

Nuno Porto, *O Corpo, a Razão, o Coração. A Construção Social da Sexualidade em Vila Ruiva*, Lisboa, Escher, 1991.

0. No panorama árido da divulgação de estudos sobre a sociedade portuguesa, a nova colecção da Escher, dirigida por Raul Iturra, "A Aprendizagem para além da Escola", merece destaque. Situados na área da Antropologia Social, os estudos já publicados nesta colecção abordam a temática da interpenetração de um conhecimento "oficial", centrado na prática da escrita e transmitido pelos aparelhos estatais, com um conhecimento cultural (=a local), adquirido pela partilha de uma memória oral colectiva, procurando analisar os papéis destes dois tipos de saberes na (re)produção quotidiana dos indivíduos e das populações.

Depois de um primeiro volume de ensaios de Raul Iturra sobre o insucesso escolar, a colecção tem sido dedicada à publicação das pesquisas que uma equipa de antropólogos, dirigida por este mesmo autor, desenvolveu durante dois anos em Vila Ruiva, aldeia do distrito de Viseu.

Fugindo ao esquema habitual da monografia única, que dá conta da multiplicidade de aspectos que a organização social do grupo estudado comporta, a monografia de Vila Ruiva desdobra-se em quatro linhas de investigação, desenvolvidas por cada um dos membros da equipa que realizou o trabalho de campo na aldeia. Os volumes agora publicados resultam das diferentes áreas de pesquisa, e constituem, no seu todo, a monografia de Vila Ruiva.

O trabalho que aqui se recenseia — o 3.º volume da colecção — é da autoria de Nuno Porto e engloba os aspectos referentes à construção social da sexuali-

dade, pretendendo analisar o processo de desenvolvimento das relações amorosas e a sua ligação à reprodução humana no seio do grupo social em estudo.

1. O texto de Nuno Porto constrói-se em dois registos: um, que se prende com o objecto da investigação, com o desvendar dos processos de construção do masculino e do feminino em Vila Ruiva; outro, que compreende uma reflexão sobre o percurso de pesquisa e a prática da observação participante.

Esta duplicidade está patente na própria organização do livro: do capítulo I ("Chegar") ao capítulo final ("Partir") o texto desenvolve-se em torno de outros três pontos — "O processo de trabalho agrícola", "Criar-se" e "Amar" — definindo as esferas e as etapas através das quais um indivíduo se faz homem ou mulher em Vila Ruiva.

São-nos, deste modo, simultaneamente expostos dois processos de crescimento: um, o dos habitantes da aldeia, outro o do investigador, que, chegando adulto a uma cultura que não é a sua, nela se torna criança pela incompreensão inicial dos processos que a enformam, até que os seus conhecimentos lhe permitam atingir uma estatura de adulto no contexto cultural que o acolhe.

Nuno Porto tece algumas considerações interessantes, nomeadamente, nos capítulos inicial e final, acerca do modo como se realiza, para o sujeito investigador, o processo de (re)conhecimento de um universo cultural que lhe é inicialmente estranho. Contudo, o diálogo experiência/interpretação, indissociável da prática da observação participante, estabelece-se, ao longo do texto, com algumas dificuldades.

Dos contactos iniciais com a população de Vila Ruiva a primeira "impressão" (p. 14) que fica ao investigador é a de que a vida

dos habitantes da aldeia "parecia suster a sua acção às famílias surgindo como actores enquanto pais, maridos ou mulheres, tios ou tias, compadres ou comadres, filhos ou filhas. Como se as pessoas apenas fossem na medida em que se situavam face aos outros como membros de uma família" (p. 14).

Esta percepção de um determinado modelo específico de conduta relacional leva o autor à procura de um contexto mais vasto, no qual as particularidades de Vila Ruiva adquiram um outro significado, participante da realidade histórico-social portuguesa, relativamente às relações familiares. A questão do autor é saber de que modo as ideias de família, construídas no discurso letrado, quer no campo laico, quer no religioso, "servem a vida das populações que, como esta Vila Ruiva, não se encontram em condições de acesso ao diálogo com as formas eruditas de construção da realidade" (p.25).

A resposta é "imediate" e dada pelos registos paroquiais: "a opção própria dos habitantes (...) recai sobre a linguagem religiosa como constitutiva da sua integração no universo social para constituição da família" (p. 25). O modelo familiar predominante em Vila Ruiva é, pois, informado pelo modelo religioso, que se centra na constituição de uma família nuclearizada onde papéis masculinos e femininos são claramente diferenciados.

Confrontado com um quotidiano onde as relações entre as pessoas, e entre as pessoas e as coisas, são dominadas pelas relações parentais, onde os termos destas relações surgem, por outro lado, "adjudicados a funções, a actividades concretas, que interligam a composição de cada grupo com a aparente separação de esferas da actividade informadas por um sentido sexual" (p. 27), o autor vai procurar a família "como produtora de sentidos sexuais" (p. 27), propondo-se fazer uma leitura das relações familiares que "equacionasse a construção do género sexual, na medida em que a sua especificação em relação, promove correlativas conjunturais entre o masculino e o feminino e a família e a ordem da sociedade" (p. 27).

O autor assume aqui uma noção lata de comunidade (p. 27), subentendendo a possibilidade de um diálogo que tem por interlocutores Estado e Igreja, de um lado, e Vila Ruiva, do outro. Esta intenção perde-se, no entanto, ao longo do texto,

dado que raras vezes processos exteriores ao espaço aldeão são integrados na descrição/explicação das formas sociais aí existentes.

2. Ao longo do segundo e terceiro capítulos, o autor pretende dar a conhecer os processos através dos quais se constroem as identidades masculina e feminina em Vila Ruiva.

Sendo o trabalho agrícola a actividade produtiva dominante na aldeia, os indivíduos são um recurso fundamental cuja substituição tem de ser cuidadosamente assegurada. Assim, ao longo do seu ciclo de vida cada um é preparado para ser diferentemente homem ou mulher, de modo a que a aquisição individual de capacidades e qualidades dê continuidade ao grupo em que se insere.

Num quotidiano onde produção e reprodução andam a par, a diferenciação das tarefas segundo o sexo "promove a formulação da identidade sexual, enquanto repositório natural de capacidades específicas" (p. 40).

Na situação de trabalho agrícola as actividades que requerem saber e força ficam a cargo dos homens, criando uma "situação prática de autoridade masculina a que se subordinam as actividades femininas, tomadas como subsidiárias ou complementares" (p. 39).

Mas se o grupo de trabalho é o contexto onde se materializa o saber adscrito ao estatuto de cada indivíduo, é no grupo doméstico que este adquire uma significação. Os papéis masculinos e femininos definem-se no interior da unidade familiar, pelos contributos diferenciados na manutenção do grupo doméstico: o homem é responsável pelo sustento do lar, a mulher pelo seu funcionamento interno, devendo garantir as condições de vida dos seus membros. Demarcam-se, assim, um lado público masculino e um lado privado feminino.

Seria interessante analisar, neste ponto, tal como o fazem, por exemplo, João Pina-Cabral quanto aos camponeses do Alto Minho, ou Ana Nunes de Almeida, num contexto urbano, de que modo o domínio da gestão do grupo doméstico por parte da mulher influi nas relações de poder no interior da família.

