

Paradigmas sociológicos na análise da vida quotidiana *

I. SOCIOLOGIA DA VIDA QUOTIDIANA: UMA INTRODUÇÃO

Kepler es el primero que no impone a los datos métricos de las posiciones estelares la idea preconcebida de una forma – el círculo – que razones puramente subjetivas de los pensadores habían aventajado en la atención. Comprendió que la misión de la astronomía es, precisamente, partir de los datos para buscar la forma que la realidad tenga en gana poseer. Algo parecido hace Voltaire: es el primero que no ve en las batallas y las grandes catástrofes, en la intriga política de cortes y asambleas la realidad histórica exclusiva. Se hace cargo de que nada de eso es la forma substantiva de la vida humana. Esta es más que eso, y antes que eso lo contrario: lo cotidiano.

(Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*)

Vamos afugentar, para já, a preocupação de construir uma minuciosa *rosados-ventos* que nos indique em detalhe os horizontes teóricos que devem nortear a constituição de uma sociologia da vida quotidiana. É talvez preferível, para principiar, isolar e destacar aqueles que poderão constituir os pontos cardinais imprescindíveis, de momento, para que essa sociologia se possa construir. A mais não aspira esta breve introdução.

As respostas à questão: «O que é a sociologia da vida quotidiana?», são tantas quantas as diversas correntes sociológicas que sobre o quotidiano se têm debruçado. Será já satisfatório se conseguirmos delimitar grosseiramente o objecto da sociologia da vida quotidiana sem levar ao extremo a pretensão – porventura inconveniente – de o espartilhar excessivamente. Aliás, muitas vezes, aquilo que um objecto é... é aquilo que os métodos de abordagem permitem ou determinam. A relação entre objecto e método é, muitas vezes, o que constitui uma disciplina, um «campo de saber». Um determinado método pode criar o seu próprio objecto, assim como um determinado objecto pode exigir que o

* O autor deseja agradecer as sugestões que lhe foram feitas pelo Prof. A. Sedas Nunes respeitantes ao trabalho que ultimamente tem consagrado à análise sociológica da vida quotidiana, sugestões essas que acabaram por marcar as directrizes principais do presente texto em tudo o que tem de mais positivo.

método lhe seja adequado. Ambos se condicionam e, eventualmente, ambos se determinam mutuamente. Sendo assim, não temos dúvidas em alinhar nas críticas que Merton dirige a Parsons¹ contra a concepção de uma teoria sociológica universal, concepção tão desconcertante ou desorientadora quanto seria a referência *a priori* a uma «teoria química» ou «biológica». Com efeito, em qualquer domínio científico, o que normalmente ocorre é o desenvolvimento de um número de teorias específicas para certo tipo de fenômenos, abordados numa perspectiva determinada – teorias cujas mútuas relações seguidamente se exploram e se põem de manifesto. É este, aliás, o sentido da seguinte afirmação expressa por Ferrarrotti:

As pessoas querem compreender a sua vida quotidiana, suas dificuldades, suas contradições, as tensões e os problemas que se lhes impõem. Em consequência, exigem uma *ciência das medições* que traduza as estruturas sociais em comportamentos individuais ou microssociais².

A vida quotidiana não se constituiu ainda num objecto unificado por qualquer sistema conceptual e teórico coerente e próprio. Por outro lado, não deixa de haver alguma margem para duvidar de se faz sentido uma sociologia especializada que tenha por objecto de investigação a vida quotidiana. Não nos compete, todavia, deitar mão à faca com que será lícito ou não partilhar o bolo da sociologia geral em fatias de sociologias especializadas. Lícito será partir da verificação de que a «vida quotidiana» é um termo que se tem imposto, orientando reivindicações, atitudes, discursos. Por outro lado, e como tentaremos demonstrar, o quotidiano pode constituir um lugar privilegiado da análise sociológica na medida em que é um lugar revelador, por excelência, de determinados processos do funcionamento e da transformação das sociedades e de determinados conflitos que opõem os agentes sociais.

