sociedade. A derrocada do Estado, verdadeiramente, sinalizará o desaparecimento da exploração e dominação de classe, da propriedade privada dos meios de produção e da apropriação privada da riqueza socialmente produzida.

Considerações finais

No decorrer deste trabalho, abordei o fato do Estado político moderno constituir um Estado de classe, essencialmente burguês, que surge a partir da divisão da sociedade em classes, e que atua, efetivamente, em benefício da classe dominante. Sob o modo de produção capitalista, o Estado legitima e resguarda o direito do acúmulo privado da riqueza socialmente produzida pela parcela da população que, compondo a classe política e economicamente dominante, detém os meios de produção como propriedade privada.

Assim, evidencia-se o modo como o Estado atua diretamente em benefício da acumulação capitalista, que só pode ser realizada por intermédio da exploração do trabalho assalariado. Essa exploração se traduz, efetivamente, na exploração da classe trabalhadora, visto que esta classe, ao não ter posse dos meios de produção, é compelida a vender sua força de trabalho em troca de um salário, como meio de garantir sua subsistência.

Dessa forma, torna-se nítido como o Estado se encontra diretamente vinculado à luta de classes, uma vez que esta luta é a expressão dos conflitos e antagonismos que surgem

nas sociedades divididas em classes, permitindo que uma classe explore, domine e oprima outra. No contexto da sociedade burguesa, verifica-se que a pressão política exercida pela classe trabalhadora, manifestada na luta de classes, possibilita que o Estado tenha momentos excepcionais de relativa autonomia. Esses momentos, por sua vez, permitem que o Estado se encontre na posição de atender determinadas demandas da classe trabalhadora. Contudo, torna-se necessário pontuar que, mesmo nesses momentos de caráter excepcional, o Estado não deixa de representar uma entidade de classe, e muito menos deixa de priorizar os interesses da burguesia.

Diante disso, o entendimento do Estado político moderno como um Estado burguês, que atua sempre em favor da burguesia na perpetuação da dominação de classe, viabiliza a compreensão de que a única forma do Estado beneficiar, prioritariamente, a classe trabalhadora, será no caso dessa classe se tornar, por meio da ação revolucionária, a classe politicamente dominante na sociedade. E, como é indicado pela teoria política marxiana, a dominação da classe trabalhadora será apenas o momento inicial de um longo processo de transformações societárias, que acabarão com a dominação e divisão de classes na sociedade, o que, por consequência, significará o fim das próprias classes, do Estado e da sociedade burguesa.

Ante todo o exposto, almejo que a discussão presente neste artigo, consistindo um estudo introdutório do Estado por intermédio do pensamento marxiano e marxista, possa suscitar o interesse pelo tema, e, com isso, novos estudos e debates aprofundados, viabilizados pela expansão dos referenciais teóricos. Com sorte, este movimento poderá, também, fomentar reflexões e discussões que partam da perspectiva revolucionária, presente na teoria política marxiana, de superação do capitalismo, do Estado burguês e da sociedade burguesa, em vista da (re)construção de uma sociedade na qual a existência de sistemas de exploração, dominação e opressão não constitua uma regra, e nem mesmo uma exceção.

Recebido em 17 de junho de 2024.
Aprovado para publicação em 23 de setembro de 2024.

Referências

BEHRING, Elaine Rosetti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política social:** fundamentos e história. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista.** Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CARNOY, Martin. **Estado e Teoria Política.** Tradução: Equipe PUCCAMP. 2. ed. Cam-

pinas: Papirus, 1988.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** Tradução: Leandro Konder; Aparecida Maria Abranches. 5. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.

GOMES, Gustavo. O Estado e o direito em Marx. *In:* GOMES, Gustavo; SCHITTINO, Renata (org.). **Estado, Direito e Marxismo.** São Paulo: Usina Editorial, 2023.

GRESPAN, Jorge. **Marx:** uma introdução. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel:** as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. Tradução: Dario Canali. 16. ed. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MANDEL, Ernest. **Teoria Marxista do Estado.** Lisboa: Edições Antídoto, 1977.

MANDEL, Ernest. **O capitalismo tardio.** Tradução: Carlos Eduardo Silveira Matos; Regis de Castro Andrade; Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia:** resposta à "Filosofia da Miséria" de Pierre Joseph Proudhon. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1976.

MARX, Karl. **A guerra civil na França.** Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social". De um prussiano. **Germinal: marxismo e educação em debate.** Londrina, v. 3, n. 1, p. 142-155, fev. 2011b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista.** 3. ed. São Paulo: Sundermann, 2017.

MARX, Karl. **O Capital:** crítica da economia política. Livro I. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. 35. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

YAZBEK, Maria Carmelita. Pobreza e exclusão social: expressões da questão social no Brasil. **Temporalis**, Brasília, DF, ano. 2, n. 3, p. 33-40, jan./jul. 2001.

A LIMITAÇÃO DA PROPOSIÇÃO UNIVERSAL DO "EU RACIONAL" RAWLSEANO: LEITURAS DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA E AS CRÍTICAS PÓS-COLONIAIS

Limits of the Rawlsian rational self as a universal proposition: readings of A Theory of Justice and postcolonial critiques

Marina Ozorio Cerqueira

Doutoranda em Ciência Política (bolsista CAPES) e mestra em Ciência Política pelo PPGCP/UNIRIO, graduada em Direito pela Faculdade Nacional de Direito da UFRJ (FND/UFRJ).

Resumo

Este artigo propõe analisar a obra "Uma Teoria da Justiça" de John Rawls à luz das críticas pós-coloniais. Adotando uma metodologia crítico-analítica, são explorados os princípios rawlseanos de justiça, incluindo a posição original e o véu da ignorância, que buscam estabelecer um contrato social justo que independa de condições sociais prévias. Duas interpretações são oferecidas: uma enfatizando a geometria moral e outra o equilíbrio reflexivo, destacando a base ética da justiça. São introduzidas críticas comunitaristas e pós-coloniais à teoria de Rawls, demonstrando as lacunas decorrentes da exclusão das particularidades culturais e históricas em suas propostas universais. Explorando teóricos como Said e Hall, questiona-se a aplicabilidade da teoria rawlseana em contextos pós-coloniais e a adequação dos pressupostos universais do "eu racional" em realidades distintas. Conclui-se que, embora inovadora, a proposta de Rawls enfrenta desafios práticos ao lidar com desigualdades históricas e estruturas de poder, questionando sua aplicabilidade em contextos reais de justiça.

Palavras-chave: teoria da justiça; equilíbrio reflexivo; geometria moral; críticas pós-coloniais

Abstract

This article proposes to analyze John Rawls's work "A Theory of Justice" in light of postcolonial critiques. Adopting a critical-analytical methodology, the Rawlsian principles of justice, including the original position and the veil of ignorance, are explored, aiming to establish a fair social contract independent of prior social conditions. Two interpretations are offered: one emphasizing moral geometry and the other reflective equilibrium, highlighting the ethical basis of justice. Communitarian and postcolonial criticisms of Rawls's theory are introduced, demonstrating the gaps resulting from the exclusion of cultural and historical particularities in his universal proposals. By exploring theorists such as Said and Hall, the applicability of Rawlsian theory in postcolonial contexts and the adequacy of the universal assumptions of the "rational self" in different realities are questioned. It is concluded that, although innovative, Rawls's proposal faces practical challenges in dealing with historical inequalities and power structures, questioning its applicability in real contexts of justice.

Keywords: theory of justice; reflective equilibrium; moral geometry; post-colonial critiques

Introdução

A concepção do termo política abrange a ideia de tudo aquilo que envolve a cidade, o urbano, o civil e o público, e nessas palavras é capaz de sintetizar um dos principais interesses daqueles que se dedicam ao estudo da Ciência Política: o modo de ser das comunidades humanas e a construção de uma abstração racional acerca do conflito coletivo humano (Coelho, 2017, p. 22). Ao nos debruçarmos sobre esse campo da ciência, podemos observar que temas como a divisão de responsabilidades nas diversas sociedades, debates em torno de quais seriam as teorias vitoriosas sobre a melhor forma de se conviver no seio social e discussões acerca de como garantir o bom funcionamento dos governos e das instituições foram e continuando sendo estudados e revistos por grandes teóricos do conhecimento, sendo possível facilmente identificar suas influências nos trabalhos contemporâneos.

A importância da temática restou bem retratada nas investigações conduzidas ainda por Aristóteles, quem, em sua obra *A Política* (1998), buscando demonstrar o porquê da necessidade da existência da organização sob a forma de um governo, concluiu que "mas não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos que se fez o Estado" (Aristóteles, 2006, p. 53). No ramo da Ciência Política que segue se dedicando ao estudo desse conhecimento, a Teoria Política, somos forçados a fazer uma associação indissociável entre Política e Filosofia para que entendamos os propósitos dessa forma de produção.

Charles Larmore indica que, para a visão dominante, essa associação nos coloca diante de dois conceitos rivais (Larmore, 2020, p. 19): a filosofia moral e a filosofia política. Para o autor, apesar de as premissas poderem ser as mesmas, já que ambas as conceituações se voltam aos princípios que devem reger as formas de se conviver em sociedade, a primeira delas, em breves palavras, cuidaria de uma disciplina ligada às questões normativas, preocupada em lidar com o binômio certo-errado, justo-injusto em seus aspectos múltiplos e como eles afetam o que idealmente deveria ser a *boa sociedade*. Já a segunda delas, caracterizada enquanto parte de um empreendimento maior, teria como preocupação principal selecionar os princípios morais que regem não as relações individuais em sociedade, mas sim a estrutura dessa sociedade como um todo.

A filosofia política, objeto de interesse maior desse artigo, foi definida por Larmore como sendo, no fundo, a aplicação propriamente dita da filosofia moral. A questão central que surgiu dessa afirmação foi como entender, portanto, quais seriam os princípios éticos e morais básicos que passariam a reger uma sociedade. Ao aprofundarmos essa pesquisa, é inevitável que esbarremos na necessidade da existência de leis, que atuam como instrumentos de controle social para o regimento da sociedade e, aqui, encontra-se mais um dilema que se soma à citada questão central: o que são e como definir o conteúdo das leis?

Entendidas como "as regras", as leis se posicionam enquanto espécie de um gênero maior que cuida das normas jurídicas. Essas, por sua vez, além de abarcarem as regras também comportam outra categoria muito relevante: os princípios. E nesse ponto somos obrigados a voltar a trabalhar a conceituação de filosofia moral e sua preocupação sobre como deveria idealmente operar uma boa sociedade, e sobre compreender como as implicações do binômio certo-errado acabam por interferir na criação das normas jurídicas ao mesmo tempo em que é reforçada a premissa de que as duas filosofias carregam entre si caráter indissociável.

O que, por exemplo, poderia ser entendido enquanto uma conduta criminosa em uma determinada sociedade? Advogar, suponhamos, que a traição é um ato "errado" e, portanto, desprovido de moralidade, seria suficiente para criminalizar a conduta de trair? Deveria, ainda, ser considerada criminosa a conduta daquele que, em estado de fome e de miséria, subtrai para sua subsistência um alimento que a outro pertence? Esses dois casos hipotéticos auxiliam a demonstração de que, da ótica da filosofia moral, o conceito do que é um crime seria "definido primeiramente no plano das moralidades que se tornaram hegemônicas e cuja vitória será inscrita posteriormente nos códigos jurídicos" (Misse, 2010, p. 8).

Isso quer dizer, de outra forma, que o entendimento acerca das moralidades que regem a *boa sociedade* – quais condutas são socialmente aceitas como "certas" e quais são "erradas" – possui direta influência no conteúdo e sobre como as normas jurídicas irão operar, normas essas que, por sua vez, disciplinarão a forma de conduzir a filosofia política. E, para Larmore, o papel da filosofia política é justamente o de lidar com os problemas reais do poder e da autoridade, afastando-se do que os entendimentos acerca das verdades morais possam implicar. O enfoque é direcionado não à normatividade de como as coisas *deveriam ser – boa sociedade* –, mas sim sobre como é possível operar uma sociedade sobre bases com fundamentos legítimos. Ainda que a filosofia política abrigue ideais normativos – do *dever ser* –, sua validade reside na abordagem e na forma como lida com os conflitos na esfera da política.

Nessa ótica, cabe à filosofia política definir, como premissa condutora, quais serão os princípios estruturantes de uma determinada sociedade, aqui incluídos os princípios de Justiça, e quais deles devem atuar enquanto força de lei – regras. E é nesse ponto que Jonh Rawls ofereceu grande contribuição ao tema, quando defendeu que os debates sobre questões filosóficas gerais não poderiam constituir a matéria ordinária da política, mas que assumir essa posição não significa entender essas questões como desprovidas de importância. Não à toa, sua obra *Uma Teoria da Justiça*, por apresentar visões alternativas inéditas a respeito de como tratar a temática, dominou por muitos anos – e ainda domina – o cenário da filosofia política, e cujos principais desdobramentos passarão a ser aborda-

dos no tópico subsequente.

A contribuição de John Rawls: Duas possíveis leituras de Uma Teoria da Justiça

> É geralmente aceito que o recente renascimento da filosofia política normativa começou com a publicação de A Theory of Justice, de John Rawls, em 1971. (...) Sua teoria domina os debates contemporâneos, não porque todos a aceitem, mas porque visões alternativas muitas vezes são apresentadas como respostas a ela. (Kymlicka, 2006, p. 11)

Nas décadas de 1950-1960, a filosofia política não era tida como uma área particularmente importante da filosofia acadêmica, que recebida maiores contribuições de ramos como filosofia da linguagem, da metafísica e da epistemologia, aspectos que estavam mais em voga e eram estudados com mais afinco. A filosofia política, até então, se enquadrava enquanto mera subdivisão dos estudos da ética, e o fato das contribuições de Jonh Rawls terem surgido justamente desse cenário "apagado" da filosofia é que foi definido por Kymlicka como o renascimento desse ramo da ciência. Mais ainda, por se apresentar enquanto um filósofo do contratualismo, tema estudado ao menos desde o século XVII com as proposições de grandes contratualistas como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, Rawls causou grande revolução em seu campo com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*.

Isso porque, quando da produção de sua obra, há muito já havia se estabelecido, como espécie de *common knowledge*, que os contratos sociais até então propostos e reverberados possuíam dois grandes e insuperáveis problemas. O primeiro deles é que a crença de que houvesse uma lei natural à qual as pessoas se submeteriam se provou enquanto uma falácia, e o segundo era o de que nunca teria de fato havido um contrato social. De forma não exauriente, Aristóteles talvez tenha sido o que mais se aproximou de uma definição argumentativamente defensável de lei natural, quando desenvolveu a ideia de que os seres humanos são inerentemente políticos, mas a existência de uma lei natural em si foi gradualmente sendo refutada. Ainda que suas aplicações práticas tenham se estendido para muito além do campo da filosofia grega, o entendimento inicial acerca do domínio de uma lei natural foi aos poucos sendo trabalhado sob uma ótica que mais se aproximava da ética kantiana.