Em Vila Ruiva, a construção do masculino e do feminino, rege-se, pois, pelo estatuto

do indivíduo no interior do grupo doméstico. Este estatuto assume, contudo, um carácter conjuntural. Como também faz notar Pina-Cabral, na ausência do elemento masculino, a mulher assume as tarefas do pai ou marido ausente. No entanto, em Vila Ruiva o reequacionar dos papéis femininos limita-se ao universo familiar, os seus limites de acção e relação social não ultrapassam a esfera privada do grupo doméstico. O lado público, que Pina-Cabral sublinha nas mulheres minhotas, não é aqui visível.

A distinção sexuada de papéis faz-se tanto mais cedo quanto seja possível diferenciar tarefas no grupo de irmãos (p. 56). Uma vez na "idade da razão", marcada pela cerimónia da primeira comunhão, a socialização de cada um seguirá a oposição trabalho agrícola/ trabalho doméstico.

Enquanto período de consolidação das aptidões necessárias à formação de um novo grupo doméstico, a adolescência adquire, no interior da comunidade, codificações sexualmente diferenciadas. Para os rapazes este é o momento da experimentação das normas e valores do universo dos adultos, a sua sociabilidade é preferencialmente mantida fora do grupo doméstico. Pelo contrário, as raparigas estão sujeitas à tutela da família, o seu comportamento é rigorosamente viado.

O conhecimento escolar surge, deste ponto de vista, desvalorizado, enquanto promotor de formas de sociabilidade que radicam na indistinção sexual.

A tese central, que Nuno Porto pretende desenvolver ao longo dois capítulos de que aqui se falou é a de que a formalização do processo de produção e transmissão de saberes se faz no campo da afectividade.

Segundo o autor as relações entre os diferentes indivíduos e grupos domésticos que formam um grupo de trabalho não podem ser "correctamente descritas se tratadas como relações de produção, sequer enquanto relações de trabalho", mas antes como "relações afectivas, às quais os factos associam um carácter instrumental" (p. 52). É numa ordem afectiva que se processa "a instituição de competências, a adscrição de funções, a distinção de procedimentos produtivos em

articulação com o reconhecimento de aptidões para os realizar" (p. 52).

Neste contexto, a aquisição de capacidades individuais faz-se também num "universo de relações com outros, classificados sob a ordem da afectividade" (p. 78). As diferenças na aprendizagem masculina e feminina são fundamentais na definição da ordem de afectos que o autor explora seguidamente: a área das relações amorosas.

3. Sendo o tema que se apresentou ao autor de mais difícil abordagem na relação com os habitantes da aldeia (p. 91), a análise da experiência amorosa é também aquela em que o texto se revela mais frágil. Não penso, no entanto, que o facto se deva às vicissitudes do trabalho de campo, mas, antes, a algumas dificuldades no diálogo experiência/interpretação a que me referi de início.

Nuno Porto constrói a sua análise na tríade corpo-coração-razão. O autor encontra em Vila Ruiva a separação procriação/paixão amorosa que O'Neill constata também em Fontelas.

O "amor aprendido", guardado na memória e refendo como exemplo, é identificado com a experiência reprodutiva. A relação afectiva adquire expressão como elemento de verificação social do valor do indivíduo, na medida em que a sua prática materializa a continuidade de um grupo. O amor entre dois indivíduos nunca se estabelece, assim, como um universo privado. O processo de autonomização dos indivíduos face aos seus grupos domésticos de origem, pelo casamento, está subordinado ao modelo socialmente reconhecido como eficaz: o amor será conjugal, monogâmico e perante Deus, reprodutivo e eterno (p. 85).

A percepção da conjugalidade é submetida à experiência da maternidade e da paternidade. Com o nascimento dos filhos cumpre-se uma sexualidade reprodutiva, um desafio sexual para o qual tende a preparação de cada um, uma vez que, das capacidades necessárias à formação do grupo doméstico, esta é aquela que, no momento do casamento, falta testar (p. 88).

Valorizada na reprodução, a sexualidade demite-se, assim, do prazer, dimensão que, por se inscrever numa estratégia de individualização distante das relações de

solidariedade (parentais, de amor, de amizade, etc.), é condenada.

A conclusão a que Nuno Porto chega ao estudar o processo de desenvolvimento das emoções é a de que, sendo a relação amorosa, nas suas diferentes facetas, encarada como diferentes formas de equilíbrio entre "a razão e o coração", a emotividade submete-se sempre aos designios da razão. A meu ver, é este conceito de "razão" que se apresenta como demasiado frágil.

288 Que racionalidade orienta os habitantes da aldeia na construção das suas emoções? na escolha dos seus parceiros amorosos? Enquanto modo de assegurar a continuidade do grupo, a racionalidade reprodutiva é necessariamente fulcral. Mas que princípios regem esta "razão"? Económicos? sociais? éticos? A sua explicitação exigiria a análise de vertentes como a relação matrimónio/ património, padrões de casamento, formas de residência, que o autor deixa de fora na sua pesquisa.

Seria também importante explorar de que forma o contacto dos jovens com outros contextos sociais fora do espaço aldeão introduz alterações no modelo apresentado pelo autor, que, por vezes, nos dá a sensação de estudar a comunidade, não hoje, mas na sua forma "pura" do passado. ■

Silvia Portugal

Paul Vieille e Farhad Khosrokhavar, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, Paris: Ed. Contemporanéité, 1990 (vol. 1: *Commentaire*, 362 pp.; vol. 2: *Entretiens*, 364 pp.).

A obra acaba de ser publicada em França, em dois volumes. Um primeiro intitulado *Commentaire*, onde se faz uma análise sócio-antropológica da revolução iraniana, e o segundo reunindo dezoito entrevistas, individuais e colectivas, feitas a membros das classes populares alguns meses após a queda do Xá, isto é, na altura em que a palavra traduzia a efervescência revolucionária e em que todos encaravam o futuro sem qualquer espécie de retracção. Estas entrevistas semi-centradas estão na base da interpretação feita no primeiro

volume. Ela traz-nos uma novidade: a análise do discurso do povo na altura da revolução esclarece melhor do que nunca dois problemas que permanecem muitas vezes confusos ou são pervertidos numa abordagem do fenómeno social:

a—A eclosão da revolução iraniana de 1978-79 desconcertou os observadores. Nada a fazia prever, numa sociedade onde reinava sem restrição, praticamente sem oposição organizada, um dos despotismos mais enraizados do mundo. No espaço de um ano, um regime totalitário, policial, armado até aos dentes, desabou sob a pressão não violenta do povo, das massas. Os termos *povo*, *massas*, utilizados de forma mágica pelas organizações marxistas, tinham acabado por perder todo o significado. A revolução iraniana mostrava bruscamente o povo, as massas, como uma realidade concreta, como agentes da história. Nestas entrevistas, as camadas populares exprimem a sua esperança mais universal e mais viva ao transformarem as suas representações do Islão. A revolução iraniana está enraizada na vida quotidiana de uma nova sociedade urbana, onde os indivíduos procuraram novas formas de organização e transformaram a sua cultura conferindo ao Islão o estatuto de um discurso aberto à utopia, isto é, aberto à reivindicação da criatividade e da liberdade, a um outro concreto onde reine a dignidade humana. A concretização, a esperança mais jovem foi contida pela reconstituição do Estado autoritário, sob a hegemonia do clero apoiado numa fracção das classes populares. A linguagem da revolução foi, a partir desse momento, totalmente subvertida. É, contudo, num sentido planetário que o discurso popular da revolução iraniana transforma radicalmente as nossas representações intelectuais do povo e da função dos intelectuais.

b—Surgiram rapidamente dúvidas acerca da revolução iraniana, sobretudo aos olhos daqueles que têm o hábito inveterado de interpretar o fenómeno social a partir do exterior, com um espírito hegemónico. De resto, os estudos até agora consagrados à revolução iraniana apresentavam-na como anti-modernista, como tentativa de retorno às antigas instituições desorganizadas devido a uma modernização demasiado rápida. Estas interpretações partem do pressuposto de que esta revolução foi dirigida pelos religiosos xiitas, o que, evidentemente, reduz as classes populares a uma massa

heterónoma. A verdade é que, na revolução iraniana, ao invadir de repente o espaço público, o povo, as massas, movia-se segundo o seu próprio ritmo, segundo os seus modos de organização sindicais, políticos ou religiosos, sem que tivesse um programa nem ideias quanto às instituições políticas que deveriam substituir o despotismo contra o qual se erguia.