Entretanto, talvez não seja necessário estabelecer um convénio tácito para admitir a validade de termos e de conceitos que a sociologia da vida quotidiana se julgue no direito de reivindicar, ao contrário do que se passa, por exemplo, quando se fixam as pedras, os respectivos movimentos e os campos de um tabuleiro de xadrez. E, há que admitir, esta é uma questão que diz respeito a todas as sociologias especializadas. Por outro lado, tanto faz dissertar sobre se a vida quotidiana é ou não objecto especializado da sociologia – e, se é, que espécie de objecto é –, como discorrer acerca da sua independência ou dependência, da sua autonomia ou da sua heteronomia relativamente a outros objectos mais ou menos especializados da sociologia. Se, como adiante se verá, é difícil isolar a vida quotidiana da realidade social de que faz parte, então é lógico admitir que a sociologia da vida quotidiana é, acima de tudo, *sociologia*, o mesmo se passando com todas as sociologias especializadas. Aliás, os conceitos particulares com que estas operam são simultaneamente independentes e dependentes uns relativamente aos outros. A independência de uma sociologia especializada relativamente ao universo da qual emerge a especialização pres-

¹ Robert K. Merton, «Structural Analysis in Sociology», in Peter M. Blau (ed.), *Approaches to The Study of Social Structure*, Nova Iorque, The Free Press, 1975.

² Franco Ferrarrotti, «Acerca de la Autonomía del Método Biográfico», in Jean Duvingnaud, *Sociología del Conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 127.

supõe sempre o universo a partir do qual se exercita essa mesma especialização.

Curiosamente, num interessante livro com o sugestivo título *What is this Thing Called Science*³, Alan Chalmers, seguindo Lakatos⁴, adverte-nos do facto de a sociologia moderna não nos oferecer um programa coerente que guie a investigação, ao contrário do que precisamente acontece com as ciências ditas exactas. E argumenta que, por isso mesmo, enquanto os conceitos nas ciências exactas têm um significado preciso – na medida em que desempenham um determinado papel, bem definido, no seio de uma teoria estruturada e precisa –, as teorias sociológicas, em contrapartida, instrumentalizam conceitos relativamente vagos e ambíguos. Ora bem, se se aceita, como Chalmers, que o significado de um conceito depende da estrutura da teoria no quadro da qual emerge e se, por outro lado, se admite que a precisão de um conceito depende da precisão e do grau de coerência da teoria, então não será difícil concluir que o significado de um determinado conceito é algo que pode resultar mais preciso observando as diferentes alternativas através das quais se pode considerar que um conceito adquire significado. Uma dessas alternativas, como sugere Chalmers⁵, aponta para a tese segundo a qual os conceitos adquirem significado mediante uma *definição*. A questão a discutir é saber, portanto, se as definições se devem aceitar como procedimento fundamental para estabelecer significados. A posição de Chalmers é clara: os conceitos somente se podem definir em função de outros conceitos cujos significados se encontrem já estabelecidos. De facto, não se chega ao conceito newtoniano de *massa* – argumenta – através da sua mera observação, por muito que se examinem as colisões de bolas de bilhar. Em contrapartida, Chalmers admite que um conceito possa surgir de uma *ideia vaga*, seguida de uma aclaração gradual à medida que a teoria que dá cobertura a esse conceito se torne mais coerente e precisa. Isto, partindo do princípio de que os conceitos somente adquirem um significado preciso mediante uma teoria coerentemente estruturada.

Algumas correntes sociológicas interessadas na análise da vida quotidiana não têm, entretanto, vacilado em conceptualizar o *quotidiano* a partir das «ideias vagas» e das percepções elementares expressas pelo senso comum a propósito do significado que deve ter o termo «quotidiano». Contudo, se ao nível do senso comum há uma percepção elementar do significado do termo «quotidiano», é bastante mais difícil pensar o que se deve entender por uma sociologia dessas diversas coisas que esse termo recobre a ponto de se constituir uma «ciência normal» – no sentido kuhniano do termo⁶. E é caso para perguntar: será possível conceptualizar o «quotidiano» a partir das vulgares apreensões do senso comum? Se é possível, não nos parece ser essa a via mais correcta por motivos que adiante tentaremos justificar, ainda que ela seja precisamente a via proposta por uma recente e conhecida corrente sociológica: a *etnometodologia*. Segundo esta corrente, encabeçada por Harold Garfinkel, os dilemas que se impõem à sociologia da vida quotidiana são os dilemas que se

³ Alan F. Chalmers, *¿Qué es esa Cosa Llamada Ciencia? Una Valoración de la Naturaleza y el Estatuto de la Ciencia y sus Métodos*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982, pp. 111-114.