Acrescenta-se, nessa problemática, que a ideia do contrato social passou a ser tratada não mais de forma concreta, como sustentaram os estudos iniciais, mas sim de forma hipotética. Isso levou os estudiosos a pensarem *com o que as pessoas concordariam*, no modo subjuntivo, ao invés de *com o que as pessoas concordaram*, no modo indicativo, haja vista

que os estudos antropológicos de até então eram suficientes a refutar a ideia de que teriam existido reais contratos sociais formulados nesse sentido. E justamente nesse ponto é que a teoria rawlsiana ganha destaque, pois propõe trabalhar *com o que as pessoas concordariam*, retomando uma teoria que se deixa permear por aspectos relacionados à filosofia moral sob o revestimento contratualista e que se posiciona enquanto alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que era a doutrina moral mais valorizada no cenário anglo-saxão do pensamento político à época.

> A ideia intuitiva é que, se o bem-estar de todos depende de um sistema de cooperação, sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória, a divisão das vantagens deve suscitar a cooperação voluntária de todos que nela participam, incluindo-se os que estão em situação menos favorável. (Rawls, 2000a, p. 16).

Um dos objetivos principais desenvolvidos em sua obra, constantemente reescrita e editada ao longo de uma década, era defender que o utilitarismo não seria capaz de explicar as liberdades e os direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para a sustentação de instituições democráticas. Para desenvolver esse ponto, Rawls retoma uma versão mais geral e abstrata da ideia do contrato social focando no imagético da posição original, que podemos, guardadas as suas devidas proporções de diferenciações conceitual e estruturais, dizer que se aproxima do imperativo categórico desenvolvido por Kant. Em palavras rasas, e a título simples de comparação, a ideia intuitiva supracitada por Rawls poderia se referir à premissa kantiana de "age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal" (Kant, 2003, p. 68).

É imbuído nesse contexto que o autor apresenta a ideia da justiça como equidade, levando-o a sistematizar uma teoria da justiça pautada em um maior grau de abstração do que quando comparado ao conceito tradicional do contrato social. Dentro de sua ótica argumentativa, a proposição é de que o pacto social seja substituído por uma situação inicial que incorpore certas restrições de conduta baseada em razões destinadas a conduzir a um acordo inicial sobre os princípios da justiça (Rawls, 1999). Buscando uma alternativa ao utilitarismo, a ideia global por ele sugerida se pautava na ideia de que todos os valores sociais de uma determinada sociedade, e aqui ele faz referência aos recursos, deveriam ser distribuídos de forma equânime a menos que uma distribuição desigual tenha o condão de beneficiar a todos. Diferentemente da proposta utilitarista,

> Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são

> consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indisponíveis. (Rawls, 2000a, p. 4)

A compreensão de que "A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor" (Rawls, 2000a, p. 4) é o que leva Rawls a propor um modelo procedimental em substituição às teorias utilitaristas em vigor, e a formulação de sua proposição pode ser lida sob duas distintas óticas. Uma primeira, fazendo uso de um recurso expositivo, apresenta *Uma Teoria da Justiça* enquanto *geometria moral*, e uma segunda que explora a teoria enquanto *equilíbrio reflexivo*, em uma tentativa de balancear os juízos morais particulares dos cidadãos e os princípios éticos responsáveis por reger a vida em determinada sociedade, buscando alcançar a "*complementaridade entre a cultura política democrática de uma sociedade e o ideal normativo de pessoa e sociedade bem-ordenada*" (Silveira, 2009, p. 139).

Na primeira das leituras, ao que se apresenta *Uma Teoria da Justiça* enquanto *geometria moral*, Rawls nos convida a pensar em um contrato hipotético – a posição original – que seria marcado pelo desinteresse mútuo entre os cidadãos, esses que deveriam escolher princípios para reger o funcionamento de uma determinada sociedade em construção. Nesse momento inicial, as pessoas se encontrariam sob um *véu de ignorância*, um mecanismo de controle que faria com que cada uma dessas pessoas desconhecesse informações sobre a posição social que iriam ocupar nessa sociedade futura. Isto é, desconhecer se seriam ricos ou pobres, talentosos ou ordinários, altos ou baixos... enfim, não seriam conhecidas informações sobre a *loteria natural*, aquelas que decorrem da distribuição da riqueza e das condições em que cada um tem de viver como produto do acaso.

Sob o véu, Rawls garante que estaria situando as pessoas em um patamar inicial de maneira equitativa, em que nenhuma delas possa ocupar uma posição de vantagem com relação às outras. A posição original em pé de igualdade, portanto, garantiria o afastamento de escolhas egoísticas, fazendo com que os termos escolhidos para reger uma determinada sociedade fossem os justos, já que ninguém saberia as que condições ocupariam, e aqueles capazes de permitir a cooperação entre os seus ocupantes – justiça como equidade. E, na visão do autor, esse seria o procedimento hipotético de sucesso para se chegar aos princípios de justiça que regulariam a estrutura básica da sociedade.

A desenvoltura desse raciocínio inicial é possível porque Rawls compreende a sociedade como um sistema de cooperação que promove o bem entre seus participantes e que é marcada por um conflito social que reside ao mesmo tempo em uma identidade e

em um conflito entre os interesses. Há identidade na medida em que os participantes têm interesse no sistema de cooperação, pois a cooperação social eleva a vida de todos – tomando por premissa comparativa que as pessoas vivem melhor no seio da sociedade do que viveriam na situação em que dependessem exclusivamente de seus próprios esforços pessoais. Contudo, ainda que existam vantagens no convívio socialmente compartilhado, dessa relação emerge um natural conflito de interesses eis que cada um dos participantes possivelmente preferirá ficar com uma parcela maior dos benefícios produzidos pelo sistema de cooperação.

Justamente por essa razão, porque existe o conflito de interesses, é que é necessário que haja princípios de justiça que consigam regular as situações conflituosas e ainda assim permitir a boa convivência em sociedade. Para o mundo rawlseano, esses princípios não podem se correlacionar com as ideias ou com os valores intuitivos, com definições éticas sobre o justo ou o injusto, ou sobre uma concepção de bem como foi entendido por Aristóteles. Afastando-se dessas tendências, Rawls desenvolve os dois princípios basilares que seriam escolhidos pelos integrantes racionais da sociedade para solucionar esse dilema quando imersos no véu da ignorância: o princípio da liberdade e o princípio da diferença.

Aqui, importa destacar que a concepção rawlseana sustenta a escolha advinda de uma pessoa entendida enquanto um ser racional, e não um ser virtuoso. Rawls assim dividiu sua definição que, para a finalidade deste artigo, será tratado o primeiro como princípio da igualdade e, o segundo, como o princípio da diferença:

> Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.
> Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (Rawls, 2000a, p. 64).

Reunidas essas condições, as pessoas racionais escolheriam princípios de justiça que resultariam na defesa do que chamou de um "sistema plenamente adequado de liberdade" (Rawls, 2000b, p. 387), no afã de proporcionar um contrabalanceamento entre as liberdades individuais e a igualdade de oportunidades. O objetivo seria de atingir, ao final, uma distribuição das vantagens da cooperação social de modo que esse sistema beneficiasse a todos, com destaque para "representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade" (Rawls, 2000b, p. 47-48). Isso porque, dada a submissão ao véu da ignorância, as pessoas escolheriam os princípios de justiça por meio de um procedimento de abstração que, se levado corretamente a cabo, impediria que elas tentassem tirar vantagem de suas colocações sociais e de suas convicções sobre bem e felicidade, já

que essas convicções não seriam sabidas. Essa forma de escolha garantiria, ao final, que a sociedade fosse liberal e que nela pudessem conviver pessoas de diversos credos e distintos projetos de vida, representando uma sociedade pluralista em que há a prioridade do justo sobre o bem, em que as concepções de justiça compartilhadas se sobressaíram às concepções individuais de cada um dos membros dessa sociedade.

Os princípios de justiça inicialmente escolhidos nesse contexto seriam basicamente dois, que depois foram objeto de reavaliação pelo autor em obras vindouras. No primeiro deles, entende-se que cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com o sistema similar de liberdade para as outras pessoas. No segundo, entende-se que as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos e que (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (Rawls, 2000a, p. 64). Assim, enquanto o primeiro princípio estaria ligado a ideias de liberdade, de liberdades política, de expressão, de reunião, de consciência, de pensamento, de direito à propriedade privada e da proteção contra a prisão e detenções arbitrárias, basicamente, o segundo já se debruçaria sobre questões de distribuição de renda e de riquezas, essa que não precisaria se dar de forma igual, mas que necessariamente deveria se dar de forma vantajosa para todos.

O que vemos é que Rawls nos convida a concordarmos com ele de que, sob as condições do véu da ignorância, qualquer pessoal racional seria levada a optar pelos princípios de justiça que ele propõe em detrimento das alterativas existentes. Isto é, colocados em uma posição de completo desconhecimento sobre o papel ocupado em uma determinada sociedade, pessoas racionais tenderiam naturalmente a escolher pelos princípios da liberdade e da diferença para regerem a sociedade que passariam a vivenciar depois de superada a fase inicial do véu da ignorância.

Como já citado, para Rawls a sociedade é entendida enquanto um empreendimento cooperativo, um esforço constante de cooperação entre pessoas, e isso representa um valor para o autor. Por essa razão, a *injustiça* – as desigualdades – que decorrerão de maneira inerente à loteria natural são entendidas como consequências indesejadas da estruturação em sociedade, o que leva o autor a indicar que "se constitui simplesmente de desigualdades que não beneficiam a todos" (Ralws, 2000a, p. 66). Por entender que elas existirão em qualquer tipo de sociedade, por derivarem de arbitrariedades morais, Rawls passa a entender que a presença delas somente será aceitável, será *justa*, na medida em que produzirem benefícios para os menos favorecidos. Isto é, o "acerto lotérico" deve resultar em benefícios para a sociedade como um todo, e a justiça e suas concepções são paradigmas que preexistem à dinâmica da aleatoriedade lotérica. E esse "acerto lotérico" não decorre de uma qualidade virtuosa de indivíduos que são entendidos como virtuosos, mas sim que

decorre de uma escolha racional.

Após apresentados de forma muito simplista os pilares sobre os quais se baseiam a teoria da justiça de Rawls utilizando o recurso da geometria moral, é ainda possível compreendê-la sob a ótica do *equilíbrio reflexivo*. Nessa leitura, a fundamentação da justiça se encontra no seu conteúdo ético, o qual, por sua vez, repousa em ideias intuitivas. Isto é, não é que haja uma defesa de que essas ideias tenham origens naturais, inatas, mas sim que sejam entendidas enquanto resultados da história presentes na cultura política de uma democracia. Nas palavras de Rawls, é uma "tentativa de acomodar num único sistema, tanto os pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios, quanto os nossos juízos ponderados sobre justiça" (Rawls, 2000a, p. 23).

O equilíbrio reflexivo, de maneira geral, poderia ser definido enquanto um processo, um método em que se trabalham de forma interativa os julgamentos morais de cada indivíduo sobre particularidades da vida em sociedade, revendo qualquer um destes elementos sempre que necessário para alcançar uma coerência aceitável entre eles (Knight, 2023, tradução nossa). Em outras palavras, é a adoção de uma abordagem flexível para que se encontre um ponto em comum entre opiniões conflitantes e, quando atingido esse ponto, se entenderia por bem sucedida a aplicação do método. Nesse aspecto, Rawls adota como premissa que a capacidade humana é permeada de senso de justiça comum, ainda em que um grau mínimo, e que essa capacidade é o que os permite separar, de maneira razoável, o justo do injusto. E é justamente nesse *meeting point* de visões de mundo conflitantes, em que ideias básicas deixam de ser pontos de divergência e passam a ser pontos de convergência, que os princípios da justiça passam a atuar enquanto uma referência normativa ao desacordo moral. Em resumo, é a ideia que Knight resume quando discorre que o contrato nos auxilia a determinar quais os princípios, dentre vários possíveis, devemos escolher dentre pontos de vista concorrentes, mas a justificação para a sua utilização em si e para a concepção da maneira como se é possível atingir esse objetivo deve derivar do que a aplicação do método do equilíbrio reflexivo nos ajuda a alcançar.

Rawls não defende que essas ideias básicas estiveram sempre presentes em caráter inato, e nem que sua aplicabilidade valha para todas as sociedades hoje existentes, mas sim que se destacaram em sociedades que foram marcadas, principalmente após o século XVII, por quatro ideias principais, que podem ser extraídas da leitura de *Teoria da Justiça* como um todo: (i) é injusto reduzir o ser humano à condição de escravidão, (ii) é injusto impedir que os indivíduos exerçam suas convicções religiosas, (iii) os indivíduos não são meios, mas fins em si mesmos, com o direito de escolher sobre quais atividades depositarão suas energias e (iv) a sociedade é entendida como um sistema de cooperação mútuo para o benefícios de muitos, e não algo estruturado para o benefício de poucos (Rawls, 2000a).

A ideia chave possível de se extrair dessa leitura é que, no entendimento rawlseano, o justo prescinde da ideia de bem. Existem plurais entendimentos acerca do que é o bem: concepção de bem segundo padrões religiosos, segundo padrões utilitários, segundo concepções altruístas..., mas não é esse o objetivo. A finalidade da justiça não é a de maximizar nenhuma concepção de bem, e por isso que Rawls objetiva afastar a justiça de qualquer fundamentação relacionada à ideia de bem. Não se está a negar que, eventualmente, uma pessoa possa, numa estratégia de vida individual, se beneficiar das instituições básicas e regidas pela concepção de justiça. No entanto, esse acontecimento deve decorrer de uma casualidade, reverberando uma ocorrência não intencional, uma coincidência, porque a concepção de justiça que rege as instituições básicas não foi feita par maximizar um dado resultado específico, mas sim para ser entendida enquanto uma estrutura pata todos.

Um dos pilares dessa leitura é conceber que os cidadãos são racionais e, nessa medida, dotados de senso de justiça. Estabelecida essa premissa, é possível concluir que, quando da escolha dos princípios no momento inicial – posição original, além de estarem revestidos pelo véu da ignorância, os cidadãos seriam levados a selecionar aqueles que correspondam aos juízos ponderados sobre justiça em um verdadeiro *equilíbrio reflexivo* (Silveira, 2009). Para Rawls, "trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam" (Rawls, 2000a, p. 23).

Em outras palavras, a interpretação enquanto equilíbrio reflexivo funciona como o que Rawls denominou de procedimento de justificação pública, um procedimento que adota como premissa os entendimentos basilares de uma determinada cultura política e como eles atuam na formação de uma base pública de justificação. Esses elementos não são tidos como necessariamente estáveis, pois podem sofrer alterações decorrentes da modificação nos julgamentos. Disso extrai-se a ideia de que cada um dos componentes dessa sociedade, assumidos enquanto racionais e razoáveis, sejam capazes de alcançar um consenso que mescle concepções políticas que encontrem conformidade com as ponderações dos juízos dos cidadãos.

Nessa forma de escolha, que aloca todos inicialmente em um mesmo patamar equitativo, não se está a negar que exista o mérito individual de cada um, um mérito que decorra das escolhas de como viver a sua própria vida e de empreender suas atividades individuais, mas se defende que não há como distinguir o que é o mérito propriamente dito daquilo que deriva de maior benefício decorrente da loteria natural. Por essa razão, a melhor postura, e aquilo que Rawls nos guia a concluir junto com ele, é aquela consiga reunir, em um único sistema, as mais variadas perspectivas individuais na busca por alcançar, em conjunto, princípios básicos que possam ser aceitos por todos, mas privilegiando-se que vivam "de acordo com eles, cada um de seu próprio ponto de vista. A pureza de coração,

se pudéssemos atingi-la, consistiria em ver isso claramente e agir com graça e autocontrole em virtude desse entendimento" (Rawls, 2000a, p. 655).