Por outro lado, detectam-se imediatamente semelhanças entre os grandes levantamentos populares do último decénio (depois do Irão, as Filipinas, o Haiti, a Birmânia; mais directamente inspirados pela revolução iraniana houve levantamentos populares em Marrocos, na Tunísia, no Egipto e na Argélia). A diferença entre estes levantamentos e as lutas populares dos decénios anteriores exige uma explicação. Antes de mais, a sua origem reside, sem dúvida alguma, na própria contemporaneidade mundial. Mas como deveremos interpretar o sentido destes movimentos? As lutas populares do período precedente tinham, pelo menos aparentemente, um sentido transparente. Este era fornecido e proclamado por uma organização, a maioria das vezes uma frente de libertação, que, ao mesmo tempo que exprimia as aspirações e os sentimentos colectivos, os tornava colectivos, os popularizava, os transformava em forças activas através da sua luta. A ausência de uma organização revolucionária no movimento iraniano como noutros movimentos recentes não permite uma solução fácil como esta. É necessário que nos perguntemos porquê. Encontramo-nos, sem dúvida alguma, perante movimentos de um novo tipo. Em todo o caso, a falta de organização é uma vantagem para a compreensão dos mesmos, pois deste modo evita-se a confusão entre o discurso de uma organização e o discurso popular.

Mas atentemos nas três leituras recorrentes da revolução iraniana que Paul Vieille e Farhad Khosrokhavar criticam:

1) *A hipótese da continuidade*—Esta hipótese releva dos trabalhos de Nikki R. Keddi sobre o Irão actual e sobretudo sobre as origens da revolução (*Roots of Revolution, an Interpretative History of Modern Iran*, New Haven and London, Yale University Press, 1981; *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven and London, Yale

University Press, 1983). As três teses de N. R. Keddie, cuja correlação é evidente, são as seguintes:

a) A revolução não corresponde a uma ruptura contemporânea da estrutura social. Está associada a um descontentamento bastante generalizado, mas inscreve-se na continuidade do desenvolvimento da hegemonia clerical que o regime dos Palévis travou por momentos. Trata-se, deste modo, de uma explicação *ex post facto*. É uma forma de explicação do devir das sociedades que N. R. Keddie reproduz sem pôr em causa.

b) Em segundo lugar, a revolução é, se não um regresso puro e simples ao passado, pelo menos uma tentativa de regresso. Esta tese pressupõe que as raízes da revolução se situem na "reação" da esfera religiosa à política de laicização prosseguida pelo regime dos Palévis: "modernização" do direito, da educação, das instituições de protecção social, nova política económica, etc., que reduziram o poder social e económico do clero e criaram uma classe de iranianos ocidentalizados cujos costumes e opulência são motivo de escândalo para os religiosos, para os comerciantes do bazar tradicional e para as classes populares. Assim, N. R. Keddie não procede a uma crítica da noção de modernização, noção mais do que ideológica que serve de justificação à transformação prosseguida por um poder que está articulado sobre o mercado mundial, à destruição das solidariedades comunitárias, mas que não chega a representar uma recomposição societal fundada sobre novos laços de solidariedade (a solidariedade "orgânica"...). No fundo, é uma interpretação evidente no quadro das sociedades dominantes: a revolução acontece porque a modernização foi bem sucedida! Por outro lado, esta interpretação não tem em conta o laço dialéctico entre crítica do Ocidente e ocidentalização — que é na realidade o que ocorre com as classes médias mais ocidentalizadas que reivindicam a sua identidade. Se o fizesse, remeteria o protesto, não para uma essência iraniana, mas sim para as relações efectivas com a contemporaneidade. É que N. R. Keddie está sobretudo preocupada em fechar a história do Irão sobre si mesma, em reenviar a revolução para uma história que seria essencialmente endógena.

c) Em terceiro lugar, as classes populares não são o sujeito da revolução, não

ocupam qualquer lugar na génese dela, a não ser como objecto passivo. Não é conferida qualquer autonomia ao movimento revolucionário popular de 1978-79. Esta tese baseia-se, de facto, na heteronomia das massas. O papel da subjectividade popular no movimento revolucionário no seu conjunto não é minimamente discutido. Não há diferença entre o movimento popular e os protestos do clero, nem entre o movimento e a tomada do poder pelos religiosos após a revolução. N. R. Keddie não reconhece as transformações sociais fundamentais que afectaram as classes populares, nem a anomia da sociedade do Antigo Regime nas vésperas da revolução (anomia que não pode ser reduzida à riqueza ostentatória da classe dominante, à ocidentalização cultural das classes médias, etc.), nem a transformação das massas rurais em massas urbanas. Deste modo, as origens dos protestos populares não são reconhecidas. No fundo, N. R. Keddie não faz mais do que seguir uma vetusta teoria que remonta a V. F. Pareto: as revoltas e revoluções são o fruto da contestação das elites. Ora, a inovação essencial situa-se noutro ponto e tem uma amplitude totalmente diferente, e a inovação khomênista só pode ganhar forma graças a ela, devendo por isso ser interpretada em conexão com ela: a mudança das relações entre o poder e as classes populares, a afirmação das classes populares, até aí ausentes da política, como sujeitos políticos de pleno direito.

De facto, o pensamento de N. R. Keddie é tributário da tradição orientalista. O Orientalismo, constituído como ciência aquando da dominação e da hegemonia do Ocidente, ignora na constituição do seu objecto de estudo a relação que mantém com esse objecto. Não entra em relação com o Outro, pertence à esfera da dominação, e o seu objectivo é dominar intelectualmente o Outro, reduzi-lo a uma essência, imobilizando-o numa especificidade. A especificidade do Outro só pode ser encontrada nos textos por ele produzidos, nos textos do seu passado. O Orientalismo procura constantemente pôr em relevo os aspectos permanentes, invariantes. É assim que, na análise da revolução de 1978-79, tende a fazer prevalecer a continuidade e a estabelecer uma relação linear com um passado mais ou menos longínquo. Ao mesmo tempo, e exactamente por isso, confunde a temporalidade clerical e a temporalidade popular. Enquanto esta última, pelo menos a partir

dos anos 60, é marcada pela formação de uma sociedade iraniana nova — a sociedade urbana dos subúrbios —, marcada pela exclusão maciça das camadas populares da produção, do consumo, da política, e, ao mesmo tempo, pela inclusão pressuposta pela exclusão, o seu inverso dialéctico, e pelo desejo de se adaptar realmente ao mundo. A exclusão/inclusão das massas urbanas é uma das forças essenciais da revolução. A antiga pretensão do clero de reaver a influência perdida inscreve-se num espaço social e antropológico profundamente renovado. Só pode actualizar-se segundo novas modalidades. A revolução não é um recuo, mas sim uma novidade que utiliza, tentando realizar-se e exprimir-se, instituições e uma linguagem antigas que, na prática, se renovam e se superam ao mesmo tempo. O Orientalismo não pode compreender esta novidade porque permanece prisioneiro do evolucionismo intrínseco à sua inspiração inicial.