⁴ Cf., por exemplo, I. Lakatos e A. Musgrave, *La Crítica y el Desarrollo del Conocimiento Científico*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

⁵ A. F. Chalmers, *¿Qué es esa Cosa Llamada Ciencia? [...]*, p. 112.

⁶ Thomas S. Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 7.^a ed., 1981.

impõem às ciências humanas em geral: as relações entre a interpretação dos «símbolos» e a explicação dos «factos», entre o texto e o contexto, entre o deliberado e o determinado, entre a teoria e a prática, entre a objectividade e o compromisso ⁷. Inspirados pela filosofia fenomenológica, o que os etnometodólogos pretendem é que os métodos a utilizar na apreensão do *real social* não devem resultar de complicadas ou sofisticadas abstrações, mas encontrar-se enraizados nos detalhes empíricos, no próprio *sentido* da vida quotidiana ⁸. É por esta razão que os etnometodólogos se destacam pela especial atenção que dirigem aos significados subjacentes às relações sociais do mundo do «sentido comum», levada a efeito por meio de uma observação «naturalística» que respeita tanto o ponto de vista como a linguagem corrente da gente que habita esse mundo. Há uma insistência, por parte dos etnometodólogos, na natureza activa e consciente das formas de conduta social, no carácter emergente (determinação «contextual») do significado, o qual não se deve *deduzir* de um conjunto de normas ou de uma colecção de dados, mas sim *induzir-se* com base nas experiências e perspectivas do «sentido comum» compartilhadas por quem participa na vida social. É esta, aliás, a posição de Harvey Brown ao propor que a *ordem social* seja, ela mesma, um paradigma. Dando a volta às propostas de Khun, embora nelas inspirado, Harvey Brown contrapõe aos paradigmas «cognitivos» de Khun paradigmas «práticos» que fariam com que, por exemplo, a organização das interacções e das actividades sociais só fosse possível na medida em que os seus membros compartilhassem um conhecimento comum e tácito incorporado num determinado paradigma de ordem social ⁹. É ainda esta a posição de Schutz, para quem as ciências que aspiram a interpretar e explicar a acção e o pensamento humanos devem começar por uma descrição das estruturas fundamentais do pré-científico, a realidade que parece evidente aos olhos do senso comum. «Esta realidade», sublinha Schutz, «é o mundo da vida quotidiana» ¹⁰. Em estreita correlação com estas posições – defendem os etnometodólogos –, encontrar-se-ia a sociologia da vida quotidiana tão ancorada à *teoria* como à *praxis* ¹¹, tomada esta, embora, como ponto de partida.

Mas dizíamos atrás que colocávamos certas reservas à conceptualização do quotidiano, a partir exclusivamente das vulgares apreensões do senso comum. Por duas e convergentes razões básicas. Em primeiro lugar, porque a posição trivial que se tem veiculado, nomeadamente através do senso comum, é aquela que opõe o «quotidiano-banal-insignificante» ao «histórico-original-significativo», quando parece evidente que – contrariamente ao que estas posições formulam, reduzindo o quotidiano ao rotineiro, ao repetitivo e ao a-histórico – o quotidiano é, antes de mais, o cruzamento de múltiplas dialécticas entre o «rotineiro» e o «acontecimento» ¹². Em segundo lugar, porque o «quotidiano»

⁷ Richard Harvey Brown, «Ordre et Révolution dans les Formes Normales du Discours et de la Conduite», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVIII, 1980, p. 69.

⁸ Id., *ibid.*, p. 70.

⁹ R. H. Brown, «Ordre et Révolution [...]», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXVIII, 1980, pp. 72-73. Harvey Brown emprega, neste artigo, o conceito marxiano de «ideias dominantes» para englobar o «paradigma» de Khun.

¹⁰ Alfred Schutz e Thomas Luckman, *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1977, p. 52.

¹¹ Jack D. Douglas, *Understanding Everyday Life*, Chicago, Aldine, 1970.

¹² Christian Lalive d'Épinay, «La Vie Quotidienne. Essay de Construction d'un Concept Sociologique et Anthropologique», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, pp. 13-38.

não deve apenas ser encarado como um *conceito* tomado no sentido vulgar do termo; é um conceito que pode e deve ser tomado como fio condutor do conhecimento da sociedade. Mas, para que tal aconteça, há que situar o quotidiano no «histórico-original-significativo», e não apenas no «banal-insignificante». Uma sociologia da vida quotidiana deve basear-se na elaboração de proposições epistemológicas, sem as quais é difícil iniciar um debate sobre este ramo do conhecimento. O senso comum pode perfeitamente auscultar o rumor do oceano quotidiano, como quem cola um búzio à orelha – mas trata-se sempre de um som ou de um conhecimento cujas estruturas organizativas lhe escapam.