A limitação metodológica da teoria da justiça de John Rawls: Uma crítica comunitarista

Apesar de serem muitos os inovadores aspectos que permeiam a formulação da teoria rawlseana e que sustentaram uma enorme quantidade de trabalhos posteriores, como o caso de Robert Nozick e Michael Sandel, *Uma Teoria da Justiça* deixa, como qualquer outro intento que se proponha a desenhar um sistema de funcionamento de Estado, lacunas a serem preenchidas. A crítica talvez mais interessante seja a formulada pela teoria comunitarista, que aponta, entre outras, falhas na teoria de Rawls não pelas conclusões que alcança, mas pela própria metodologia que adota para chegar nessas conclusões e que perpassam a idealização da existência de uma *posição original* e de um *véu da ignorância*.

De fato, a formulação da teoria rawlseana parte de premissas ligadas essencialmente ao liberalismo, marcadas por um contexto individualista do "eu" que, isolado e desenraizado de qualquer comunidade, colocado na posição original e sob o véu da ignorância, seria levado a concluir pelos mesmos princípios básicos de justiça que passariam a reger determinada sociedade. A crítica comunitarista age, em contraposição, na defesa de que esse exercício hipotético desconsidera aspectos das relações sociais, culturais e econômicas que são inerentes à vida em sociedade.

Apesar de mais tarde poder ter se dito que Rawls abriu campo para a defesa de um liberalismo orientado pelos direitos, que pode ser entendida enquanto uma vertente do pensamento liberal que preconiza a proteção dos direitos individuais e das liberdades civis como fundamentais na construção de uma sociedade justa e próspera, esse entendimento sobrepõe os direitos individuais aos valores de uma comunidade. Mais do que isso, assume, para a validade de sua teoria, que possa existir um "eu" livre e independente, desassociado de laços morais de tal maneira que tenhamos nesse indivíduo um ser racional.

A crítica dos comunitaristas é, em grande medida, sobre o fato de que não exista esse indivíduo racional tal como defendido e que essa assunção acaba por desconsiderar às diferentes tradições, valores e concepções de bem que existem em diferentes comunidades e que, portanto, não podem ser lidas sob o contexto do véu da ignorância. Dito de outra forma, as assunções adotadas por Rawls não se prestam à universalidade e, portanto, não são aplicáveis em sociedades culturalmente diversas. Como o próprio Dworkin definiu ao ser perguntado "o que Rawls está dizendo?", a proposição contida em Teoria da Justiça seria basicamente:

> Devemos dizer a nós mesmos um conto de fadas. Deveríamos imaginar um

> congresso de homens e mulheres que não pertencem a nenhuma sociedade em particular, mas que irão se reunir em uma pequena convenção constitucional. Eles vão chegar a um acordo entre si sobre uma constituição, como é sua sociedade será administrada. E eles são como qualquer outra pessoa: possuem identidades específicas, fraquezas específicas (...) a única coisa que os faz diferente é que eles sofrem de uma amnesia total, o tipo mais incapacitante, que faz com que eles não tenham a menor ideia de quem sejam, (...) eles não sabem quais são suas moralidades individuais (...). É como se eles estivessem separados de suas personalidades pelo véu da ignorância. (...) É uma maneira dramática de pedir às pessoas que se imaginem fazendo escolhas ponderas em seu próprio interesse, mas sem saber as coisas, como aquilo que as separa uma das outras. Mas, isso é apenas uma maneira de impor uma certa concepção de igualdade nas decisões políticas. (Dworkin, 1977, tradução nossa)

É fato que a proposição de Rawls, ao ser defendida em seu ceticismo moral, acaba por eliminar os elementos mais fortes da concepção de bem. Isto é, ao propor a colocação sob o véu da ignorância, retira-se do indivíduo os elementos que lhe fornecem identidade social, as verdades mais fortes, os valores mais profundos e intrínsecos a cada um dos seres humanos que o distinguem dos demais. E é justamente nessa etapa que a crítica comunitarista se engrandece, pois, segundo essa ótica, não seria possível exigir que indivíduos que vivam em sociedade reais consigam acordar com a escolha de princípios abstratos para a sua existência. Assim, para os comunistaristas, a escolha e a posterior entrada em vigor de leis e de regras que serão as responsáveis por reger as instituições é diretamente dependente do entendimento da tradição e da moral havidas em uma determinada sociedade de tal forma que, se excluída essa premissa, não poderão ser alcançados valores que possam ser por todos aceitos para orquestrar a vida social.

A crítica que se volta, como já dito, à metodologia, se calça na impossibilidade de que indivíduos que vivem em sociedades reais se reúnam e decidam pela adoção de certos princípios abstratos para sua existência. Não é possível, como advoga a crítica, que os indivíduos possam construir uma realidade de forma independente da concepção de bem que possuem justamente por ser esse um elemento constitutivo da própria identidade pessoal desses indivíduos (Silveira, 2007). Apesar de Rawls afirmar constantemente que sua proposição é um exercício hipotético, ela parece encontrar grandes dificuldades práticas que a impede de ser retirada do mundo das ideias e de tentar alcançar alguma aplicabilidade prática no mundo real:

> Essa crítica é estabelecida principalmente por Michael Walzer em seu livro *Spheres of Justice*, apontando que toda teoria da justiça que se pretende filosófica e na qual se percebe a presença do filósofo que sai da caverna para descobrir princípios universais incorre em um fundamental erro, pois não respeita a

> cultura própria de uma comunidade política, criando um mecanismo artificial que não condiz com a realidade política da comunidade real. Para Walzer, a teoria de justiça rawlsiana erra quando pretende que as práticas da comunidade política sejam examinadas a partir da razão abstrata do filósofo e pensadas a partir de padrões abstratos e utópicos por ele construídos e identificados como princípios. (Silveira, 2007, p. 172)

O autor não se furta, contudo, de realizar ponderações acerca de sua própria teoria, o que pode ser encontrado no prefácio à edição brasileira de Teoria da Justiça, ao que faz um adendo reconhecendo que o conceito de justiça como equidade possa ter certo grau de indeterminação, mas que ele "oferece uma concepção da justiça à luz da qual, dadas as circunstâncias particulares de uma nação, essas questões possam ser resolvidas de forma racional" (2000a, p.19). Ainda assim, a proposição rawlseana, ao estipular como premissa a existência desse indivíduo racional e dissociado das experiências de vida que carrega para alcançar a pretensão de universalização de sua teoria, acaba por desconsiderar que existam alternativas que abranjam visões de mundo diferentes.

Acaba por não se atentar, também, que é impossível dissociar a ideia de que diferentes culturas se pautam por diferentes valores e, por essa razão, elegem ora umas, ora outras maneiras de convívio em sociedade e, com isso, a forma como operam propriamente as instituições. E é nesse ponto que, ao desconsiderar essas multiculturalidades existentes, desconsidera também como a história colonial, por exemplo, pode influenciar na distribuição de recursos, nas oportunidades e no alcance de cargos de poder, pondo em xeque as premissas igualitárias hipotéticas do véu da ignorância e inaugurando o tema que passa ser examinado no próximo tópico deste artigo.

Pontos de (des)consideração rawlseana – o "eu" fora da visão dominante

A visão de construção de Estado rawlseana certamente abriu os olhos da filosofia política para outras realidades. Centrada num liberalismo do "eu" livre e independente, desassociado de laços morais e culturais que o tornam um ser universal, Rawls não se atenta à multiculturalidade enquanto fator intrínseco do funcionamento de muitas sociedades. Essa crítica ao universalismo é uma das marcas daqueles que fazem parte de um movimento conhecido como pós-colonialismo, uma corrente que representa o mais eclético e variado dos campos de identidade no oferecimento de uma abordagem crítica das consequências douradoras da colonização e como isso reflete no modo de vida das sociedades que sofreram esses processos.

Retomando o que apresentou em *Uma Teoria da Justiça* e ao confrontarmos com as realidades sociais do mundo prático, o modelo rawlseano poderia ser descrito por essa

corrente como muito próximo da utopia, deixando transparecer a insularidade da proposta de Rawls ainda agravada pelas premissas da posição original e pelo recurso do "véu da ignorância" (Hatzenberger, 2013, p. 143, tradução nossa). Muitas foram as pontas deixadas soltas com relação às relações internacionais e à política externa e, buscando oferecer uma resposta, Rawls fez publicar, em 1999, a obra *O Direito dos Povos*, em que faz uma distinção entre os cinco povos existentes, esses que seriam as sociedades liberais, os "povos decentes", as sociedades denominadas de "absolutismos benevolentes", as "sociedades oneradas" e os "Estados fora da lei".

Partindo de sua mesma concepção da posição original e na tentativa de defender o grau de universalidade em sua teoria, Rawls descreveu que existiam sim sociedades diferentes, mas que elas poderiam se tornar gradualmente mais liberais diante da adoção de uma moral política em que a tolerância se apresentasse enquanto um pilar. Desejando dar contornos práticos à sua nova exposição, Rawls se utiliza de outro exercício mental hipotético, agora inserindo elementos reais de sociedades culturalmente diversas da americana, em que descreve um país hipotético que nomeia de Kazanistão:

> O Kazanistão é primeiro descrito como um povo decente, na medida em que "*honra e respeita os direitos humanos e sua estrutura básica contém uma hierarquia consultiva decente, que confere aos seus membros um papel político substancial na tomada de decisões políticas*" (DP, p. 82). É então descrito como um povo mulçumano e uma sociedade tradicional em que não existe separação entre a Igreja e o Estado. (...) No entanto, é de notar o seguinte paradoxo: porque atribui a este modelo de povo hierárquico marcadores de orientalidade (a onomástica e a religião), em contrapartida, e por contraste, John Rawls reforça de facto a caracterização ocidental implícita do arquétipo do povo liberal de que deriva todo o sistema da utopia realista. (Hatzenberger, 2013, p. 142 e p. 147, tradução nossa)

No anseio de mostrar a sustentabilidade de sua teoria ainda em contextos culturais diversos, ainda que tenha trabalhado com o objetivo de se afastar de uma visão etnocentrista ao explorar e contextualizar a existência de um "povo decente" na figura do Kazanistão, Rawls acaba por incorrer, ao realizar essa construção, no que Edward Said definiu enquanto *orientalismo*, que dá nome inclusive à obra mais importante desse autor. Ao longo de sua exposição, Said nos convida a responder à questão do porquê, quando pessoas de senso comum pensam no Oriente Médio, há uma noção preconcebida sobre aspectos como que tipos de pessoas vivem nessa região, quais são suas crenças e quais comportamentos podem delas ser esperados, ainda que não se tenha jamais entrado em contato com qualquer indivíduo que lá resida e nem sequer tenha se estado fisicamente na região.

O que Rawls acaba por externalizar ao tentar estender sua teoria é o que Said demons-

tra ser a visão de um produto bem arquitetado pelas culturas dominantes sobre as demais. Ou seja, ao desenvolver uma teoria em que os indivíduos, sob um "véu de ignorância," escolhem os princípios de justiça sem conhecer suas próprias características particulares, assume-se que, idealmente, todos chegariam a um consenso de princípios mínimos, mas a um consenso que é permeado por uma visão dominante de mundo da qual o próprio autor não escapa, desconsiderando, como exposto, contextos culturais diversos que, por si só, inviabilizariam um consenso *a priori* sobre os princípios da justiça.

A forma como o conhecimento sobre os países do Oriente Médio chega no senso comum, por exemplo, não é entendida como uma mensagem inocente e desprovida de motivação ulterior, mas sim enquanto uma construção muito bem pensada que reflete os interesses da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, principalmente. As imagens que são veiculadas quando o assunto trata desses países seguem um repertório bem ensaiado, que carrega altas carga de estereótipos sobre religião e comportamento, e a mensagem final chega ao senso comum através de uma lente precisamente manipulada que distorce a realidade desses lugares e dessas pessoas com particularidades tão distintas entre si.

Ao lado das de Said, a teoria rawlseana não escapa das críticas sobre como a história colonial vivenciada por cada uma das sociedades existentes pode influenciar a distribuição de recursos, de oportunidades e de poder, o que acaba colocando em xeque as premissas igualitárias do véu da ignorância. Na forma como foi originalmente apresentada *Uma Teoria da Justiça,* Rawls incorreu no descuido de desconsiderar que as consequências históricas do colonialismo dão origem em grande medida a estruturas profundamente desiguais que persistem e continuam ditando as regras da forma de convívio de sociedades em muitas partes do mundo, consequências essas que perpassam desigualdades sociais, econômicas e políticas, o que acaba por contribuir no sentido da marginalização e na subjugação, por exemplo, de grupos colonizados, pontos que receberão maior atenção e melhor detalhamento nos tópicos subsequentes.

Universalidade do indivíduo na posição original e as críticas pós-coloniais

Como já trazido, a formulação da teoria rawlseana parte de premissas ligadas essencialmente ao liberalismo e carrega uma forte marca individualista de um "eu" isolado e desenraizado de qualquer comunidade. Esse indivíduo, quando colocado na posição original e sob o véu da ignorância, na visão de Rawls seria levado a concluir pelos mesmos princípios básicos de justiça que passariam a reger determinada sociedade. Na linha do que advogam as correntes do pós-colonialismo, há um fator crasso desconsiderado nesse processo: a assunção de uma posição original hipotética na qual todos os indivíduos são considerados iguais.

Ao traçarmos um paralelo com a visão do *orientalismo* de Said, vemos a tentativa de uniformização de Rawls por vezes fornecendo um tratamento uníssono a povos de diferentes etnias e que, por si só, já não poderiam ser assumidos enquanto capazes de alcançar os mesmos princípios básicos de justiça. Ainda que faça ponderações respeitosas acerca do tratamento que confere às sociedades não liberais em *O Direito dos Povos*, na visão ralwseana "propor que os povos liberais tolerem e acolham como iguais povos de sociedades não liberais, mas decentes, não se trata de mera retórica liberal", mas sim de "compromisso incontornável do DP sem o qual não se pode alcançar a realização da utopia realista rawlsiana" (Filho, 2023, p. 4-5). E a própria assunção de "decência" acaba por abarcar tantas outras subjetividades que não se dão por uma incapacidade intelectual ou física de qualquer natureza, mas porque possuem características sociais, culturais e econômicas que não seguem as mesmas premissas daquelas vivenciadas em sociedades liberais como a imaginada por Rawls.

Dito em outras palavras, ao procedermos dessa forma estaríamos a afirmar que as diferenças culturais não exercem influência sobre quais princípios são e quais não são essenciais dada uma determinada sociedade e dado um determinado contexto. A uniformização rawlseana se demonstra, sob essa ótica, como uma refletora das prioridades e dos valores de sociedades ocidentais que não necessariamente encontram aplicação em contextos não ocidentais ou pós-coloniais. Isso destaca a necessidade de uma abordagem mais sensível à diversidade cultural e histórica ao desenvolver teorias de justiça que levem necessariamente em consideração a identidade cultural de cada uma das sociedades existentes, evitando-se que se incorram em generalizações de perspectivas liberais e ocidentalistas.