2) *A hipótese da heteronomia* — Em "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution" (*in State, Culture and Society*, I, 3:3-40), Ahmad Ashraf e Ali Banuaziz apresentam três hipóteses principais:

a) Enquanto outras revoluções (francesa, russa, chinesa) puderam ser interpretadas como consequência do cansaço, do enfraquecimento de regimes incapazes de ultrapassar as suas divisões políticas, a revolução iraniana está mais ligada a descentendimentos entre Estado dominante e Estado dominado, que abrem uma brecha nas instituições de dominação e, devido a uma repressão menos sistemática, permitem que os desejos de mudança se manifestem.

b) "Desde o início até ao fim, o ímpeto revolucionário saiu de três grupos sociais importantes — clero, bazar, estudantes e professores. As outras forças sociais — funcionários do Estado, trabalhadores industriais, camponeses e pobres da cidade — só se juntaram à revolução na sua fase terminal e seguiram o rumo imposto pelos três primeiros grupos" (*ibid.*:35).

c) "A tradução de 'interesses' colectivos em 'exigências concretas' e ideologias políticas é um momento indispensável da mobilização revolucionária [...]. No caso do Irão, a renovação do Islão [...] preparou o surgimento de uma figura religiosa carismática que conseguiu congregar à

sua volta um conjunto de forças sociais díspares, numa aliança revolucionária unida [em que cada força social via no Islão a sua própria concepção de uma ordem social melhor]" (*ibid.*:36).

A respeito destas três hipóteses, podemos fazer as seguintes observações:

(i) No que se refere à primeira hipótese, a oposição entre as "causas" das revoluções — o "desmembramento social" ou a ruptura do modo de repressão — parece-nos inaceitável; sobretudo porque elas se juntaram no concreto da revolução. É certo que a análise, proposta pelos autores, das relações entre Estado dominante e Estado dominado e os respectivos efeitos na sociedade civil dominada é correcta no que diz respeito ao Irão. Contudo, é necessário lembrar que a destruição do Antigo Regime corresponde, justamente, à intervenção no movimento revolucionário de classes que sofreram profundamente as transformações da sociedade do Antigo Regime.

(ii) Os autores pressupõem a continuidade do movimento revolucionário: segundo eles, as classes populares e as pequenas classes médias, quando entram no movimento, não lhe alteram as coordenadas fundamentais. Mais não fazem do que juntarem-se a um movimento que já está em curso, o que não altera o significado deste. Por exemplo, os autores falam da participação dos funcionários do sector público e dos trabalhadores industriais na revolução, mas não tiram disso a conclusão evidente: graças a esses sectores, o sistema económico e político fica paralisado e o regime é asfiziado. É sobretudo necessário sublinhar que se trata de classes especificamente urbanas, cuja greve bloqueia a sociedade urbana, isto é, uma sociedade onde as relações de massa substituíram as relações comunitárias e interpessoais da cidade. Os protestos dos intelectuais, quer laicos quer religiosos, são incapazes de assegurar uma tal eficácia. Mesmo se concebemos as classes populares como sendo dominadas por outras classes, elas transportam em si uma qualidade nova, a das sociedades urbanas; por outras palavras, as transformações engendradas pela "modernização" estão imediatamente presentes na participação destas classes na revolução.

(iii) A heteronomia das massas na revolução é, para os autores, um *a priori*. Não se imagina que, quando entram na revo-

lução, elas possam ter, tal como as outras classes sociais, os seus próprios objectivos. A hipótese da heteronomia só tem dois fundamentos reais no discurso dos autores: por um lado, o positivismo textual destes e, por outro, a entrada tardia das classes populares na revolução. Porém, este último fenómeno explica-se facilmente: estas classes não são tão sensíveis como os intelectuais às relações internacionais, mas percebem com mais facilidade as relações internas e o enfraquecimento do regime causado pela contestação dos intelectuais, laicos e religiosos. As classes populares procuram aproveitar a oportunidade que lhes é dada de enfraquecerem o regime e a brecha aberta na repressão pelos desentendimentos entre Estado dominante e Estado dominado. Além disso, o regime era muito mais avesso a aceitar a contestação das classes populares do que a dos intelectuais; estes pertenciam às camadas privilegiadas do regime e eram, até certo ponto, coniventes com ele. Poderíamos, pois, reter e tentar demonstrar a hipótese de que as classes populares entram no movimento em função da sua própria lógica, de que o facto de entrarem num movimento já em marcha não as priva da sua lógica, de que elas vão impor à revolução uma orientação própria.

(iv) Complementarmente, os autores consideram que desde a "segunda fase" (que, para eles, se identifica com o momento da entrada em cena da maioria dos religiosos, arrastados pelo clero radical), o movimento já encerra o seu desenlace. Diz-se que aquele já está organizado e que já dispõe de uma direcção: Khomeyni e os activistas khomeynistas, vistos como uma vanguarda leninista. Esta vanguarda vai dirigir daí para a frente o tempo da revolução. Também aqui a análise se baseia num *a priori*: o clero radical ter-se-ia atribuído como tarefa prioritária influenciar os outros sectores religiosos e, depois, graças a eles, mobilizar as massas. O mecanismo de alargamento e a relação de liderança podem, pelo contrário, ser totalmente diferentes dos que os autores consideram como evidentes. Podemos considerar que a mudança de atitude da maioria neutra ou hostil dos religiosos se deve à própria pressão das massas e que a liderança dos activistas é muito menos manipuladora do que os autores supõem e consiste, sobretudo, em seguir o movimento, em lhe fornecer a direcção de que ele está à espera, procurando, evidente-

mente, tirar proveito desta expectativa. Várias declarações de Khomeyni aquando da sua estada em Paris vão nesse sentido. A espontaneidade do movimento de massas impressionou todos os observadores directos da revolução iraniana e particularmente os jornalistas.

(v) Os autores estabelecem as categorias sociais que participaram nas sucessivas fases do movimento revolucionário: 1) A *intelligentsia* propriamente dita; 2) A "jovem *intelligentsia*" (estudantes universitários e das escolas secundárias); 3) Uma minoria activista de religiosos; 4) Os comerciantes; 5) Os funcionários do Estado; 6) Os operários. Ora, a categoria "jovem *intelligentsia*" coloca um problema: os estudantes universitários e das escolas secundárias não constituem automaticamente uma categoria social homogênea como as outras. Pela sua origem, eles pertencem às classes médias e pobres e representam uma fracção, uma camada intelectualizada delas. Na verdade, a "jovem *intelligentsia*" faz parte das massas urbanas, é uma massa particularmente proletarizada, no sentido original do termo, uma vez que os seus membros têm muito poucas hipóteses de encontrar um lugar numa sociedade que se tornou "periférica". No seu imaginário, ela não pode separar-se das massas urbanas que vivem a desarticulação causada pela "modernização" da sociedade. A desarticulação social e as classes populares da sociedade "modernizada" estão presentes ao mesmo tempo na revolução, desde o início, através destes jovens.