Claude Javeau tem razão¹³: seria ilegítimo isolar a «vida quotidiana» por outras razões que não metodológicas. O quotidiano não pode ser tomado como uma categoria essencialmente distinta do «social». No quotidiano experimentem-se tensões, conflitos, posições ideológicas, mudanças, crises, que a sociologia geral e as diversas sociologias parciais tomam ordinariamente como seus objectos. Não é possível enfrentar qualquer aspecto do quotidiano de forma directa, caçando-o a laço quando diante de nós galopeia isolado. O que é necessário é chegar a ele com uma teoria geral, cujos quadros e categorias nos permitam, com «pinças de cirurgião», a sua apreensão. A sociologia da vida quotidiana deve portanto avançar para o social à maneira de uma massa de água que, no leito de um rio, se insinua, girando à volta de qualquer obstáculo, erosionando-o, enfrentando-o. Ou seja, o desafio que se coloca à sociologia da vida quotidiana é o de conseguir abrir algumas brechas num debate social polimorfo, e não tanto, talvez, conquistar novos observáveis totalmente desconhecidos por outras sociologias especializadas.

Entretanto, nem todos aqueles que falam de «vida quotidiana» tratam necessariamente do mesmo objecto. Se é certo que o termo «quotidiano», tomado no seu sentido vulgar, se refere àquilo que sucede habitualmente e, nesse sentido, tem o significado de banalidade, monotonia («a vida é quotidiana...»), também é verdade que a identificação do quotidiano com «monotonia» implica – como sugere Claude Javeau – um juízo moral. Por outro lado, os sociólogos que pensam o quotidiano como uma esfera à parte da vida social, dotada de uma larga autonomia, dão, como justamente refere Lalive d'Épinay, um estatuto de veracidade científica a uma definição de conteúdo que é o resultado de uma produção social¹⁴. Ora, para que o quotidiano possa desfrutar de um estatuto heurístico, torna-se necessário contrapor às noções comuns do quotidiano um *conceito* teórico de vida quotidiana. Por outras palavras, se o objecto da vida quotidiana é o quotidiano, há que precisar, caracterizar, delimitar, se isso for possível, esse objecto em termos teóricos.

Chegados a este ponto, podemos mais seriamente discutir a constituição de uma sociologia da vida quotidiana. Para conceber o quotidiano, ou, melhor, para tomar em consideração uma teoria da quotidianeidade, seria interessante analisar duas considerações prévias:

a) Primeira: uma visão exclusivamente macroscópica do social não pode dar conta de todos os pequenos jogos sociais que constituem a trama social. Sendo assim, está aberto um vasto campo de investigação, que é precisamente

¹³ Claude Javeau, «Sur le Concept de Vie Quotidienne et sa Sociologie», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVIII, 1980, p. 31-45.

¹⁴ C. Lalive d'Épinay, «La Vie Quotidienne [...]», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 14.

o da vida quotidiana. A sua sociologia deve accionar paradigmas que permitam entrelaçar os planos da micro e da macroanálise sociológica, isto é, o plano dos comportamentos dos indivíduos com aqueles outros planos que resultam da conjugação de variáveis macrosociológicas, como *poder, ideologia, autoridade, desigualdade social*, etc. A sociologia da vida quotidiana deverá, pois, evoluir como o leito de um rio – apertada entre duas margens: uma dessas margens decorre de uma tradição positivista que tende a apreciar a importância do trabalho sociológico mais pela amplitude de generalizações que leva a cabo do que pela sua demonstrabilidade: é, portanto, uma corrente que ilude a observação detalhada, em pequena escala, julgando-a «trivial», buscando em alternativa o esplendor dos resumos globais. A outra margem, que até agora mais tem fascinado as correntes sociológicas que se têm debruçado sobre o quotidiano, é aquela que apela para análises mais microscópicas e mais empiricistas.