Foi para o que Said chamou atenção quando se deu conta da maneira como os Estados Unidos da América entendiam e retratavam o mundo mulçumano. Dos discursos, das histórias e das propagandas que são veiculadas com relação a essa temática é fácil perceber a existência de uma postura antiárabe enraizada, que por vezes permeia não só os discursos comuns dos cidadãos no dia a dia, mas também alcança pronunciamentos oficiais de órgão de governo. O autor não desconsidera ou nega a existência de práticas terroristas que possuem como alguns de seus atores indivíduos pertencentes a esse mundo, mas afirma que essa característica é decorrência direta da violenta situação política vivenciada no Oriente Médio, que é acompanhada por uma série de outros fatores que não chegam ao conhecimento do Ocidente. Ao contrário, a postura violenta, um aspecto negativo, é pinçada de todas as demais realidades e é deliberadamente enfatizada pelos meios jornalísticos e pelo próprio cinema, que fecham os olhos para aspectos outros que, se levados em consideração, não resultariam na propagação das notícias no teor em que são comumente veiculadas e que acabam por definir a imagem desse mundo como ameaçadora.

Entender uma região tão vasta, complexa e diversificada como o Oriente Médio sob uma perspectiva limitadora da violência e da ameaça é, para o autor, retirar dela seu caráter humano e desconsiderar as milhões de vidas ali existentes. Mais do que isso, é tomar como única e verdadeira uma representação que parte de terceiros, e não do próprio povo quem recebe a denominação por outros, que passam a ser popularizados – e, por que não, temidos – por deliberações descritivas daqueles que por muitas vezes nem sequer conheceram aqueles que habitam a região. A generalização se torna em representação da identidade, e o Oriente:

> não foi orientalizado só porque se descobriu que era "oriental" em todos aqueles aspectos considerados lugares-comuns por um europeu comum do século XIX, mas também porque poderia ser — isto é, submeteu-se a ser — transformado em oriental. Há muito pouco consenso em jogo, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia produziu um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falava de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. *Ele* falava por ela e a representou. Ele era estrangeiro, relativamente rico, do sexo masculino, e esses eram fatos históricos de dominação que lhe permitiram não apenas possuir fisicamente Kuchuk Hanem, mas falar por ela e contar a seus leitores de que maneira ela era "tipicamente oriental". O meu argumento é que a situação de força de Flaubert em relação a Kuchuk Hanem não era um caso isolado. Representa justamente o padrão de força relativa entre o Leste e o Oeste, e o discurso sobre o Oriente que esse padrão tornou possível. (Said, 2006).

O tema da representação, sob ponto de vista distinto, foi muito explorado por Stuart Hall, um dos grandes expoentes dessa também corrente pós-colonialista, quando chamou atenção para o fato de que a existência de identidades sociais dominantes estava em declínio. Criando um paralelo, poderíamos concluir que, na linha do que alertou Hall, o indivíduo descrito e assumido por Rawls na posição original é uma representação que não mais se sustenta diante da vastidão das paisagens culturais que antes eram sólidas – etnia, raça, nacionalidade, gênero e sexualidade, por exemplo – e que vem dando lugar a novas identidades e que revelam, com isso, a fragmentação do indivíduo moderno em contraposição àquele antes visto como unificado:

> A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "'crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que

davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (Hall, 2006).

A exposição é centrada em demonstrar que essa sociedade até então tida como unificada, muito baseada em uma visão eurocêntrica, se encontra passando por tantos processos de mudança que, se tomados em conjunto, nos levam a questionar se não é a própria modernidade que está sendo transformada (Hall, 2006). Definindo a existência de três sujeitos e, com isso, de três identidades, são trazidos os conceitos dos sujeitos do iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. Esse último que é o ser humano que deve ser entendido enquanto aquele na posição original, mas que não possui uma identidade permanente e sim o que o autor chama de "celebração móvel" no sentido de que se encontra em contínua transformação, assumindo distintas identidades em distintos momentos e que, por isso, não podem ser entendidas ao redor do "eu" coerente como se espera do indivíduo rawlseano.

Sob as perspectivas pós-coloniais, essa análise ainda desconsidera a dificuldade de aplicação em sociedades que sofrem consequências diretas do colonialismo, em que posturas invasoras e dominadoras subjugaram não só o domínio de territórios, mas impuseram modos de viver, de se comunicar, de se alimentar e de se relacionar que eram dos dominantes, e não dos dominados, e fizeram mesclar – quando não desaparecer – traços culturais, sociais e econômicos dos povos originários, forçando a implementação de um modo de vida que é resultado das moralidades do Ocidente. Como resultado, até hoje restam patentes desigualdade históricas que inviabilizam, em muitas medidas, a organização de uma sociedade dado aspectos de justiça, como é o que se pretende a preposição rawlseana.

O imagético das culturas nacionais, que derivam também das imposições dos dominados nas colônias, são fruto também desse processo. Hall descreveu esse entendimento, de nos sentirmos enquanto brasileiros, sul-africanos, ingleses ou indianos enquanto parte do processo de fontes naturais e essenciais de identidade cultural. Assim, é fácil nos identificarmos como pertencentes a uma determinada nacionalidade para oferecemos uma apresentação de nós mesmos aos outros, ainda que essas identidades não nasçam em cada um de nós, mas sim sejam forjadas ao longo do crescimento no seio de determinada comunidade. É o que Hall exemplifica ao dizer que "nós só sabemos que significa ser "inglês" devido ao modo como a "inglesidade" veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa" (Hall, 2006, p. 48).

Esse entendimento, contudo, perpassa não só pelas instituições culturais de determinada localidade, mas permeia aspectos de *representação*. As histórias que são construídas ao redor do imagético de uma nação, e que servem para a identificação dos indivíduos enquanto a ela pertencentes, são resultado das memórias que se passam adiante e que foram

vivenciadas nessa localidade e que, na realidade dos países colonizados, não escapam de funcionar enquanto uma construção do colonizador: "a vida das nações, da mesma forma que a dos homens, é vivida, em grande parte, na imaginação" (Powell, 1969, p. 245).

Toda essa exposição de Hall nos é útil a concluir que as diferenças cultuais, de representação e de nação existentes ao redor do mundo inviabilizam uma visão romantizada que permita colocar todos os componentes de uma sociedade em uma posição original hipotética em que, ainda que compostos por todas essas gritantes diferenças sociais, possam ser alçadas conclusões comuns sobre a forma com a qual determinada sociedade será regida. Ainda que tenha sido inovadora nas premissas, a proposição ralwseana encontra desafios práticos significativos frente a estruturas de poder e desigualdades históricas que colocam em xeque a funcionalidade da realização dos princípios de justiça. Ainda assim, não se pode deixar escapar de vista que princípios de justiça poderiam servir como um norte para aa avaliação moral das desigualdades existentes nas sociedades injustas, atuando enquanto uma espécie de parâmetro moral de injustiças que poderiam ser alvo de correção.

Considerações finais

O presente artigo teve por objetivo apresentar possíveis leituras de *Uma Teoria da Justiça* de Rawls e as (des)considerações pós-coloniais, fornecendo comentários sobre a teoria rawlseana à luz da condição do colonial como categoria explicativa. Na primeira parte do artigo, foram abordados aspectos básicos da proposição inédita construída por John Rawls e seus princípios da justiça, que foi precedida de uma sucinta exposição sobre como até hoje é cara a discussão na filosofia política acerca dos princípios morais que regem não as relações individuais em sociedade, mas a estrutura dessa sociedade como um todo.

Em seguida, foram oferecidas duas possíveis leituras da principal obra de Rawls. Em uma primeira, que se apresenta enquanto *geometria moral*, foi exposta a proposição formulada e oriunda de um contrato hipotético – a posição original –, marcado pelo desinteresse mútuo entre cidadãos que deveriam escolher princípios para reger o funcionamento de uma determinada sociedade em construção. Aqui, acrescentaram-se as ideias do *véu de ignorância*, um mecanismo de controle que faria com que cada uma dessas pessoas desconhecesse informações sobre a posição social que iriam ocupar nessa sociedade futura e, daí, fossem levadas a concluir pelos mesmos princípios de justiça para reger essa nova ordem social.

A segunda entende *Uma Teoria da Justiça* enquanto um *equilíbrio reflexivo*, que foi apresentado, em resumidas palavras, pelo entendimento de que a fundamentação da justiça se encontra no seu conteúdo ético. Nesse ponto, demonstrou-se que a ideia do justo

prescinde da ideia de bem e que Rawls adotou como premissa que a capacidade humana é permeada de senso de justiça comum e que essa capacidade é o que nos permite separar, de maneira razoável, o justo do injusto. Essa leitura exige a assunção da ideia de que os cidadãos são racionais e, nessa medida, dotados de senso de justiça.

Apresentaram-se as críticas comunitaristas à proposição inovadora de Rawls na sequência. Apontou-se que o talvez mais contundente questionamento acerca da proposição rawlseana fosse aquele que identificou falhas na teoria não pelos resultados que foram alcançados pelo autor, mas sim pela própria metodologia que foi adotada para chegar nas conclusões que perpassam a idealização da existência de uma posição original e de um véu da ignorância. O ponto foi que, apesar de inovadora, essa defesa assume, para que seja válida, que possa existir um "eu" livre e independente, desassociado de laços morais de tal maneira que tenhamos nesse indivíduo um ser racional.

Ainda nessa linha crítica foram trazidos apontamentos de teóricos pós-colonialistas com o intuito de questionar a tentativa de universalidade centrada num liberalismo do "eu" livre e independente rawlseano, demonstrando que essa defesa acaba por desconsiderar as particularidades e as realidades dos mais distintos lugares existentes e das pessoas que neles residem. Ao tentar achar uma saída na busca pela universalização da teoria, Rawls em *O Direito dos Povos* acaba por incorrer no que Said encampou enquanto *orientalismo*, desaguando no erro de tomar como única e verdadeira uma representação que parte de terceiros, e não do próprio povo quem recebe a denominação por outros, que passa a ser popularizada e assumida enquanto verdadeira, sendo fruto de deliberações descritivas daqueles que por muitas vezes nem sequer conheceram aqueles que habitam a região.

Insistindo na importância da perspectiva da representação que foi desconsiderada na teoria rawlseana, são por fim trazidos os alertas feitos por Hall com relação à temática. Expôs-se, em breves palavras, como as interferências dos colonizadores sobre os colonizados são aspectos que tiveram o condão de mesclar – e por vezes apagar – traços culturais, sociais e econômicos dos povos originários, forçando a implementação de um modo de vida que é resultado das moralidades do Ocidente. É da soma desses fatores, que unem as críticas comunitaristas e pós-colonialistas, que se pode concluir que as proposições de Rawls foram felizes em alcançar um inovador ponto hipotético, mas que, quando confrontados com a realidade prática, encontra desafios significativos frente a estruturas de poder e desigualdades históricas que acabam por colocar em xeque a funcionalidade da realização dos princípios de justiça.

Recebido em 17 de junho de 2024.
Aprovado para publicação em 29 de outubro de 2024.

Referências

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

BRESOLIN, Keberson e BARBOSA, Evandro (Organizadores). **Temas de filosofia política contemporânea**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2017.

COELHO, André. **A política e seus vários significados: algumas notas introdutórias**. *In*: BATISTA, Cristiane e MUÑOZ, Enara Echart. (Organizadores). Teoria e Prática da Política. Curitiba: Appris, 2017.

DWORKIN, Ronald. **Rawls vs Nozick (Ronald Dworkin). Philosophy and Politics with Bryan Magee – 1977**. Youtube: 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T6QvkLCCNN0. Acesso em: 27.01.2024.

FILHO, Jaime Moura Passos. **O Direito dos Povos de John Rawls: tolerância, paz mundial e justiça global**. Tese defendida no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – UNB. Brasília: 2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP&A Editora. Rio de Janeiro: 2006.

HATZENBERGER, Antoine. Le Kazanistan: l'utopie orientale de John Rawls. In: **Raisons Politiques**, 2013/1, n.º 49, p. 141-151. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-141.htm. Acesso em: 31.01.2024.

HAVLIK, Jan Gustave de Souza; Gabriela Maia, REBOUÇAS. **Contribuições de Isaiah Berlin para refletir sobre liberdade**. Osasco: Revista Direitos Humanos Fundamentais, 2017: p. 47-67.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Série Clássicos Edipro. São Paulo: Edipro, 2003.

KNIGHT, Carl. Reflective Equilibrium". In*:* **The Stanford Encyclopedia of Philosoph***y* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/reflective-equilibrium/>. Acesso em: 26.10.2024.

KYMLICKA, W. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LARMORE, Charles. **What Is Political Philosophy?**. Princeton University Press, 2020. *JSTOR*, https://doi.org/10.2307/j.ctvs32r7c. Acesso em: 6 Jan. 2024.

LESSA, Jaderson Borges. **Além dos Limites da Justiça**: a crítica de Sandel a Rawls. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Porto Alegre: 2018.

MATTOS, Delmo. **Contratualismo, Utilitarismo e Pluralismo na Teoria da Justiça de Rawls**. Santa Catarina: Revista Internacional de Filosofia da Moral, 2016. Disponível em: < https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p85>. Acesso em: 13.01.2024.

MELO, Damião Benilson Gomes de. **Ética Utilitária e Justiça em John Rawls:** Liberdade e Garantia dos Direitos Individuais como um Problema de Filosofia Prática. Dissertação defendida no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – PPGFIL/UFPB. João Pessoa: 2020.

MELO, Damião Benilson Gomes de. **Equilíbrio Reflexivo e Conhecimento Moral**: o caso da teoria da justiça como equidade. Santa Maria: Voluntas Revista Internacional de Filosofia, v. 13, n. 1, e2, p. 1-35, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.5902/2179378666931>. Acesso em: 14.01.2024.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria "bandido". São Paulo: **Lua Nova**, 79: 235-244, 2010. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/ln/a/sv7ZDmyGK9RymzJ47rD5jCx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 06.01.2024.

POWELL, E. **Freedom and Reality**. Farnham: Elliot Right Way Books, 1969.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. rev. ed., Cambridge, Massachusetts: The Belknap

Press of Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Editora Ática, 2000b.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. Editora Schwarcz S.A. São Paulo: 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Posição Original e Equilíbrio Reflexivo em John Rawls**: o problema da justificação. Trans/Form/Ação. São Paulo: v.32(1), 2009, p.139-157.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Teoria da Justiça de John Rawls**: entre o Liberalismo e o Comunitarismo. Trans/Form/Ação. São Paulo: v.30(1), 2007, p. 169-190.

O PODER NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE ERVING GOFFMAN*

Power in Erving Goffman's Sociological Theory

Lucas Paz dos Santos

Doutorando em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Mestre em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Graduado em Ciências Sociais no grau de bacharel pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ). Atua no Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina (NETSAL).