(vi) O uso de uma noção tão ambígua como a de "renovação do Islão" não é uma simples conveniência de linguagem. De facto, a novidade radical das correntes islamistas ("o Islão radical", "o Islão militante" e "o Islão liberal") remete para a "deslocação social", ao passo que os autores se recusam a considerar esta última como "causa" da revolução. Por outro lado, uma tal categorização das correntes islamistas oculta totalmente a existência de uma religiosidade popular, de um pensamento religioso popular autónomo. Pressupõe-se que as classes populares, que parecem subsumidas no termo despojados (*dispossessed*), seguiram na íntegra "o Islão militante" khomeynista; esta afirmação não tem nenhuma prova que a possa confirmar, mas, mais uma vez, corrobora a tese da heteronomia das classes populares. Na realidade, para os autores, a heteronomia não é uma hipótese mas

sim uma evidência que organiza o seu conhecimento e o seu desconhecimento.

3) *A hipótese da anti-revolução* — Será a revolução iraniana uma anti-revolução, no sentido de que o povo iraniano se teria revoltado em nome de uma organização social e cultural anterior, abalada por uma modernização imposta pelo exterior? É esta a tese desenvolvida por Said Amir Arjomand (*From Nationalism to Revolutionary Islam*, Albany, State University of New York Press, 1984, com prefácio de Ernest Gellner). A revolução iraniana seria uma tentativa de regresso a uma ordem anterior, suscitada pela anomia produzida por uma rápida mudança social. O anúncio do estudo desta mudança que conduziria a uma acção colectiva de restauração, a um tradicionalismo, levamos a esperar uma abordagem antropológica da vida quotidiana e da subjectividade das massas iranianas que fizeram a revolução de 1978-79. Curiosamente, não se trata de nada disso. Com efeito, o estudo integra-se mais no âmbito da história das ideias políticas.

i) A noção de movimento social sustentada por S. A. Arjomand é aqui central. "Os movimentos sociais gerais" (o nacionalismo, o liberalismo, o socialismo, o comunismo, o fascismo e o islamismo) dão resposta a uma necessidade colectiva que impulsiona, na época moderna, a integração social; trata-se de uma necessidade de ideologia política, de representação colectiva e moral do mundo. Referindo-se à teoria de E. Gellner (*Thought and Change*, 1964), S. A. Arjomand afirma que a urbanização e a industrialização, juntamente com o desenvolvimento da instrução, transformam radicalmente as modalidades das relações interpessoais. As comunicações passam a revestir-se de uma importância capital nestas relações e a cultura torna-se na própria identidade de indivíduo. A politização da cultura e da identidade étnicas, nacionais ou religiosas, procurada por uma minoria, constitui o movimento social geral. As relações concretas no seio das quais se realiza este movimento social são assim teoricamente apagadas, na medida em que a teoria não se debruça sobre o concreto das situações no processo de mudança social. Ela ignora, por exemplo, que o "desenvolvimento" dos países periféricos tende a limitar-se a uma destruição das formas económicas sociais anteriores, sem uma recomposição. As

provações particularmente duras que este desenvolvimento traz para os indivíduos pertencentes às classes populares são, conseqüentemente, também ignoradas. Neste processo de uma mudança social reduzida à abstracção, a preponderância das ideologias é uma questão de ciclo (p. 15), e não se relaciona em nada com a vida quotidiana das classes populares, relacionando-se, sim, com o desenvolvimento das ideias no seio das elites. O movimento social torna-se, assim, uma realidade unidimensional, fica reduzido ao que virá a ser a sua expressão ideológico-política institucionalizada, por outras palavras, à corrente de que sabemos *ex post facto* que se tornou hegemónica.

ii) A conseqüência de uma tal atitude é uma leitura teleológica da história: o passado é lido retrospectivamente de forma linear em função do seu resultado: o estabelecimento de um regime dominado pelo clero corresponde à filosofia política que Khoméyni e os islamistas enunciaram muito tempo *antes* de uma revolução presumivelmente inspirada e dirigida por eles, exigindo vários meses de luta político-ideológica *após* a derrube da monarquia.

ii) A leitura retrospectiva da história reduz a história do movimento social à longa história de um clero maltratado pelo poder secular, à politização do Islão que ele persegue e à sua escolha do "populismo revolucionário". Conseqüentemente, é ocultada a seguinte questão fundamental: o desenvolvimento dos sentimentos religiosos nas classes populares e nas pequenas classes médias não é um processo autónomo, ligado às mudanças e, antes de mais, à esfera urbana, bem mais do que ao activismo dos religiosos? Durante as décadas de 60 e 70, a sociedade iraniana conheceu uma mudança total: muito forte urbanização, desenvolvimento do Estado, transformação económico-social brutal, muito forte diferenciação entre as classes sociais, ocidentalização das classes dominantes, etc. Assiste-se, aliás, durante o mesmo período, a um divórcio crescente entre as classes populares e o clero xiita. Como se passa então desta situação para a de 1978-79?

iv) A teoria defendida por S. A. Arjomand não dá valor algum à subjectividade das "massas". Segundo a sua opinião, os indivíduos vítimas da anomia são só capazes de uma "resposta impulsiva". É certo que as massas do Próximo Oriente estão, no presente, particularmente "receptivas" às

ideologias islâmicas (p. 15), o que não implica que elas sejam mais do que um "terreno fértil" para os protagonistas islâmicos (p. 214). Este postulado da heteronomia fundamental das classes populares explica a ausência de toda e qualquer interrogação acerca das representações e aspirações populares e das transformações destas.

v) S. A. Arjomand partilha, de facto, com o Orientalismo um preconceito continuista, apagando da história iraniana toda e qualquer tendência que não conduza ao seu desfecho. O eleatismo de S. A. Arjomand contribui para ocultar o carácter de novidade do movimento revolucionário iraniano, negando toda a autonomia ao pensamento e à acção das classes populares e reduzindo a revolução a um movimento "reactivo" dirigido por uma elite "déclassée". Mesmo as premissas da análise são postas em questão: se Khoméyni foi incontestavelmente o líder da revolução, ele não era visto pela juventude popular como um religioso entre os outros, mas como um dirigente revolucionário capaz de conduzir as classes populares para lá do estado de despojamento para que as tinha empurrado o Antigo Regime. O despojamento não significa apenas, para esta juventude, a anomia cultural, mas também a anomia económica, social e política. O discurso popular da revolução iraniana mostra precisamente que a confiança em Khoméyni quer então dizer que ele é um patriarca xiita em quem se deposita uma esperança nova, a da realização de uma representação nova do político, do social e do económico. O pacto de confiança que o liga ao povo é a promessa de promoção, através dele, dos despojados a actores políticos.

Interpretação dos discursos

A abordagem adoptada considera cada discurso (individual ou colectivo) como sendo uma rede de significação; cada unidade adquire sentido dentro da rede em que se insere. Assim se descobre a lógica do discurso, de cada um dos discursos, podendo então operar-se aproximações entre discursos que assinalam eventualmente parentescos. Há um certo número de dimensões antropológicas centrais nos discursos analisados, como por exemplo:

— *harhe*: simultaneamente verdade e equidade (comunitária), justiça e direito

(sociais), sendo a conjunção destes sentidos, aliás, de origem profética. Sobre tudo nos discursos dos jovens das classes populares, *harhe* tanto interpreta a vida quotidiana sob o Antigo Regime, como o Islão; fornece, assim, o sentido da sociedade a construir e reenvia a um locutor-actor colectivo: o povo, em associação sintagmática com o Islão e com Deus.

—consciência ou consciencialização, guia, despotismo, depravação, honra (muito ligada à opinião dos próximos, dos membros da família, da colectividade local; tem uma grande carga emotiva), comunidade (após a revolução, as tendências do poder—os khomeynistas—substituem frequentemente a noção de nação, que tem uma conotação laica, pela noção de comunidade. Com o novo regime, o sentido hegemónico toma-se o do povo enquanto comunidade de crentes reunidos e unidos na sombra de Khomeyni).