A estratégia mais eficaz para o desenvolvimento de uma sociologia da vida quotidiana parece então dever decorrer de algo parecido com aquilo que Merton denominou «teoria de alcance médio»¹⁵, expressão que deriva do facto de as teorias gerais (de tipo parsoniano, marxiano, etc.) e os projectos específicos e microscópicos de investigação configurarem dois extremos de um contínuo. As teorias de alcance médio situar-se-iam, pois, numa zona intermédia entre as perspectivas e as hipóteses mais detalhistas da investigação e as especulações e teorizações mais integrais e globalizantes.

O papel ou o estatuto da sociologia da vida quotidiana não deverá, contudo, a nosso ver, reduzir-se ao estabelecimento de variações concomitantes entre taxonomias de comportamentos individuais e taxonomias sociais globalizantes. O que importa é vincular a historicidade absoluta de um acto à generalidade de uma estrutura social, fazendo ressaltar a imbricação de um acto ou de um acontecimento individual ou interaccional com uma estrutura social global, através de uma rede de mediações sociais. Adiante voltaremos a este assunto. Mesmo assim, talvez possamos adiantar que esta via – quem sabe? – talvez possa contribuir para superar a crise de interpretação do presente que tem vindo a acentuar-se com as oscilações e incertezas das ciências sociais «estáveis», que, por sua vez, sofrendo um relativo amortecimento no quadro das suas produções teóricas tradicionais, se sentem cada vez mais constringidas a ocupar o espaço do presente e, por conseguinte, do quotidiano. Aliás, é neste sentido que deve ser interpretada a seguinte posição, altamente discutível, de Peter Berger e Thomas Luckman:

Entre as múltiplas realidades existe uma que se apresenta como *realidade por excelência*. É a realidade da vida quotidiana. A sua situação privilegiada dá direito a que se lhe chame suprema realidade¹⁶.

Será que esta crise de interpretação do presente ajudará ao despertar da sociologia da vida quotidiana?

b) Finalmente, a segunda consideração. Muito embora a sociologia da vida quotidiana esteja em franca expansão, o que comprova a abertura e o relativo

¹⁵ K. Robert Merton, *Teoría y Estructuras Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

¹⁶ Peter Berger e Thomas Luckman, *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, p. 39.

preenchimento desse vasto campo de investigação sobre o quotidiano – o domínio de interesse da sociologia da vida quotidiana tende a alargar-se e o seu valor heurístico manifesta-se cada vez mais –, o seu objecto ainda não se encontra suficientemente definido. Estamos, aliás, em crer que a indefinição do seu objecto ou os limites flutuantes do seu campo de intervenção são factos que têm bastante a ver com a sua referida expansão. Não se encontrando o seu objecto minimamente definido, é compreensível que este ramo da sociologia se expanda pelos mais variados campos de observação. Sendo assim, a indefinição do objecto da sociologia da vida quotidiana passa pela própria indefinição do que se entende ou do que se possa entender por «quotidiano» ou «vida quotidiana». Esta situação de indefinição em que presentemente vive a sociologia da vida quotidiana poderá contudo ser considerada como provisória e, portanto, não é alarmante. É uma situação comum aos ramos da ciência que tentam instrumentalizar novos paradigmas de interpretação e explicação da realidade. É, além disso, uma situação que correntemente tem sido verificada por quem se tem preocupado em analisar sociologicamente a vida quotidiana.

Entretanto, e para finalizar esta introdução, não queria deixar de fazer alusão a alguns equívocos que se poderão formar ao discutir-se a especificidade da sociologia da vida quotidiana, embora esses mesmos equívocos mereçam um tratamento mais aprofundado ao longo do presente texto.

Para Balandier, a especificidade da sociologia da vida quotidiana deriva, pelo menos, de duas características:

- a) Ela centra a sua interrogação sobre o *sujeito individual*, suas *relações próximas e regulares*, e não sobre os grandes dispositivos sociais (agrupamentos, organizações ou sistemas);
- b) Ela estuda as práticas e representações através das quais esse sujeito prepara e negocia quotidianamente a sua inserção social¹⁷.

Ora – e este poderá ser um dos equívocos apontados – será que a especificidade do objecto de investigação «vida quotidiana» se restringe a estas duas características? E serão elas características essenciais dessa especificidade? Como é possível negociar quotidianamente a inserção social sem recorrer às instituições sociais, se é verdade que essa inserção se desenvolve também ao nível dos grandes dispositivos sociais?