Resumo

Este artigo analisa a categoria do poder na teoria sociológica de Erving Goffman. São três seções. A primeira descreve a dialética básica da interação social do autor. Ela fornece as bases teóricas sobre as quais será possível analisar o poder em interação social. A segunda reflete sobre a teoria dos rituais de interação e a sua relação com o poder. Destaca-se a relação entre os conceitos de ritual de evitação, gerenciamento de impressões e expectativa normativa, os dois últimos apresentados na seção anterior. A terceira apresenta a teoria do poder de Anthony Giddens e a relaciona com a teoria sociológica de Goffman. Assim, o poder não é usado como categoria residual. Conclui-se que o poder é uma categoria central na obra de Goffman e, mesmo implícito, torna a sua teoria sociológica uma ferramenta para analisar desigualdades e subordinações.

Palavras-chave: desigualdade; interação social; ritual; teoria social

Abstract

This article analyzes the category of power in Erving Goffman's sociological theory. There are three sections. The first describes the author's basic dialectic of social interaction. It provides the theoretical basis on which it will be possible to analyze power in social interaction. The second reflects on the theory of interaction rituals and their relationship with power. It highlights the relationship between the concepts of avoidance rituals, impression management and normative expectation, the last two of which were presented in the previous section. The third presents Anthony Giddens' theory of power and relates it to Goffman's sociological theory. Thus, power is not used as a residual category. The conclusion is that power is a central category in Goffman's work and, even implicitly, makes his sociological theory a tool for analyzing inequalities and subordination.

Keywords: inequality; social interaction; ritual; social theory

* Retirado e adaptado de: SANTOS, Lucas P. "Erving Goffman e a dialética da interação: Gerenciamento, Ritual e Poder". In: Ritual de evitação e o processo de expansão coletiva da esfera ideal. 2023. 111 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Introdução

O objetivo deste texto é localizar a categoria do poder na teoria sociológica de Erving Goffman. Embora a categoria seja pouco mencionada pelo autor, ela está diluída em toda a sua teoria. Em vista disso, este artigo propõe uma análise do poder em Goffman que não se limita a seus estudos a respeito das instituições totais. A proposta é demonstrar a presença de tal categoria na sua dialética básica da interação[1], mais especificamente na relação entre o gerenciamento de impressão, a expectativa normativa e o ritual de interação. A evitação, trabalhada em Goffman como uma forma específica de ritual, possibilita a relação entre os três conceitos supracitados. Dessa maneira, é demonstrado como o poder se localiza no centro de sua teoria sociológica geral como um processo inerente à vida cotidiana e não como uma categoria de menor importância, cujo aparecimento se realiza apenas no estudo sobre instituições totais.

Desde que Gouldner (1970, p. 378-379) descreveu a teoria social de Goffman como "a-histórica e não institucional", cuja "destruição" da hierarquia implicaria ausência do poder, muitas foram as tentativas de sociólogos em enxergar nas formulações de Goffman justamente tais categorias. Burns (1992, p. 54-55) critica a visão de Gouldner ao destacar a presença do poder e da autoridade em Goffman no estudo das instituições totais e no processo de estigmatização, abordadas principalmente em *Asylums* e *Stigma*. Isso é corroborado pela existência de regras assimétricas, por vezes descritas por Goffman no estudo das instituições totais, como na disposição de comando e deferência entre enfermeiras e médicos (Fontainha, 2015: 1066-1067).

No entanto, Caballero (1998, p. 142, 148) e Giddens (2013, p. 319) destacam um desinteresse em sistematizar melhor o poder, além de uma ênfase excessiva em interações igualitárias, sem o destaque aos poderosos, com exceção, também, do estudo sobre instituições totais. Para Burns (1992, p. 54), as poucas menções a relações de poder entre indivíduos e/ou coletividades reforçam o caráter durkheimiano de Goffman, segundo o qual os indivíduos não são construídos a partir de propensões psíquicas internas, e sim de regras morais impostas externamente. Em resposta a Burns, Jenkins (2008, p. 160-161) entende a ausência de *The Interaction Order* como uma lacuna importante na análise sobre o poder em Goffman, uma vez que, para ele, trata-se de um texto cuja presença do poder é muito forte. Embora Burns esteja correto ao destacar a ausência de um aprofundamento das relações de poder entre indivíduos, grupos e categorias de indivíduos que formam coletividades, isso não significa que essas relações não estejam implícitas na teoria sociológica de Goffman, elas apenas não foram sistematicamente formuladas.

A ausência de uma definição mais sistemática não implica impossibilidade de ana-

1 O termo dialética é mobilizado em Goffman duas vezes em seu debute (1985, p. 228, 230).

lisar o poder em Goffman, para além da estigmatização e das instituições totais. Como a definição geral da situação em Goffman (1985, p. 11, 18) é feita coletivamente, por um trabalho consensual e negociado, é preciso certo grau de harmonia e suspensão parcial do conflito em tal processo. No entanto, Gastaldo (2008, p. 150) afirma que "a relação de poder existe na medida em que algumas definições da situação são mais legítimas do que outras, e essa legitimidade é a resultante de quem tem o poder de propor e sustentar a definição", o que, como mostra Caballero (1998, p. 137), pode resultar em uma relação de imposição. Rogers (1977, p. 91) vai além ao estabelecer a influência como base das relações entre indivíduos, dado que sempre há a possibilidade de despertar impressões alheias nos outros e, assim, gerenciá-las deliberadamente. Isso porque, na teoria de Goffman (1985, p. 13, 229), os indivíduos definem a sua situação mediante a meras impressões; por outro lado, através da modulação expressiva da própria conduta, têm capacidade de incidir sobre a impressão que os outros criam a seu próprio respeito e à situação social em que estão inseridos. Rogers (1977, p. 91) destaca ainda a presença da ambiguidade estratégica, insinuação, mentiras, omissões cruciais na teoria de Goffman que destaca esse jogo de influências.

Collins (2009, p. 191) destaca a possibilidade de um estudo sobre a estratificação que emerge pelos rituais de interação, ainda que Goffman não tenha enfatizado algo nessa direção com maior densidade. Além disso, Collins (1980, p. 190) destaca que um dos exemplos da importância dos rituais para a análise do poder é que eles estão presentes nas organizações políticas e econômicas, executadas pelas pessoas no nível dos encontros sociais, dimensão na qual os rituais são mobilizados. A (re)produção de tais organizações, para o autor, não são externas às práticas dos indivíduos. Os rituais em tais organizações criam realidades sagradas, com aparente solidez, fundamentadas por símbolos sociais não questionados, cujo efeito é, por vezes, a instituição de uma estratificação de poder. Nesse sentido, é possível relacionar o ritual de interação como algo intrinsecamente vinculado ao poder a partir da teoria de Goffman; uma instância latente, mas não ausente.

Giddens segue a mesma linha de relacionar os rituais de interação, estratificação e poder a partir do pensamento de Goffman. O autor aponta a deferência filial, uma distinção de poder entre as gerações manifestada pelo ritual de interação cerimonial na China tradicional. O pai representava um chefe aos filhos, que, por sua vez, deviam prestar homenagens pela noite e manhã e depois disso esperar pelas ordens (Giddens, 2009b, p. 293). Na mesma linha, aborda o fechamento convencional de envolvimento, um conceito de Goffman que diz respeito a "uma 'barreira' normativamente sancionada [que] separa os envolvidos no encontro dos outros que estão co-presentes" (Giddens, 2009a, p. 87). Trata-se de um trabalho cooperativo, em que os indivíduos precisam manter uma desaten-

ção civil[2] às ações alheias. Esse fenômeno pode ter inúmeras complicações, como mostra Giddens a partir do exemplo do elevador: se dois indivíduos prosseguem a sua conversa indiferentes ao ambiente, que por sua configuração espacial os aproxima de outros passageiros, "pode muito bem ser que eles assim demonstrem àqueles que são seus subordinados ou inferiores sua indiferença à manutenção de cortês inatenção num tal" (*ibidem*, p. 88-89). Precisamente nesse exemplo, o autor mostra como os rituais de interação, relacionados tanto à desatenção civil quanto ao fechamento convencional de envolvimento, podem estar intimamente relacionados a assimetrias de poder.

Com isso, o poder em Goffman está presente não apenas em instituições totais, mas em toda a sua teoria sociológica. Para demonstrar isso, este artigo é dividido em três seções. A primeira apresenta a dialética básica da interação e, nesse percurso, os conceitos de gerenciamento de impressões e expectativa normativa como inerentes à vida social. A segunda discute a teoria dos rituais de interação e, a partir do conceito de ritual de evitação, une ao que foi anteriormente trabalhado para a análise do poder. É nesse momento que o ritual de evitação se une ao gerenciamento de impressão e à expectativa normativa. A terceira seção propõe um encaixe entre a teoria do poder de Giddens à sistematização do poder feita em Goffman nas duas seções anteriores. Diferentemente de Goffman, Giddens define o poder explicitamente como um conceito chave para a sua dualidade da estrutura. A proposta de relacionar ambos deriva da importância da teoria de Goffman sobre a ordem da interação para a teoria da estruturação de Giddens. Dada a importância da teoria da ordem da interação de Goffman e a consequente paridade de dimensões da vida social por ambos trabalhada (interação e instituição social), a proposta é adequar o poder em Goffman tal qual Giddens o define.

A dialética básica da interação de Erving Goffman

Ao interagir, um indivíduo que queira evitar incidentes constrangedores ou conflituosos precisa agir adequadamente. É preciso conjecturar ou inferir sobre os acontecimentos do pequeno sistema social do qual participa para desempenhar qualquer tipo de atividade. Uma vez que faz isso, o indivíduo define a sua situação. Giddens (2009a, p. 82) destaca que as situações sociais (ou contextos, como ele prefere dizer) são "aquelas 'faixas' de espaço-tempo no âmbito das quais as reuniões ocorrem", sendo as reuniões [*gatherings*] mero agrupamento de pessoas em copresença. Qualquer pessoa presente na situação é,

2 Conceito que define bem o gerenciamento do envolvimento abordado por Goffman, isto é, o gerenciamento da própria presença na interação social. Por um lado, o indivíduo não se mostra completamente inacessível, mas, por outro lado, respeita o acordo tácito de observação desengajada, com um limite temporal do olhar. Assim, evita-se o desprezo completo ou a encarada inconveniente (Goffman, 2010, p. 96).

por definição, membro da reunião (Burns, 1992, p. 34; Goffman, 2010, p. 28).

Nesse sentido, pode-se começar com a afirmação de que a definição da situação é uma medida interpretativa das fontes de informação disponíveis, com vista a organizar cognitivamente a experiência presente (Goffman, 1985, p. 11). A interpretação refere-se a informações específicas do indivíduo com quem se interage ou a associações ao que possivelmente o representa, mas que não necessariamente se cumpre na realidade (*ibidem*, p. 204-205). Trata-se de um processo de identificação comum, que corresponde ao conhecimento prévio do indivíduo; suas experiências anteriores com indivíduos parecidos o capacitam a fazer tais associações. Esse processo está relacionado à aplicação de "estereótipos não comprovados" (*ibidem*, p. 11). Em última instância, está em jogo uma série de expectativas normativas: o conjunto de valores e crenças, pré-fabricadas, tomadas como dadas, impostas a determinadas pessoas, grupo, identidade e/ou símbolos. São pré-concepções relativamente padronizadas e estereotipadas em relação à conduta ou caráter que, ao apoiar-se sobre alguém, traça uma expectativa sobre o que o indivíduo *deve* ser (Goffman, 2008, p. 11-12, 61-63). (*idem*, 2008, p. 11-12, 61-63). As concepções, prévias ou presentes, sobre o indivíduo ou por associação, estão ligadas às informações aparentes no momento em que ocorre a interação, e estão submetidas ao contexto desse arranjo situacional.

A projeção da definição da situação é a manifestação dos processos cognitivos e emocionais que o indivíduo tem em relação à situação social. Manifesta-se a opinião ou entendimento sobre algo, sobre alguém, sobre si mesmo e sobre a realidade presente. Uma vez que se assume um padrão expressivo no curso da interação, esse indivíduo estará manifestando a sua linha (*idem*, 2011, p. 13). Ela não precisa ser intencional e está sempre passível de impressões alheias. Se uma pessoa acredita que sustenta uma linha coerente, é conveniente reivindicar[3] um "valor social positivo" para si mesmo. Esse valor é denominado por Goffman (2011, p. 13-14) como *face*, e deriva "da linha que os outros pressupõem que ela assumiu durante um contato particular". Trata-se de uma dimensão do equipamento expressivo do indivíduo que preenche a linha de sentido moral e sentimental. É fruto da própria definição da situação, da interpretação que um indivíduo tem de sua própria conduta, "apoiado por juízos e evidências comunicadas por outros participantes" (*ibidem*, p. 14-15). Ou seja, o indivíduo sustenta a sua face através do que ele interpreta da impressão do outro sobre a linha que ele mantém.[4] Portanto, é intersubjetivamente cons-

3 Essa reivindicação do indivíduo está sugerida em *A representação do eu na vida cotidiana*: "Quando um indivíduo desempenha um papel, implicitamente solicita de seus observadores que levem a sério a impressão sustentada perante eles" (*ibidem, p.* 25).

4 Esse fato permite relacionar não apenas o conceito de face, mas a própria dinâmica geral da manutenção do self em Goffman, como uma derivação das formulações de Cooley com o looking-glass self. Essa é uma das argumentações centrais de Scheff (2018) em sua interpretação da obra de Goffman.

tituído, fruto de uma indução sentimental entre a definição da situação do indivíduo de referência e as impressões que os outros manifestam a seu respeito.

Uma vez que a linha assumida pelo indivíduo é coerente, ele mantém uma face satisfatória; quando isso não acontece, ele perde a sua face ou mantém uma face envergonhada [*shamefaced*]. O que ocorre é que os valores sociais positivos antes reivindicados não são mais fornecidos por seus companheiros de interação. Disso decorre que o domínio sentimental do indivíduo é afetado: ele pode sentir-se constrangido, envergonhado, culpado, indigno, desonesto, etc. É uma caracterização situacional, fruto das regras tácitas que envolvem a definição geral da situação. O conceito de linha e de face ajudam a trazer o caráter fluido, mutável e situacional do self em Goffman. Isso aparece no autor ao afirmar que a face da pessoa não é algo que está alojado dentro do seu corpo, mas algo "localizado difusamente no fluxo de eventos no encontro, e que se torna manifesto apenas quando esses eventos são lidos e interpretados para alcançarmos as avaliações expressas neles" (*ibidem*, p. 15). Além disso, ambas representam a sacralidade do indivíduo e, indiretamente, da preservação da interação.

Dessa maneira, a estabilidade moral e emocional dos indivíduos está sujeita às impressões dos outros, trazendo junto disso possibilidades latentes de mal-entendidos e incidentes.[5] É natural que qualquer indivíduo queira evitar que isso ocorra e, com isso, tente, de modo mais ou menos consciente, manipular a própria expressividade e, por vezes, a própria identidade (quando isso é possível), com o fim de gerenciar as impressões que outras pessoas possam ter a seu respeito. Goffman denomina esse processo como gerenciamento de impressões. A expressividade do indivíduo, com maior ou menor grau de consciência e intencionalidade, desperta impressões alheias. O indivíduo pode ter um motivo, objetivo ou algum grau de intencionalidade por trás dos seus atos que esteja necessariamente vinculado às impressões que os outros terão a seu respeito e, portanto, exercendo uma "influência sobre a definição da situação que os outros venham a formular" (*idem*, 1985, p. 13).