—*maktab*: doutrina (durante a revolução as massas usam esta expressão para designar o *ensinamento político e social do Islão*, opondo, assim, uma legitimidade popular fundada no Islão a um regime imperial considerado injusto, corrupto, submetido ao estrangeiro. Imediatamente após o derrube da monarquia, *maktab* vem designar toda e qualquer ideologia: assim, reconhecia-se a existência da doutrina do Outro, o seu direito a uma doutrina. Com a instalação do novo regime este direito é recusado ou acompanhado por uma recusa, o direito a dispôr de um *maktab* é monopolizado pelo regime e pelos islamistas).

—*towhida*: unidade, unicidade; designa o estado da humanidade que reencontrou a sua unidade: unidade dos homens entre si, do homem com a natureza, do homem com Deus. Promessa divina e sonho utópico. Encontra-se aí também conotada a noção de sociedade sem classes.

—As noções dicotómicas, muito frequentes: devido ou direito imprescritível de todo o indivíduo, verdade, equidade (*hare*) ≠ injustiça, mal, iniquidade. Oprimido ≠ opressor. Humilhados ≠ orgulhosos. Material ≠ espiritual.

As dimensões antropológicas mais globais identificam-se de imediato em todos os discursos justamente porque, sendo globais, se mostram em todos os pontos do discurso: lógica comunitária ou lógica urbana, por exemplo. Assim, a decomposição dos laços sociais, os sentimentos

e representações que nascem desta decomposição, são evocados em mais do que um discurso. Enquanto a conversa com Karime, assistente universitário, revela a sua impaciência em romper com o passado da sua sociedade, em se identificar com o Ocidente e em adoptar o seu modo de vida e os seus valores, as classes populares sofrem devido ao desencadear da desmesura na sociedade. Não estão impacientes para quebrar os entraves que a sociedade opõe à expressão do indivíduo; muito pelo contrário, não vendo senão caos no meio urbano, aspiram por vezes ao restabelecimento das normas antigas (discurso de Hassan K., camponês que deixou de o ser; o seu discurso faz parte do grupo dos adultos das classes populares). A anomia é aqui consecutiva à passagem descontrolada de uma solidariedade mecânica, que se desagrega, para uma solidariedade orgânica que não chega a realizar-se. Por outras palavras, a anomia designa, nas classes populares, a impossibilidade em que se encontram, devido a um universo repressivo e dependente, de forjar uma identidade construtiva, de obter os meios para um desenvolvimento que permitisse a sua promoção social na equidade e na justiça, numa sociedade que, para permitir a uma parte da sociedade imitar o Ocidente, tinha sido forçada a privar a maior parte de qualquer esperança de desenvolvimento.

A noção de anomia permite, por outro lado, que a interpretação siga na pista de outro conceito, o da passagem de comunidades concretas para a esfera do urbano. Os entrevistados sofrem com o desaparecimento das comunidades concretas e com as dificuldades, ou mesmo a impossibilidade, de uma recomposição orgânica nas sociedades periféricas. O drama colectivo está constantemente presente nas suas palavras, e, no entanto, são incapazes de o definir enquanto objecto. A noção de anomia permite assim à exegese experimentar, no discurso dos entrevistados, o poder explicativo dos instrumentos de compreensão da estrutura social antiga: estatuto atribuído aos indivíduos na comunidade, relações e representações das relações entre o poder e a sociedade civil, papel do Islão nestas relações, etc.

O Islão e a vida quotidiana

Do que é dito sobre os fundamentos da revolução, dois termos sobressaem com

particular clareza: o Islão e a vida quotidiana. O primeiro aparece enquanto tal e é assim mesmo designado. O segundo, pelo contrário, agrupa um determinado grupo de atributos qualificativos (aborrecimento, injustiça, opressão, etc.) da sociedade do Antigo Regime na representação que deles têm os entrevistados; referem-se à vivência dessa sociedade, uma vivência quotidiana que parecia insuportável. Mas, embora o Islão seja sempre explicitamente apresentado como explicação da contestação revolucionária, não tem sempre, longe disso, uma função central na organização do discurso sobre a origem do movimento revolucionário. Observam-se três estruturas:

a) *Realização da Cidade de Deus.* Um certo número de entrevistados apresentam-se como intelectuais e reivindicam-se de uma ideologia islamista. Pertencem às pequenas classes médias ou fazem parte dos jovens camponeses que deixaram de o ser. O Islão é aqui representado como sendo a sociedade ideal, como um conjunto de regras, estabelecido exteriormente aos indivíduos, que a eles se impõe ou deve ser imposto. A "doutrina" islâmica é antes de tudo uma opção construída e escolhida pelo militante; dirige a acção de uma minoria vanguardista decidida a guiar o povo na via que ela mesma escolheu. Estes entrevistados têm como objectivo, na sua maioria, a realização da sociedade unitária (*towhid*), que é, segundo eles, a verdadeira sociedade sem classes, a Cidade prometida.

b) *Retorno ao Islão real do passado.* No discurso dos entrevistados ligados à ordem antiga das coisas, o Islão ocupa igualmente um lugar central entre os objectivos da revolução. No entanto, esta não se deu para realizar uma sociedade ideal, mas para restabelecer uma ordem que foi abalada, uma sociedade que se corrompeu, para rejeitar um príncipe também ele corrupto e corruptor. A mulher sem véu, por exemplo, é o símbolo e o paradigma da malignidade da dinastia pecadora, uma vez que o véu está, para estes entrevistados, intrinsecamente ligado à sociedade muçulmana. A mudança originou a ansiedade, daí o desejo de voltar atrás, de voltar à situação patriarcal, à reconstituição da família, à autoridade do pai sobre os filhos e filhas; toda a transgressão do código de conduta da família constitui um atentado à honra. Encontramos neste grupo de entrevistados ex-camponeses que se tornaram operários urba-

nos ou pequenos funcionários. Descrevem de forma impressionante o combate entre o puro e o impuro, entre o universo regado e o desregado. Para eles, o Antigo Regime, sob a aparência dos seus agentes de autoridade, o regime da violência, do poder ímpio, injusto e opressivo, nega os valores da comunidade. A desgraça abater-se-á sobre aquelas e aqueles que perdem os laços com a comunidade. A revolução não pode ter senão o sentido de restabelecer a ordem das comunidades concretas de antigamente, a ordem do Islão real do passado. A história é, assim, cíclica e renova-se incessantemente. O sucesso do movimento de retorno ao Bem e ao Islão não é possível senão devido à intervenção do Iman do Tempo (vigésimo iman xiita oculto que deve reaparecer para eliminar a injustiça; *in extenso*, utopia da justiça) e à aparição de um guia inspirado por Deus (= Khomeyni como figura emblemática do Bem). O papel da consciência, dos homens, fica assim singularmente limitado. A consciência é o instrumento utilizado pelo timoneiro divino para assegurar o retorno periódico do Bem que o Mal perturbou (= xá como personificação do Mal). Em primeira análise, pelo menos, estamos na presença de um isomorfismo da história, de uma estrutura anacítica (de acordo com a expressão de Muhlmänn). Encontram-se ecos mais ou menos atenuados desta representação na maior parte dos discursos. Além disso, todos os entrevistados se referem, a propósito do martírio durante as revoltas, à tragédia de Karbéla (martírio de Hosséyne, terceiro iman xiita e figura religiosa predominante, ao lado de Ali, o primeiro iman e pai de Hosséyne). Este discurso sobre o xá, da visão revolucionária virada para o passado, é, assim, um discurso religioso.