Posição não muito distinta da de Balandier parece ser, à primeira vista, aquela que é defendida por Claude Javeau¹⁸, para quem a sociologia da vida quotidiana tomaria por objecto as manifestações da actividade humana desenvolvidas de uma forma regular, dia após dia, no seio de determinados grupos de dadas sociedades. A sua unidade da análise seria assim a actividade de *tipo relacional*, comportando interações explícitas ou implícitas. Segundo esta posição, a sociologia da vida quotidiana teria como objecto as actividades praticadas pela maioria dos indivíduos de uma forma *regular, dia a dia*. Actividades não regulares da vida social (uma operação cirúrgica, uma guerra, um desastre, um casamento) não fariam parte, por esta ordem de ideias, da vida quotidiana.

¹⁷ Georges Balandier, «Essai d'Identification du Quotidien», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, Janeiro-Junho de 1983, p. 6.

¹⁸ C. Javeau, «Sur le Concept de Vie Quotidienne [...]», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, p. 33-35.

O próprio Javeau coloca, contudo, em causa estas conclusões: no caso do casamento, se é verdade que um indivíduo não se casa todos os dias, existe sem dúvida *uma forma* determinada de casamento, ao nível de um grupo ou de uma sociedade concreta, de tal forma que podemos considerar o casamento um fenómeno típico da vida quotidiana. Contudo, para nos darmos conta desta ocorrência, é difícil apreender o quotidiano aceitando-o ou vivendo-o passivamente, sem tomar em relação a ele uma certa distância. Distância crítica, contestação, comparação. Por outro lado, a sociologia da vida quotidiana não tem de tomar como objecto exclusivo e único da sua esfera de interesse a banalidade da vida de todos os dias: os seus aspectos triviais, monótonos e repetitivos. Aliás, como sugere Michel Maffesoli, nas práticas e criações do quotidiano existe também um espírito «cavaleiresco» ou de «aventura»¹⁹. Agnes Heller, por seu lado, afirma:

A característica da vida quotidiana é a *espontaneidade* [...] O ritmo fixo, a repetição, a rigorosa regularidade da quotidianidade não estão, de modo algum, em contradição com essa espontaneidade, muito pelo contrário, uma coisa implica a outra²⁰.

De facto, a realidade quotidiana não pode ser comparada a um oceano imenso cuja vasta dimensão afoga tudo o que seja insólito ou extraordinário.

Neste sentido, o quotidiano não é apenas o espaço de realização de actividades repetitivas: é também um lugar de inovação. A vida quotidiana não é apenas feita de rebotalho. A própria recusa do quotidiano (a festa, as viagens, as férias...) é a sua reorganização e transformação. O quotidiano banal, trivial, repetitivo, faz parte de um outro quotidiano. Compete à sociologia da vida quotidiana revelar a riqueza oculta dessoutro quotidiano sob a aparente pobreza e trivialidade da rotina, ou, como muito bem referiu Lefebvre, «alcançar o *extraordinário* do *ordinário*»²¹.

É certo que a produção e a reprodução das rotinas conduzem ao estabelecimento de uma quotidianidade e esta está sujeita a um processo de socialização. Cada indivíduo «aprende» a manipular os objectos que lhe são imprescindíveis para a sua vida quotidiana: aprende a beber por um copo, a utilizar garfo e faca, etc. Esta assimilação da manipulação dos objectos acaba por constituir uma assimilação das relações sociais, inserindo-se, portanto, num processo de socialização e de ritualização.

Ora todo o ritual implica necessariamente uma linguagem que convém ser aprendida. Essa linguagem consiste sobretudo na atribuição de significações particulares a comportamentos habituais. Considerando os aspectos mais rotineiros das interações sociais, alguns sociólogos têm centrado a análise do quotidiano na análise detalhada das regras ou ritos que numa dada época e sociedade controlam as interacções da vida quotidiana. É o caso de Goffman²², que perfila tratados sobre aspectos rotineiros da vida quotidiana, como a «desatenção cortês», expressa num «Olá!, como é que isso vai?», numa troca fugitiva de

¹⁹ Michel Maffesoli, *La Conquête du Présent*, Paris, PUF, 1979, p. 49.

²⁰ Agnes Heller, *História y Vida Cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 55.

²¹ Henri Lefebvre, *La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 51.