O indivíduo coordena o seu aparato expressivo para causar uma impressão positiva a seu respeito, ou então para confundir, induzir ao erro, enganar, fugir ou mesmo insultar aqueles com quem interage. Além disso, a preocupação de gerenciamento do indivíduo não diz respeito apenas a uma possível segregação de papéis, isto é, o afastamento de determinados papéis inconvenientes para a plateia que o assiste e conseguir desempenhar um papel apropriado. Há também a preocupação em segregar a plateia, de

5 Goffman (1985, p. 54) é bastante claro quanto a isso ao dizer que, por um lado, "o ator pode confiar em que a plateia aceite pequenos indícios como sinal de algo importante a respeito de sua atuação", mas que, por outro lado, "a plateia pode não compreender o sentido que um indício devia transmitir, ou emprestar um significado embaraçoso a gestos ou acontecimentos acidentais, inadvertidos ou ocasionais, aos quais o ator não pretendia dar qualquer significação."

modo que o gerenciamento não permita que uma plateia inesperada ou indesejada o veja desempenhando determinado papel para o qual ela não está vinculada (Goffman, 1985, p. 52; 2011, p. 105).

Isso não significa que o indivíduo esteja sempre totalmente consciente de seus atos, por mais intencionais que sejam. Importa que a ação tenha como parte de sua finalidade despertar boas impressões (Goffman, 1985, p. 15-16). A possibilidade de sempre poder gerenciar as impressões alheias é devido aos indivíduos basearem suas definições sobre a pequena realidade social que os circunda a partir de meras impressões (*ibidem*: 229). A vida social é permeada de contingências, e nunca se sabe exatamente o que esperar do outro. Somado a isso, os fatos e informações disponíveis sobre a situação presente não são apreensíveis em sua totalidade e, em seu lugar, Goffman afirma, empregam-se substitutos: "deixas, provas, insinuações, gestos expressivos, símbolos de status, etc." (*ibidem*, p. 228). Goffman mostra como o real não pode ser apreendido e só pode ser limitadamente assimilável a partir das aparências; quanto mais próximo do real pretende se aproximar, mais precisa estar atento ao que é aparente.

Deve-se considerar, ainda, o caráter cooperativo na definição da situação. Esse caráter cooperativo é uma condição para a existência da interação social, caso contrário a situação social perde o seu sentido. Para que qualquer tipo de interação social seja mantida com o mínimo grau de harmonia, é preciso que existam regras de condutas tácitas e, portanto, uma definição convergente da situação. Goffman denomina esse processo como uma definição geral da situação, em que os indivíduos negociam entre si tacitamente qual a definição "oficial" na qual devem seguir coletivamente, o que sugere uma "divisão social do trabalho" para um "consenso cooperativo". O que está em jogo é menos "um acordo real sobre o que existe, mas, antes, [um] acordo real quanto às pretensões de qual pessoa, referentes a quais questões, serão temporariamente acatadas" (Goffman, 1985, p. 18). Por outro lado, está em jogo também que cada indivíduo projeta a sua definição da situação com o fim de exercer as atividades que lhe dizem respeito. Esperam que isso esteja vinculado a si e que, uma vez que acredita estar seguindo o seu papel corretamente, não será interpelado sobre sua conduta e não terá de manifestar nenhuma prestação de conta. As atividades, importantes para o curso da interação, são fruto de negociações (*ibidem*, p. 18).

Essa negociação segue uma condição harmônica que toda interação precisa ter para que as sigam em um curso cooperativo.[6] Essa concepção de harmonia não defende um consenso isento de conflito ou mesmo que existe uma predisposição pela concordância. Essa seria uma maneira ingênua de entender a realidade social, especialmente para

6 Parte significativa do artigo de Anne Rawls (1987) é sobre a discussão do conceito "working consensus" em Goffman, análogo à condição harmônica da situação como aqui descrito, que diz respeito justamente às convenções necessárias para a apresentação do self e manutenção da ordem da interação.

Goffman, em que os riscos interacionais, materializados em incidentes, derivam muito de uma definição contrária e conflituosa da situação. O autor parte da perspectiva simmeliana em reconhecer a ubiquidade do conflito mesmo em situações de consenso, no entanto, reconhece a dificuldade em seguir uma atividade se existe um antagonismo aberto, que define a situação por sua própria existência. Nesse sentido, é preciso uma espécie de obstrução de seus efeitos, ocultando os próprios desejos.[7] Por conta disso, a noção de negociação é precisa: não existe um conflito aberto e, se houver dissenso, é permitido, no máximo, uma oposição de perspectivas que visam chegar a um denominador comum. A negociação sugere que o indivíduo não seja passivo, que exista voz individual frente à determinação coletiva, que esse possa suprimir "seus sentimentos cordiais imediatos, transmitindo uma visão da situação que julga ser ao menos temporariamente aceitável pelos outros" (*ibidem*: 18). Em linhas gerais, a negociação sugere que a projeção da definição da situação feita pelo indivíduo varia entre o "sugerir" e o "ceder".

A teoria sociológica de Erving Goffman define uma dialética básica subjacente a toda interação social. A definição da situação é, analiticamente, apenas o primeiro passo da ação, o processo cognitivo de organização de informações disponíveis, interpretação e, com isso, uma tentativa de antecipação da contingência. Os indivíduos definem a situação para agirem da melhor maneira possível, conforme as prescrições da situação social, por vezes derivadas de uma ocasião social superior. Mas essa injunção, agir da melhor maneira possível, não depende apenas de uma definição cognitiva do que é a realidade social presente. Ao colocá-la em prática, a expressividade do indivíduo precisa corresponder a essa definição cognitiva; é preciso paridade entre intenção e ação. É inerente ao conceito de definição da situação a sua projeção a partir da apresentação de um self, no curso de suas ações, e que, com isso, fornecerá algum tipo de expressividade através desse processo.

Por meio da expressividade, a definição da situação e a impressão são reciprocamente orientadas. É a partir de um conjunto de impressões que um indivíduo define a sua situação, e qualquer definição da situação projetada por esse indivíduo incidirá no conjunto de impressões despertadas em outro. Com isso, o gerenciamento de impressões é sempre do outro, da definição da situação do outro, a partir de sua própria expressividade. Em última instância, gerenciar a impressão é um modo de gerenciar a própria emoção, dado que é a partir da impressão alheia que se reivindica os valores sociais positivos e, em caso de falha, a sanção é geralmente sentimental, como o constrangimento.

Rituais de Interação e Poder

7 Sobre isso, Goffman (1985, p. 18) diz: "A conservação desta concordância superficial [...] é facilitada pelo fato de cada participante ocultar seus próprios desejos por trás de afirmações que apoiam valores aos quais todos os presentes se sentem obrigados a prestar falsa homenagem."

Um dos grandes problemas teóricos sobre a interação social é que a liberdade do self e seu gerenciamento sem restrições sempre incorre em riscos. Isso corresponde a uma preocupação teórica que perpassa todo o trabalho de Goffman (Rawls, 1987, p. 140; Velho, 2008, p. 147-148). Como há constantes desvios de conduta, ambiguidades, mal-entendidos ou incidentes quaisquer, a ordem moral que transpassa a sociedade e incide sobre a conduta individual "é frágil, impermanente, cheia de buracos inesperados e em constante necessidade de reparos" (Burns, 1992, p. 26). Além da possibilidade de violência física, psíquica e moral, os indivíduos também são reféns de sua própria expressividade e estão sujeitos às impressões erradas que os outros indivíduos possam ter (Goffman, 2019, p. 577). Em toda interação, o indivíduo carrega consigo instrumentos que podem causar impressões negativas a seu respeito e, por extensão, possíveis sanções. Como a extrema liberação da vontade individual oferece os riscos intrínsecos de antagonismos e mal-entendidos a todos, é preciso criar convenções que limitem essa pulsão com o fim de possibilitar atividades cooperativas.

A relação entre a autonomia da vontade e sua restrição ou limitação [*constraints*] é abordada por Goffman através da categoria do ritual de interação. Ele foi pioneiro em perceber que a vida cotidiana é permeada por rituais que circunscrevem a participação dos indivíduos e dos grupos, a estruturar a sequência da interação cotidiana (Turner, 1988, p. 95). São propriedades da vida social que permitem a apresentação do self (Rawls, 1987, p. 140) e, por conta disso, transpassam cada aspecto dos encontros sociais (Collins, 2009, p. 189; Turner, 1988, p. 147). São regras de conduta que visam oferecer alguma veneração ou manifestação de reconhecimento ao outro, através da cortesia, da polidez ou do decoro, e que possibilitam a apresentação do self (Burns, 1992, p. 42; Collins, 2009, p. 243; Rawls, 1987, p. 140; Summers-Effler, 2006, p. 152). Indica, sobretudo, a valoração do outro: "essa atividade, por mais informal e secular que seja, representa uma forma pela qual o indivíduo precisa proteger e projetar as implicações simbólicas de seus atos enquanto estiver na presença imediata de um objeto que tenha um valor especial para ele" (Goffman, 2011, p. 60). O ritual está vinculado à cooperação de atividades em meio à interação social. Eles são facilitadores: pessoas iniciam, prosseguem e terminam a interação com o menor grau de ambiguidade (Turner, 1988, p. 92). Eles permitem que os indivíduos e seus comportamentos sejam interpretados, especialmente porque sinalizam seus respectivos envolvimentos[8] (*ibidem*, p. 92, 94).

8 O envolvimento diz respeito à "capacidade de um indivíduo de voltar ou deixar de voltar sua atenção concentrada a alguma atividade disponível — uma tarefa solitária, uma conversa, um esforço de trabalho colaborativo" (Goffman, 2010, p. 54). Trata-se de um processo de aderência do indivíduo na interação a partir de uma "alocação" perceptiva, em que a atenção orienta as atividades e a presença do indivíduo na interação social. Através dessa "alocação", os indivíduos orientam-se normativamente a partir da situação

Essa normatividade assume contornos de sacralidade[9], principalmente quando se considera as prescrições básicas da interação social: preservação coletiva da face e preservação da interação (Goffman, 2011, p. 18-22). Isso pode ser comprovado por outras condições imperativas que os indivíduos estão sujeitos, notadamente ao envolvimento[10]: é preciso gerenciar a acessibilidade de determinada forma em certos ambientes (*idem*, 2010, p. 117-123), não estar muito consciente da interação, de si mesmo, dos outros, ou com preocupações externas que o retirem do envolvimento presente (alienação da interação) (*idem*, 2011, p. cap. 4), ao mesmo tempo, manter uma predisposição à ação (tônus de interação) (*idem*, 2010: 35), entre muitos outros fatores. Em todos esses casos, o indivíduo precisa ter algum grau da consciência de si, dos outros e do próprio envolvimento na interação social.

Goffman parte da sugestão de Émile Durkheim de que a sua teoria da religião pode ser estendida à vida social cotidiana (Fontainha, 2015: 1067; Summers-Effler, 2006, p. 136). É através da alma coletiva que a alma individual recebe a sua essência sacra, cuja individualidade ganha contornos através da inserção do corpo (profano) em meio à coletividade. É tudo parte de um todo sagrado; o *mana* que envolve a pequena comunidade é a própria comunidade e suas partes (Durkheim, 1996, p. 272-276, 285). Nesse sentido, a ideia de contágio e transitoriedade é semelhante à do autor francês (Joseph, 2000, p. 27-28). Goffman também encontra em Durkheim a importância da solidariedade emocional, de modo que a dimensão normativa não se refira apenas a um limitador da ação, mas um estímulo em direção à integração, a emoções coletivas, que convergem e conformam cognitiva e emocionalmente os indivíduos, a harmonizar a interação. Tal processo é garantido por certos comportamentos ritualísticos, como pequenas manifestações de reconhecimento (Collins, 2009, p. 243; Summers-Effler, 2006, p. 152).

O ritual de interação também traduz as preocupações de Georg Simmel. Como Burns (1992, p. 39) e Joseph (2000, p. 32-33) notam, a esfera ideal representa a maior influência do autor alemão na teoria dos rituais de Goffman, especialmente se considerar o comportamento público. Para Simmel, em toda interação ou relação social há uma esfera abstrata referente ao espírito e, por assim dizer, idealizada, que envolve cada indivíduo.

---

social da qual fazem parte, mantém "algum tipo de absorção cognitiva e afetiva por ela, alguma mobilização de recursos psicobiológicos" (*ibid.,* p. 46).

9 Parte significativa dos comentadores de Goffman destaca a importância dessa instância sacra da vida social. Collins (2009, p. 190) destaca a sacralidade do eu individual em Goffman. Summers-Effler (2006, p. 138) destaca a importância do sagrado na teoria de Goffman, em que a linha, a face e o self seriam uma espécie de "símbolos totêmicos sagrados" do ritual. Rawls (1987, p. 139) destaca a relação dessa sacralidade à apresentação do self e manutenção da ordem da interação. Burns (1992: 39) e Joseph (2000, p. 32-33) relacionam essa sacralidade de origem durkheimiana à esfera ideal de Simmel, também muito importante para Goffman.

10 A ligação entre rituais e envolvimento pode ser vista em Turner (1988, p. 92).

Essa esfera diz respeito aos direitos inerentes aos indivíduos e ao convívio social. Ela indica até onde se pode chegar sem ferir a honra de alguém. Por um lado, cria-se uma reserva abstrata em torno da própria personalidade e, por outro, impõe-se uma discrição, um respeito ao outro sem o qual a vida social não se sustentaria (Simmel, 2009, p. 228-230). A modernidade representa o aumento dessa esfera e a necessidade de recuo à interioridade. Com a expansão urbana e a explosão de interações e impressões, cada vez mais diversas, essa esfera assume contornos de uma indiferença generalizada na ordem pública, uma modulação do comportamento caracterizado por uma atitude blasé (*idem*., 2005, p. 581-582) que, por um lado, serve como preservação da condição psíquica e, por outro, assim como fomenta um conflito latente generalizado (*idem*., 1983, p. 128, 2005, p. 581-583).

A importância do ritual em Goffman mostra também a sua relação com a etologia. Trata-se da compreensão da ordem pública a partir do estudo comportamental daqueles que estão no campo de percepção mútua: bandos, rebanhos, manadas (Joseph, 2000, p. 29). Dentro disso, a observação das "trocas de olhares e a linguagem corporal num campo de visibilidade mútua, a percepção das ameaças e dos alarmes num território" (*ibidem*, p. 27). O que importa é analisar a ordem de acomodação: a disposição espacial e territorial em relação ao conjunto de transações e/ou relações sociais. Relacionado a isso, está uma ordem de circulação e justificação no qual a reputação é central. As ações são negociações de circulação ordenada na qual precisam estar fincadas em um princípio de justificação, pelo qual "cada um presta conta de suas atividades perante os outros, protege a sua reputação e a do outro" (*ibidem*, p. 30).