c) *O Islão, lugar de onde se fala.* No discurso dos jovens das classes populares (operários, desempregados, etc.) sobre as origens da revolução o termo Islão não apela para imagens tão activas de construção ou de reconstrução como as precedentes. Todas as evocações explícitas do Islão, que são breves e geralmente não argumentadas, aparecem como afirmação de conformismo relativamente à ideologia presentemente dominante. Longe de significar que os entrevistados se distanciam do Islão, esta discrição confirma que eles pertencem a ele. A identificação com o Islão aparece pouco nos sintagmas relativos às origens da revolução porque ela é

em si a própria evidência dos entrevistados. É preciso lembrar, aliás, que, de um modo geral, a identificação do povo com o Islão não faz parte do discurso hegemónico da revolução, do discurso dos religiosos, para quem essa identificação se aproxima da blasfémia, pois não há religião senão numa interpretação sábia dos textos. Para os religiosos, o verdadeiro Islão só se identifica com o clero, que detém o saber e, portanto, a chave do sagrado; o povo só é muçulmano se se submeter à autoridade dos doutos.

Se a origem da revolução está pouco ligada, no discurso dos jovens das classes populares, ao termo Islão, ela está frequente e amplamente ligada ao termo *harhe*, noção islâmica central e polisémica, uma das acepções da qual é fortemente acentuada pelas classes populares. De tal maneira que podemos considerar que a associação revolução + Islão + *harhe* está sempre presente.

Os jovens, protagonistas da revolução, não dizem explicitamente que o Islão é a fonte da revolução, porque falam do interior do Islão, falam enquanto seres com uma cultura islâmica. Afirmam antes de tudo a sua existência social e política, uma existência de homens e mulheres do Islão. Afirmam o seu direito, a presença do seu direito na vida quotidiana como realidade de ora em diante incontornável. O desaparecimento do Antigo Regime, a constituição de uma sociedade nova, é ou virá a ser a consequência imediata e inevitável deste acto primordial. ■

Pirouz Eftekhari

Jonathan H. Turner (com contribuições de Alexandra Maryanski e Stephan Fuchs). *The Structure of Sociological Theory*, California, Wadsworth Publishing Company, 5.^a edição, 1991

Jonathan Turner, juntamente com Anthony Giddens, Jeffrey Alexander, Randall Collins, entre outros, constitui uma referência indispensável para o conhecimento dos actuais percursos da teoria sociológica. Dentre a sua vasta obra cumpre destacar, para além daquela que será

objecto da nossa atenção especial, *The Structure of Sociological Theory* (1974), *The Emergence of Sociological Theory* (1981), *A Theory of Social Interaction* (1988) e as antologias *Social Theory Today* (1987), preparada com A. Giddens, e *Theory Building in Sociology* (1989).

Não sendo este o momento nem a nossa intenção fazer uma análise mais detalhada destas obras, propomo-nos aqui apenas assinalar o aparecimento recente de uma nova edição — a quinta — de *The Structure of Sociological Theory* (1991).

Trata-se do desenvolvimento mais recente de um trabalho que leva já quase 20 anos e em que o autor incorpora algumas das mudanças ocorridas nas teorias sociológicas, actualizando e enriquecendo a sua versão original. Em relação à edição anterior, de 1986, esta apresenta, entre outras novidades, alguns novos capítulos sobre a teoria geral dos sistemas, a ecologia humana, a dramaturgia, a "network analysis" e o estruturalismo.

Reconhecendo a impossibilidade de cobrir todas as perspectivas teóricas e a obra de todos os teóricos do mundo da sociologia, o autor propõe-se analisar em detalhe apenas aquelas que considera as principais abordagens da sociologia contemporânea (Turner dedica aos clássicos a sua obra *The Emergence of Sociological Theory*).

Estamos perante um manual "maduro" e de leitura difícil que ultrapassa o nível dos manuais de divulgação que procuram apenas tornar acessível ao grande público as teorias sociológicas.

Sem se deter na análise pormenorizada dos tópicos que normalmente constituem os inventários sociológicos (ex. desvio social, família, urbanização, sistemas mundiais, etc.), Turner organiza o seu livro em torno de cinco perspectivas gerais — o funcionalismo, o conflito, a troca, o interaccionismo e a teorização estrutural — escolhendo dentro delas as teorias e os teorizadores mais importantes.

A estratégia que, no seu entendimento, deve orientar o trabalho teórico aparece referida nos capítulos finais. A ideia de que é necessário derrubar algumas das barreiras que separam e dividem os teóricos na sociologia vai explicar a sua proposta de desenvolver as teorias de análise macro, meso e micro, no quadro das teorias estudadas ao longo das cinco

partes do livro, como base para uma síntese (cfr. pág. viii).

A teoria — di-lo o autor — é uma 'história' do como e do porquê dos acontecimentos que ocorrem no universo. Em particular, a teoria sociológica procura explicar esse como e esse porquê relativamente ao comportamento, à interacção e à organização dos seres humanos (pág. 1). Deste modo, Turner inicia o primeiro capítulo, onde se propõe fazer uma análise dos vários elementos que formam a teoria sociológica, discorrendo nomeadamente sobre o estatuto científico da sociologia e sobre o potencial das perspectivas analíticas para a construção de uma teoria sociológica, concluindo com um breve balanço acerca do "estado" actual da teoria sociológica. De realçar a ideia, cara ao autor, de que não se pode falar apenas de um tipo de conformação teórica (*theoretical format*), mas de vários, sendo que alguns se apresentam como mais predominantes, embora não suficientemente precisos para se constituírem em paradigma (cfr. pág. 30). Turner permanece optimista acerca das capacidades da teoria sociológica para desenvolver conhecimento útil sobre o universo social, apesar de reconhecer que a teorização sociológica está ainda na sua "infância intelectual" e que muito daquilo a que se chama teoria é na realidade apenas um conjunto desordenado de pressupostos implícitos, alguns conceitos básicos e vários tipos de afirmações e de conformações teóricas (pág. 29).

Segue-se, de acordo com a sistematização a que se aludiu, um vasto conjunto de capítulos, dedicados aos principais teorizadores da sociologia contemporânea, constituindo as cinco partes da obra a que correspondem outras tantas grandes perspectivas teóricas. Assim, numa primeira parte, acerca das correntes funcionalistas, Turner aborda sucessivamente o funcionalismo analítico de Parsons, o funcionalismo empírico de Merton, o neo-funcionalismo de Luhmann, o funcionalismo ecológico de Hawley e o funcionalismo biológico Van den Berghe. Na segunda parte, sobre a teorização do conflito, ele estuda a teoria dialéctica de Dahrendorf, a abordagem funcionalista de Coser, a teoria da troca de Collins e, finalmente, a teoria crítica de Habermas. A terceira parte, versando a teorização da troca (*exchange theorizing*) começa com o *behaviourismo* de Homans, passa para a teoria estrutural Blau e finaliza com a teoria da escolha

racional de Hechter. O estudo da teorização interaccionista desenvolve-se na quarta parte, sob a égide dos trabalhos de George H. Mead e vai debruçar-se sobre o interaccionismo simbólico de Blumer e Manford Kuhn, o *process role* de Ralph H. Turner e a teoria dramaturgica de Goffman, concluindo, num capítulo final, com uma abordagem da etnometodologia. A quinta e última parte é dedicada à teorização estrutural. Aí se trata do estruturalismo cultural de Wuthnow e de Bourdieu, da teoria da estruturação de Giddens, da "network analysis" e da teoria macro-estrutural de Blau.

A parte final de obra desenvolve um conjunto de considerações e de propostas para orientar o trabalho teórico, tendo como pano de fundo a ideia de que a "sociologia pode ser como qualquer outra ciência natural" (pág. 585). Para isso, torna-se necessário devolver aos filósofos o ceticismo, que ensombrou a teorização sociológica, quanto à possibilidade de um conhecimento social livre da filtragem "das lentes cor-de-rosa do subjectivismo, da cultura, da ideologia e de outros prismas distorcedores" (*ibid.*). A partir daqui, Turner aponta a necessidade de desenvolver uma noção de síntese teórica que não constitua nem uma visão acabada acerca do funcionamento do universo social, nem apenas um ajustamento elegante das várias perspectivas teóricas. Reconhecendo a modéstia do seu objectivo, a produção dessa síntese passa, segundo ele, por algumas tarefas, a saber: "1) sugerir as propriedades do universo social que devem constituir o cerne das nossas teorias; 2) indicar as proposições e conceitos que na teoria actual melhor permitem evidenciar a importante dinâmica destas propriedades; 3) oferecer um esquema provisório que mostre como estes avanços teóricos se podem organizar num corpus coerente de modelos e princípios teóricos" (pág. 585).

O autor faz ancorar a noção de "síntese teórica" em dois pilares fundamentais: o do legado "dos gigantes da sociologia" e o dos domínios de teorização. Quanto ao primeiro, Turner, contrariando a tese de Merton de que a sociologia "ainda não encontrou o seu Kepler, para não falar dos seus Newton, Laplace, Gibbs, Maxwell ou Planck" (pág. 586), não tem dúvidas em considerar Spencer, Marx, Durkheim, Mead, Pareto, Weber, Simmel e outros como sendo os equivalentes, na Sociologia, daqueles gigantes da Física

(pág. 586). Para ele, muitas das propriedades básicas do nosso universo social foram descobertas por estes autores, tendo cada um deles legado um ponto de partida sólido para compreendermos a dinâmica dessas propriedades (cfr. pág. 586). Por isso, os teóricos contemporâneos continuam ainda "a apoiar-se nos ombros de gigantes" (pág. 587) e, por isso também, a estratégia de construção e investigação teórica terá de se desenvolver a partir dos trabalhos dos "clássicos" e em torno da síntese dos trabalhos dos sociólogos contemporâneos.

Os "domínios de teorização" constituem o segundo pilar em que deverá ancorar a síntese teórica e, antes de mais, eles permitem dizer como essa síntese há-de ser feita. O autor parte da consideração de que existem três domínios fundamentais de teorização — a micro, a macro e a meso teorização — e, uma vez que é pouco provável que a sociologia venha a produzir por enquanto uma "teoria unificada do universo social", é nestes três níveis que se deve concentrar o esforço teórico (cfr. pág. 587). A distinção entre os níveis micro, macro e meso, presente "na mente dos teóricos", decorre fundamentalmente de necessidades analíticas. Os níveis micro e macro são constituídos por certas "dimensões básicas" a partir das quais se devem desenvolver as correspondentes teorias (cfr. pág. 587/8), mas importa reconhecer que eles têm também a capacidade de estabelecer, entre si, os limites e parâmetros (cfr. pág. 589). Neste contexto, as meso-teorias acabam por assumir um papel central. É que a elas cabe preencher, em certa medida, o hiato entre a micro e a macro-teoria e, assim, permitir compreender, por um lado, como é que os macro processos envolvem os micro processos e, por outro lado, como é que a dinâmica destes últimos limita o que se passa ao nível macro (*ibid.*). Em suma, a sua proposta supõe a necessidade de chegar a uma síntese teórica através de uma estratégia de articulação entre os níveis macro e micro, fazendo intervir as teorias de nível intermédio para preencher o hiato e ligar estes dois níveis entre si.

Três questões ainda. Os manuais de teorias sociológicas debatem-se, em regra, com o problema de como organizar, sistematizar e classificar o pensamento sociológico para dar uma visão geral das várias perspectivas teóricas. Tradicionalmente têm sido dados dois tipos de respostas a este problema. Um, a utilização

de critérios de base histórica, geográfica e casuística, de que é exemplo o clássico de Raymond Aron, *As Etapas do Pensamento Sociológico*. O outro, o agrupamento de regularidades em escolas, como em *Natureza e Tipos da Teoria Sociológica* de Don Martindale. Assumindo, com Turner, que é possível agrupar as várias teorias em perspectivas mais gerais que partilhem alguns traços em comum (e que fazer com os que não o são?), subsiste sempre o problema da arbitrariedade na escolha dos critérios que presidem a esses agrupamentos. Com efeito, para além do recurso às classificações mais ou menos "institucionais" partilhadas pela comunidade sociológica, existem decerto "lugares contraditórios" a propósito dos quais se torna possível questionar a opção seguida. Acresce ainda que uma organização de base temática integradora de várias teorias em função de áreas mais abstractas ou mais substantivas, obrigaria, por uma questão de coerência, a uma síntese até ao momento impossível de fazer. Nesta matéria, Turner segue uma solução pragmática e, quanto a nós acertada, própria de uma época em que os grandes paradigmas deixaram de hegemonizar a construção teórica e em que esta, cada vez mais, se faz a partir de contribuições marcadas por diversas origens. Essa solução consiste em limitar arbitrariamente o número das perspectivas abordadas e, ao mesmo tempo, proceder como se estas fossem separáveis (cfr. pág. 30).

Pelo exposto, esta obra de Turner apresenta uma dupla condição: a de um manual que sistematiza perspectivas teóricas e teorias e a de um texto reflexivo que veicula propostas sobre a forma como se há-de desenvolver a teoria sociológica. Deste modo, ele torna-se uma importante fonte de inspiração para os que concebem a teoria sociológica como algo mais do que a exposição de ideias, de autores e de escolas, ou seja, como um modo de explicar o universo social. Não sacrificando o rigor expositivo dos diversos quadros teóricos que aborda, Turner não se furta, no entanto, a correr o risco de formular algumas pistas para nortear a investigação e o desenvolvimento das teorias sociológicas. É o caso da discussão sobre a articulação dos níveis micro e macro através do nível meso de teorização.

Também a ideia, presente desde as últimas edições desta obra, de que a visão

original de Augusto Comte acerca de uma "ciência da sociedade" continua a ser viável (pág. 590), não comprometendo a leitura dos autores que Turner faz, cria a sensação, para quem lê este manual, de que se está perante mais um passo no sentido da "acumulação teórica" necessária à prossecução de uma teoria sociológica "madura" e ao avanço da sociologia como ciência. Neste sentido, pensamos detectar na posição de Jonathan Turner em relação à sociologia algo entre a intenção de Durkheim de fundar uma ciência social a partir dos modelos das

ciências naturais e a ideia do carácter inacabado do conhecimento científico tão cara a Weber.

Para concluir, resta assinalar a ausência nesta obra, com uma ressalva para Pierre Bourdieu, de autores franceses de reconhecida importância para a sociologia, como Alain Touraine, Raymond Boudon, Michel Crozier, Raymond Aron, entre outros. Decididamente, a teoria sociológica parece custar ainda hoje a libertar-se da matriz anglo-saxónica. ■

António Casimiro Ferreira 299