Ao analisar os rituais de interação, Goffman divide em porte [*demeanor*] e deferência [*deference*]. O porte é a categoria que expressa a qualidade do indivíduo perante os outros (Goffman, 2011, p. 78) e, portanto, diz respeito à administração de si mesmo em encontros sociais (Burns, 1992, p. 37). O indivíduo com porte é merecedor das cortesias mais gerais, que podem ser resumidas pelo conceito de deferência: uma regra de conduta cerimonial que demonstra apreciação e sentimento de estima ao outro, cuja marca de devoção pode ser diretamente à pessoa ou a algo que ela representa (Goffman, 2011, p. 59-61). O seu uso invoca o lugar do outro na sociedade e, portanto, refere-se a aspectos externos da interação (Burns, 1992, p. 37). Elas podem ser assimétricas, em que o subordinado precisa manifestar ao superior e vice-versa, ou simétricas, no qual não há uma hierarquia explícita.

Goffman mostra como a deferência pode ser em certo grau coercitiva em relações assimétricas institucionalizadas, notadamente por conta das expectativas normativas do receptor. O autor fala que é parte intrínseca da deferência que exista uma promessa implícita, "expressando de forma truncada a admissão e compromisso do ator de tratar o receptor de uma forma particular na atividade que se seguirá" (Goffman, 2011, p. 63). Goffman

refere-se ao "sim, doutor" que uma enfermeira responde ao médico após uma censura na sala de cirurgias. O que salta aos olhos é sua conclusão a respeito da negação de deferência em situações análogas, mostrando que mesmo a gentileza pode ser coercitiva e coagir as pessoas a se comportarem de determinada maneira:

> Quando um suposto receptor não recebe atos de deferência previstos, ou quando um ator deixa claro que está prestando homenagens de má vontade, o receptor pode sentir que o estado de coisas que ele considerava evidente se tornou instável, e que o ator pode realizar um esforço de insubordinação para realocar tarefas, relações e poder. Trazer à tona um ato de deferência estabelecido, mesmo que antes seja preciso lembrar o ator de suas obrigações e das consequências da descortesia, é prova de que se a rebelião vier, virá dissimuladamente; recusar abertamente um ato de deferência esperado muitas vezes é uma forma de afirmar que a insurreição aberta começou (*ibidem*, p. 63).

Goffman parte dos ritos positivos e negativos de Durkheim para dividir a deferência em ritual de apresentação [*presentational rituals*] e de evitação [*avoidance rituals*] (*ibidem*, p. 74). No primeiro caso, o indivíduo indica aos outros a sua estima por eles e como serão tratados na interação. Uma saudação com um tom de voz amigável e elogioso não apenas oferece uma cortesia como também informa sobre o preenchimento sentimental da interação e como ela deve seguir (*ibidem*, p. 72). No segundo caso, o indivíduo mantém distância do receptor na tentativa de não violar a sua esfera ideal, ou seja, sua honra ou dignidade. Existe um processo de afastamento do outro no que diz respeito ao espaço, à intimidade, às informações ocultas e potencialmente constrangedoras (*ibidem*, p. 65-68). Em todos esses casos, o indivíduo é o agente profanador em potencial, em que, em última instância, pode ser a causa da desfiguração [*defacement*] de alguém. A ausência do porte traz consigo a atenção alheia e invasões à própria esfera ideal. Por exemplo, quando encrenqueiros "rompem a linha comunicativa e sistematicamente quebram o acordo de cavalheiros quanto à comunicação", eles "pagam um preço por suas liberdades", pois "passam a ser vistos como pessoas profanas, pessoas que sacrificaram por ganhos pessoais o respeito que lhes é devido". Em casos tais, a consequência da invasão da esfera ideal alheia é a permissibilidade que se cria em relação às possíveis invasões à própria esfera (*idem*., 2010, p. 159).

No entanto, nem sempre é pela ausência de porte que alguém perde a sua esfera ideal. Em outro exemplo, Goffman mostra como a desatenção civil pode deixar de ser oferecida a indivíduos cujo ódio lhes é direcionado, como no "'olhar de ódio' que um branco do sul dos Estados Unidos às vezes dá gratuitamente a negros que passam por ele" (*ibidem*: 95). Por outro lado, o não reconhecimento deliberado dessa cortesia também significa uma evitação àqueles que são "indignos de um olhar", tratados como "não pessoas", trata-

dos como "crianças, criados, negros e pacientes psiquiátricos" (*ibidem*, p. 96). Nesse caso, o ritual de evitação pode assumir uma forma distinta da mencionada, e o papel de agente profanador se inverte:

> Assim como um indivíduo pode evitar um objeto para não poluí-lo ou profaná-lo, ele pode evitar um objeto para não ser poluído ou profanado por ele. Por exemplo, na Enfermaria B, quando a Sra. Baum estava num estado paranoico, ela se recusava a permitir que sua filha aceitasse um fósforo de um assistente negro, parecendo sentir que o contato com um membro de um grupo contra o qual ela tinha preconceitos seria poluidor; da mesma forma, quando ela beijava os médicos e enfermeiras num bom humor de aniversário, ela dava a impressão de que tentava, mas não conseguia se forçar a beijar esse assistente. (*idem*, 2011, p. 71-72).

Goffman parte de Radcliffe-Brown e seus alunos com o termo "sacralidade boa" e "sacralidade má". O distanciamento de um indivíduo pode significar tanto por acreditar que os outros são excessivamente sagrados quanto por crer que não são sagrados o suficiente, ou mesmo impuros (*ibidem*, p. 72, nota 17). No segundo caso, o ritual de evitação assume aqui a forma de uma "esquiva"[11], uma vez que o outro é visto como um ataque, uma ofensa, um eixo de impureza. Como mostrado, ela não ocorre apenas em situações sentimentalmente significativas, como no exemplo acima, no qual uma pessoa não quer estar perto da outra por um motivo de identidade (a raça) ou por nutrir algum problema pessoal com a pessoa. Esse tipo de evitação pode ser circunstancial, como por aversão ao mau cheiro. Em casos do tipo, é usual lançar mão de "pequenos gestos e respostas ligeiramente 'atravessadas' que podemos dar aos outros quando queremos demonstrar falta de tempo, paciência ou humor, ou quando não temos vontade de interagir" (Fontainha, 2015, p. 1069).

Embora por vezes esse tipo de evitação seja circunstancial, com implicações benignas, denunciando apenas pressa ou mau-humor do indivíduo, isso nem sempre ocorre. É possível que a evitação esteja vinculada a um processo de identificação forte. Os casos em que a raça é central mostram bem esse processo. Em um dos exemplos, a pessoa pode ser identificada como impura, de modo que o ritual de evitação esteja vinculado à "sacralidade má". Em outro, o direito de preservação da esfera ideal (sacralidade boa) que todos têm é negado. O caso da desatenção civil mostrou que um olhar de ódio ou uma completa indiferença são exemplos nessa direção. Se uma pessoa se reconhece como uma categoria de identificação, é possível que o oposto também ocorra, ou seja, é possível que essa pessoa costumeiramente identificada como impura (que precisa ser evitada) ou indigna

11 Termo retirado de Fontainha (2015, p. 1068-1069).

(cuja esfera ideal não é respeitada) identifique esses processos e trace rotas de evitação na interação social[12].

O ritual de evitação é o destaque aqui a mostrar a relação de forças entre a potência criativa da ação social e a dimensão restritiva das convenções sociais. O ritual é um facilitador comunicativo e, ele mesmo, um recurso no gerenciamento da ação, sendo o ritual, paradoxalmente, um limitador da autonomia da ação individual.[13] Por um lado, utiliza-se criativamente o ritual como meio de não cair em mal-entendidos. Por outro lado, a sua utilização torna-se um compromisso, que pode corresponder a relações potencial ou manifestamente coercitivas. A evitação ou a sua negação, assim como outros rituais de interação que a ela possam ser relacionados (como a desatenção civil), pode ser um recurso de identificação. Esse recurso localiza o outro como alguém repulsivo (impuro) ou indigno da sacralidade padrão a que todos os indivíduos têm direito, de modo que a sua esfera ideal possa ser constantemente violada. Por outro lado, esse sujeito considerado impuro ou indigno pode, da mesma forma, localizar os seus malfeitores e evitá-los.

Para que isso se torne mais visível na teoria sociológica de Goffman, a evitação será relacionada ao conceito de expectativas normativas. Elas fazem parte de qualquer interação social, seja com desconhecidos ou conhecidos. Naturalmente, ela é mais relevante em situações nas quais os desconhecidos estabelecem contato. Isso é comum no processo de definição da situação; todos os indivíduos recorrem a conhecimentos prévios de experiências anteriores "com indivíduos aproximadamente parecidos", que podem ou não incidir em "estereótipos não comprovados" (Goffman, 1985, p. 11). Nesse processo, as expectativas normativas são fundamentais na criação de uma identidade social virtual, que imputa sobre o indivíduo uma caracterização a partir dessas pré-concepções e exigências que dela derivam, localizadas na identidade social que ele apresenta, com suas categorias e atributos. Em oposição, às categorias e atributos que um indivíduo prova possuir é a sua identidade social real (*idem*, 2008, p. 12).

---

12 Goffman fornece um exemplo preciso sobre esse processo ao dizer que "em nossa própria sociedade, um exemplo da evitação é encontrado no negro de classe média ou alta que evita certos contatos face a face com brancos para proteger a autoavaliação projetada por suas roupas e modos" (Goffman, 2011, p. 23, nota 9). Nesse caso, o processo de identificação toma proporções mais amplas e a evitação transcende a interação. Os indivíduos evitam contato face a face com o outro ou mesmo usam terceiros para mediar a comunicação de modo que o encontro seja dispensável (*ibidem*, p. 23, nota 10). Esse tipo de evitação que dispensa a interação face a face é mencionado por Goffman como "processo de evitação", uma das formas de preservação da face. É bastante similar ao "ritual de evitação", abordado no ensaio seguinte. A única distinção é a possibilidade de evitar o contato face a face.

13 Collins (2009, p. 190) destaca a mobilização do ritual como recurso ao dizer que "as interações rituais são armas que as pessoas utilizam para marcar pontos: fazer os contatos certos, causar embaraço ou até mesmo destruir os rivais, para afirmar a própria superioridade social." Domingues (1995, p. 16), por sua vez, destaca a criatividade do self em Goffman, justamente por sua capacidade de manipular as normas sociais conforme seus próprios interesses individuais.

Essa característica coloca um ponto importante na dialética básica da interação, apresentado no início do texto. Embora possa ter alguma possibilidade de indução sobre a definição da situação alheia através do gerenciamento de impressões, o indivíduo sempre irá se deparar com maiores ou menores dificuldades sobre isso em relação ao que ele gerencia. Por exemplo, a identidade fornece aspectos mais fixos que outros: um indivíduo pode ocultar com êxito a sua religião, mas, por outro lado, dificilmente conseguirá ocultar a própria raça. Por outro lado, deve-se considerar que o processo de definição da situação e, portanto, de interpretação sobre os acontecimentos do mundo pode estar submetido a uma série de concepções fixas sobre a realidade.[14]

Essa condição de fixidez proporcionada pelas expectativas normativas é uma forma de obstrução do gerenciamento de impressões. Em casos, a obstrução do gerenciamento de impressões significa que a pessoa está em risco e que, independentemente de suas ações, as expectativas normativas sobre ela são suficientemente fortes para consolidar essa parte específica da definição da situação. Isso não acontece apenas quando os indivíduos se conhecem pelo nome, mas principalmente entre anônimos, cuja expectativa normativa sobre a identidade é mais decisiva. Casos do gênero podem representar um conflito recorrente e, portanto, relativamente identificável. Goffman fornece um relato bastante preciso sobre como isso pode ocorrer na relação entre policiais brancos e homens negros nos Estados Unidos, em que o racismo estrutural está subentendido. (Williams, 1964, p. 80 *apud* Goffman, 2011, p. 250-251). Esse processo de identificação derivado do racismo pode ser visto quando o autor destaca a respeito das "regras bastante refinadas que valem em alguns estados do sul dos Estados Unidos tratando de até que ponto um negro pode olhar uma mulher branca, e a que distância, antes que esse olhar seja interpretado como um avanço sexual castigável" (Goffman, 2010, p. 99-100). A desatenção civil é uma cortesia ritual que diz respeito à manutenção da esfera ideal do outro. Só que essa cortesia pode ser mais ou menos obrigatória e isso não varia apenas em relação à situação, mas aos indivíduos e às coletividades pertencentes. No caso citado, a desatenção civil é uma obrigação central a tal ponto que a sua negação pode render punições e interpretações pouco contornáveis ("ato sexual castigável"). Então, vale dizer que, implicitamente, Goffman mostra que a obrigação com relação aos rituais é desigual. E essa desigualdade de cortesia é segmentada, pelo menos no exemplo, por raça. Homens brancos que desacatam a desatenção civil ao olhar para homens negros com semblante de ódio (*ibidem*, p. 95), também no sul dos Estados Unidos, não sofrem as mesmas punições.

A teoria do poder de Anthony Giddens e possibilidades na teoria socioló-

14 Por exemplo, a associação entre peças de roupas (vinculadas à aparência) e a pobreza no Chile, especialmente quando o indivíduo de referência que define a situação é um policial (Araujo, 2009, p. 59-61).

gica de Erving Goffman

Uma vez que Goffman não define explicitamente o poder, torna-se necessário uma delimitação clara sobre a categoria para que ela não seja usada como residual. Para isso, a parte final desta seção oferece uma síntese da teoria do poder de Anthony Giddens, cuja teoria sobre o poder é bem-acabada e permite um encaixe interessante com a teoria sociológica de Goffman. O conceito de dualidade da estrutura é o modelo que permite uma articulação entre ambos. Isso porque as duas dimensões trabalhadas por Giddens (interação e instituição social) são as mesmas trabalhadas por Goffman, de modo que a única diferença seja o dualismo do segundo em comparação à dualidade do primeiro. Por dualismo, Giddens entende a tentativa de unir os conceitos de ação e estrutura a partir de processos separados, como uma articulação. Paralelamente, o autor nega a concepção de que agregados de microcontextos constroem macroestruturas. A relação entre processos situacionais e institucionais não se dá pelo "efeito" que um exerce sobre o outro. Na verdade, trata-se da constituição e reprodução mútua a partir das ações sociais dos indivíduos (Giddens, 2009a, p. xxviii-xxix, 30, 81, 84, 163-167, 2013, p. 320-321, 2018, p. 78, 86).

Para Goffman, a condição geral da socialidade e da manutenção da interação social está vinculada às convenções e aos recursos rituais mobilizados. Esse processo ocorre na interação social e reserva a ela certo grau de autonomia em seu ordenamento. Isso refere-se ao que Goffman (2019, p. 574, 590-591) denomina como *ordem da interação*, uma dimensão da vida social que têm um ordenamento próprio e não sofre determinações excessivas de dimensões institucionais[15], deslocadas espaço-temporalmente. A relação entre essas duas dimensões é denominada como acoplamento frouxo (loose-coupling): "os elementos internos [da interação] se aproximam e se encaixam entre si mais do que com os externos" (*ibidem*, p. 574). Assim, não apenas os processos institucionais têm pouca influência (causalidade) na ação humana e nos processos da interação, como determina que as interações sociais raramente têm implicações substantivas na vida do sujeito e, principalmente, na conformação das instituições sociais. Isso indica que, para o autor, há uma causalidade limitada dos processos externos (trans-situacionais) às dinâmicas internas da interação e, da mesma forma, limita a causalidade desses processos internos à dimensão externa. Isso se dá sobretudo na ordem normativa da interação humana, que não segue uma lógica universal e, portanto, precisa de um processo de filtragem (contextualização) à dimensão situacional. Goffman segue a linha durkheimiana de descrever e analisar fatos sociais, mas o faz na dimensão da interação (Rawls, 1987, p. 145).

15 Goffman utiliza o termo "estrutura social", que é tratado por Giddens (2009a, 2013) e Turner (1988) como análogo à instituição ou organização social, cadeias de interações deslocadas no tempo e no espaço com algum grau de interdependência.

No entanto, essa relação entre a dimensão da interação e a institucional reproduz um dualismo que Giddens quer negar. Giddens (2013, p. 317) mostra que Goffman repudia "a ideia de que haveria muitas conexões diretas entre a ordem da interação e características mais amplas das instituições". Essa relação problemática é uma escolha de Goffman para destacar o domínio distinto da ordem da interação (*ibidem*, p. 319). Por conta disso, a maior parte da obra sobre a interação social tem uma "tonalidade homogênea" devido a exemplos de mesma relevância. Goffman não faz uma distinção "entre contextos de interação que afetam aqueles situados fora deles e contextos que não os afetam" (*ibidem*, p. 319). Ou seja, Goffman não pensa cuidadosamente na relação entre presença e ausência na interação. Para Giddens, "a 'presença' — aquilo que o indivíduo traz e emprega em qualquer situação da conduta, haja ou não pessoas na situação — é sempre mediada por aquilo que está ausente" (*ibidem*, p. 323). Embora Goffman reconheça a biografia e os conhecimentos culturais compartilhados como algo que os indivíduos carregam consigo de outras interações (*ibidem*, p. 316), não há uma sistematização sobre esse processo na teoria da ordem da interação, como pode ser visto na ausência de maior sistematização de relações institucionais de poder (*ibidem*, p. 319). Em referência a isso, Giddens também destaca o background de outras interações, pois "a maior parte dos ambientes do comportamento social estende a interação no tempo e no espaço muito além de qualquer contexto específico de copresença" (*ibidem*, p. 316).

O argumento de Goffman se sustenta no fato de que "os mecanismos que influenciam a conduta em condições de copresença [são] generalizáveis por uma vasta gama de contextos culturais", caso contrário não será possível afirmar que "há uma ordem da interação distinta que perpassa 'transversalmente' domínios institucionais diversos" (*ibidem*, p. 318). Goffman (2019, p. 590-591) afirma que rituais como "a precedência para passar pela porta, a centralidade para sentar, o acesso a lugares públicos, os direitos preferenciais de interrupção da fala, a seleção como audiência endereçada são interacionais em substância e caráter" porque elas não estão vinculadas à nenhuma instituição em especial, embora possa estar relacionado a qualquer uma delas (Giddens, 2013, p. 317). Esse é o "acoplamento frouxo" ao qual Goffman se refere. Mas mesmo que os rituais não "fixem" a interação com determinada instituição ou organização social em específico, é através de seu uso, deslocado no tempo e no espaço, que tais instituições são criadas.

Giddens reconhece a dilatação espaço-temporal da interação na teoria da ordem da interação goffmaniana, embora destaque o dualismo problemático desse processo. No lugar, o autor propõe uma dualidade, que corresponde à simultaneidade do processo situacional (presença) e trans-situacional (ausência). Dessa proposta nasce o conceito de dualidade da estrutura (ou da ação), que une as duas dimensões da vida social trabalhadas por Goffman (interação e instituição) em um mesmo momento. Junto às perspectivas de

Goffman, o autor britânico se utiliza também de Lockwood e a sua concepção sobre a relação entre a integração social e sistêmica. No entanto, inverte as concepções e propõe a integração social como inerente à interação e a integração sistêmica como inerente à instituição social (Joas, Knöbl, 2017, p. 307). Com as integrações social e sistêmica, Giddens evita que os processos mais amplos (macroestruturais) da vida social sejam definidos como um agregado de processos menores (microestruturais), como uma sucessão de encontros sociais. A interação não é a base sobre a qual as propriedades maiores se constroem, e tampouco são mais "substanciais" do que as instituições (Giddens, 2009a, p. xxviii-xxix).

Giddens mobiliza o conceito da dualidade da estrutura para unir as duas dimensões da vida social (interação e instituição) em um único processo (*idem*, 2009a, p. 30, 2018, p. 78-90, 90). A união entre as duas dimensões da vida social se dá pelas modalidades. Elas são as interseções que permitem que a reprodução das interações e das instituições sejam simultâneas. Para fins deste texto, importa a modalidade que permite trabalhar o poder nas duas dimensões. Elas são denominadas como facilitadores, as regras e recursos (alocativos e autoritários) utilizados na dimensão interacional pelos indivíduos, por um lado, e distribuídos assimetricamente mediante a dimensão institucional. É precisamente nessa divisão que o poder ganha as suas duas faces: a primeira diz respeito à capacidade dos indivíduos em obter resultados na interação; a segunda diz respeito à distribuição assimétrica de regras e recursos, exercida pelos processos institucionais. Se o poder reforça a dominação através dos recursos mobilizados nas ações sociais, a dominação, por sua vez, reforça as relações desiguais de poder ao distribuir assimetricamente os recursos (*idem.*, 2009a, p. 10-11, 17, 304, 2018, p. 96, 99-100, 149).

Se considerar a paridade de ambas as dimensões da vida social nas teorias sociológicas de Goffman e Giddens e, dentro disso, assumir as correções feitas pelo autor britânico, então é possível trabalhar o poder na teoria do primeiro segundo o conceito de dualidade da estrutura. Nesse sentido, a presença do poder na teoria dos rituais de interação de Goffman não se refere apenas à dimensão da interação como também às forças institucionais que incidem sobre a ação dos indivíduos. Uma vez que os rituais de interação podem servir como recursos para alcançar certos fins, como aponta Collins (2009, p. 190), eles podem estar submetidos aos processos inerentes às duas dimensões da vida social. Nesse sentido, rituais de interação são as modalidades pelas quais os indivíduos agem e, simultaneamente, através dessa ação, reproduzem as condições para agir. Isso significa que se um ritual de interação representa uma assimetria de poder nas relações de gênero, por exemplo, a sua realização fomenta a existência não apenas a assimetria de gênero localizada contextualmente na interação, mas também aquela em sentido amplo, das relações entre gênero em geral. Portanto, certos processos de subordinação são análogos

a rituais, formas padronizadas de ação repetidas em diversas interações, cuja reprodução em escala ampla (institucional) fomenta as bases daquela subordinação inicial localizada na interação em questão.

Este artigo demonstrou a recorrência desse processo nas análises de Goffman. Embora o autor não tenha enfatizado sistematicamente o poder e a sua influência na dimensão institucional, isso não impede que essa categoria seja localizada em sua teoria em ambas as dimensões. Para isso, a teoria da estruturação e do poder de Giddens se encaixa perfeitamente, especialmente porque oferece algumas correções pontuais. Com o fim de demonstrar a presença do poder nas duas dimensões, é que os conceitos de gerenciamento de impressões, expectativa normativa e ritual de interação (mais especificamente o ritual de evitação) foram escolhidos. A relação entre expectativas normativas e gerenciamento de impressão no processo interativo preenche de conteúdo a presença do poder nos rituais de interação. Essa relação mostra que não apenas indivíduos, mas grupos ou coletividades sofrem pré-julgamentos rígidos. Essas concepções pré-fabricadas e não necessariamente ligadas ao indivíduo (podendo ser a um atributo ou identidade) limitam a capacidade de agência individual ao obstruir o êxito do gerenciamento de impressões.[16] Uma vez que a capacidade criativa dos indivíduos pode ser prejudicada pela obstrução ao gerenciamento de impressões, há uma desigualdade de poder evidente no processo interativo. Por outro lado, uma vez que essa obstrução pode ser cotidiana na vida de um indivíduo devido à sua ligação com uma identidade, como acontece em casos de racismo, esse processo não se dá apenas na dimensão interacional, como também na institucional. É neste momento que os rituais de interação podem ser ou não concedidos mediante a tais atributos que um indivíduo possui. Por um lado, são recursos que podem ser mobilizados para oferecer uma reverência seletiva ao indivíduo ou profaná-lo por sua negação. Por outro lado, são regras que alguns indivíduos são obrigados a seguir, enquanto outros não. Em ambos os casos, as posições de vantagem ou desvantagem ritual são fruto de amplas construções simbólicas, reproduzidas através do tempo e do espaço, referentes não a pessoa e sim a seu atributo, mas que a atinge uma vez que influencia a interação.

Considerações finais

O poder é uma categoria implícita no trabalho de Goffman, o que não impossibilita um desenvolvimento mais analítico. Pode-se argumentar que o poder aparece mais explicitamente nas relações assimétricas em instituições totais, como ocorre entre enfer-

16 Convém destacar que, para Giddens, uma vez que o indivíduo perde a sua agência, perde também o poder (Giddens, 2009a, p. 10-11, 17). O termo obstrução nasce em consideração a isso e evita a conotação de que o indivíduo perde a sua capacidade de gerenciar impressões.

meiras e médicos (Fontainha, 2015, p. 1066-1067). Mas é preciso considerar que, de todo modo, os rituais de interação são mobilizados não apenas em instituições totais. Embora Goffman de fato não desenvolva uma análise mais cuidadosa sobre isso, Collins (2009, p. 191) e Giddens (2009b, p. 293) destacam como rituais podem estar vinculados a relações de poder. Além disso, a própria definição coletiva da situação implica possibilidades desiguais de negociação sobre como se deve agir, como argumentam Gastaldo (2008, p. 150) e Rogers (1977, p. 91). As relações desiguais de influência, no caso da segunda, são particularmente importantes, e como mostra Caballero (1998, p. 137), podem resultar em imposição.

Este artigo se origina da ausência de uma análise mais profunda a respeito do tema, ainda que a presença da categoria seja enfatizada. Portanto, a proposta do artigo foi demonstrar a análise do poder na totalidade da teoria sociológica de Goffman e, uma vez feito isso, oferecer uma sistematização ainda maior a partir da teoria de Giddens. A presença desse autor surge como uma necessidade de demonstrar a presença do poder em Goffman também em dimensões institucionais, isto é, uma teia de interações espaço-temporalmente deslocadas que criam rotina. Além disso, o autor corrige alguns problemas inerentes ao conceito de ordem da interação e sua fraca relação com essas dimensões mais amplas da vida social. No lugar, Giddens propõe a dualidade da estrutura, cujas dimensões se reproduzem simultaneamente.

Os conceitos gerenciamento de impressão, expectativa normativa e ritual de interação foram escolhidos com o fim de localizar e analisar o poder na totalidade da teoria sociológica de Goffman. O ritual de evitação serviu como ponto nodal da articulação entre esses conceitos, uma forma de verificar as assimetrias de poder. A utilização desses conceitos permite acessar o que é mais elementar na teoria sociológica de Goffman, de modo a demonstrar como o poder está vinculado ao próprio processo de interagir. Além disso, aponta para uma forma distinta de relacionar o poder a Goffman, que não seja restrita apenas às instituições totais. O caráter negociado da interação e a maior ou menor capacidade de exercer o jogo de influência recíproca, além da concessão e obrigação seletiva de rituais, indica que o poder em Goffman não está presente só na interação, como também em processos sociais mais amplos. A localização e análise do poder na teoria de Goffman e a adequação à teoria de Giddens permitiram demonstrar a ubiquidade do poder em suas formulações, em que pese a ausência de uma sistematização do conceito. Isso não impede, todavia, um desenvolvimento nesse caminho.

Recebido em 17 de junho de 2024.
Aprovado para publicação em 26 de novembro de 2024.

Referências:

ARAUJO, Kathya. **Habitar lo social: Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual**. Lom Ediciones, 2009.

BURNS, Tom. **Erving Goffman**. Routledge, 1992.

CABALLERO, Juan José. La interacción social en Goffman. **Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas**. p. 121-149, 1998.

COLLINS, Randall. Erving Goffman and the development of modern social theory. In: DITTON, Jason. **The view from Goffman**. London: Palgrave Macmillan UK, 1980. p. 170-209.

_____. **Quatro tradições sociológicas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DOMINGUES, José Maurício. **Sociological theory and collective subjectivity**. Basingstoke: Macmillan Press, 1995.

_____. **Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a Modernidade Brasileira Contemporânea.** 1.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

_____. **Ensaios de Sociologia**. 2° Edição. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2004.

DURKHEIM, Émile. **Formas Elementares da Vida Religiosa**. 1° Edição. São Paulo. Martin Fontes, 1996.

FONTAINHA, Fernando de Castro. Interação estratégica e concursos públicos: uma etnografia do concurso da Magistratura Francesa. Dados, v. 58: 1057-1098, 2015.

GASTALDO, E. L. . Erving Goffman e as relações de poder na vida cotidiana. Revista Brasileira de Ciências Sociais , v. 23: 149-153, 2008.

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. 3º Edição. São Paulo. Martin Fontes, 2009a.

_____. On rereading the presentation of self: Some reflections. **Social Psychology Quar-**

terly, v. 72, n. 4: 290-295, 2009b.

_____. "Goffman: um teórico social sistemático". In: COELHO, Maria Cláudia. **Estudos sobre interação: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

_____. **Problemas centrais em teoria social: ação, estrutura e contradição na análise sociológica**. Petrópolis-RJ. Vozes, 2018.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 10º Edição. Petrópolis--RJ. Vozes, 1985.

_____. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

_____. **Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos**. Vozes, 2010.

_____. **Ritual de Interação**. Petrópolis-RJ. Vozes, 2011.

_____. A ordem da interação: Discurso presidencial da American Sociological Association, 1982. **Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 12, n. 3: 571-603, 2019.

GOULDNER, Alvin W. **The Coming Crisis of Western Sociology**. Basic Books, 1970, pp. 378–90.

JENKINS, Richard. Erving Goffman: A major theorist of power?. **Journal of Power**, v. 1, n. 2: 157-168, 2008.

JOSEPH, Isaac. **Erving Goffman e a microssociologia**. FGV, 2000.

RAWLS, Anne Warfield. The interaction order sui generis: Goffman's contribution to social theory. **Sociological theory**: 136-149, 1987.

ROGERS, Mary F. Goffman on power. **The American Sociologist**: 88-95, 1977.

SCHEFF, Thomas J. Selves autoespelhados: uma conjetura sobre Cooley/Goffman. **RBSE**

Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 17, n. 49: 13-27, abril de 2018. ISSN 1676-8965.

SIMMEL, Georg. Georg Simmel: sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

_____. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). Mana, v. 11, p. 577-591, 2005.

_____. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. Revista de Ciências Humanas, v. 43, n. 1, p. 219-242, 2009.

SUMMERS-EFFLER, Erika. Ritual theory. In: TURNER, Jonathan H; STETS, Jan E.. (eds.). Handbook of the Sociology of Emotions. Boston, MA: Springer, 2006: 135-154.

TURNER, Jonathan H. **A theory of social interaction**. Stanford University Press, 1988.

VELHO, Gilberto. Goffman, mal-entendidos e riscos interacionais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23: 145-147, 2008.