²² E. Goffman, *Relaciones en Público. Microestudios de Orden Público*, Madrid, Alianza, 1979.

olhares, ou numa vénia que antecipa um sorriso reprimido e que assegura que cada um tem e segue o seu próprio caminho. Mesmo os aspectos mais ocultos ou informais do social, em que a descoberta de regras e de elementos normativos resulta mais árdua, não fogem, na óptica desta sociologia, às unidades rotineiras da vida social.

O modelo goffmaniano explicita, com efeito, as normas que regulam as manifestações da vida quotidiana, como, por exemplo, os movimentos que permitem iniciar um encontro de forma ritual; as normas que permitem manter uma definição comum de uma dada situação e as que permitem reparar as infracções que se produzem, de forma que a situação não se torne irremediavelmente comprometida; as normas que, através da «desatenção cortês», permitem manifestar uma recíproca acessibilidade entre os intervenientes de um dado encontro social. O ritual cumpre uma importante função reguladora da interacção na vida quotidiana. Como observa Wolf,

o ritual não é uma fórmula vazia que esconde os funcionamentos reais das instituições: é, melhor dizendo, o conjunto de actos através dos quais o sujeito controla e torna visíveis as implicações simbólicas do seu comportamento quando se acha directamente exposto ante outro indivíduo²³.

É neste contexto que muitas vezes se fala da ritualização do quotidiano²⁴. Contudo, do ponto de vista de uma sociologia da vida quotidiana, não é apenas importante aquilo que fixa as regularidades da vida social; é também importante aquilo que a perturba. Insisto neste ponto porque há uma tendência para conceber os actos como uma «promessa de continuidade»²⁵. As representações quotidianas não se «recitam» no sentido de que sejam subsequentes a um modelo precedente bem assimilado. A ritualização do quotidiano pode constituir o suporte da criação, a sua condição *sine qua non*.

De facto, o quebrar com a rotina pressupõe a existência da rotina. Da mesma forma, o rito é a condição de possibilidade do ser. Como na música, em que o *ritmo* é a condição do *solo*. Ora o quotidiano, a vida quotidiana, assemelha-se a uma melodia. A melodia da vida. Como o quotidiano, também a música é mobilidade, fluxo, temporalidade. A própria tensão das cordas, submetidas aos contornos do instrumento e aos dedos do artista, provoca uma tensão para quem ouve ou toca: conflitiva, afectiva, excitante. Como o quotidiano, também a música se fundamenta na repetição. O monótono do quotidiano assemelha-se ao ritmo cadenciado de uma melodia. Tanto o canto como o ritmo podem em qualquer momento recomeçar. Toda a melodia tem uma cadência que pode ser o princípio de uma renovação. Há na melodia, como no quotidiano, repetição de motivos, de temas, de combinações de intervalo, de emo-

²³ Mauro Wolf, *Sociologías de la Vida Cotidiana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982, p. 52.

²⁴ Referimo-nos à ritualização do quotidiano tendo presente a definição de *rito* dada por Jean Cazeneuve:

Um acto individual ou colectivo que – ainda no caso de ser suficientemente flexível para conceder margens à improvisação – se mantém fiel a certas regras que são precisamente as que constituem o que nele há de ritual. [*Sociología del Rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971, p. 16.]

²⁵ Claude Rivière, «Pour une approche des rituels séculiers», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 102.

ções, de sentimentos desaparecidos, de evocações. Contudo, toda a melodia avança e se distingue por notas ágeis e altas que dão o tom e o toque distintivo à melodia. São as notas mais agudas que guiam o canto e desempenham a melodia; o mesmo se passa na vida quotidiana quando a aventura emerge da rotina e a objectiva.

A identificação do quotidiano com a *rotina* tem igualmente arrastado a sua identificação com esferas da vida social consideradas alienatórias, como as do *consumo* e da *vida privada*. Ora bem, não se pode negar que a vida quotidiana tenha uma certa afinidade com o consumo. O consumo-desgaste *sensu stricto* tem efectivamente lugar no marco da vida quotidiana. Contudo, nem sempre os consumidores terão uma atitude passiva, e portanto alienada, perante os objectos consumidos; nem, por outro lado, é aceitável a conceptualização da vida quotidiana a partir da *quotidianeidade consumista*²⁶. Certeau defende, aliás, que à produção racionalizada, expansionista, centralizada, estridente e secularizada se contrapõe uma outra produção «secundária», que se esconde no seu processo de utilização qualificada de consumo: artilosa, dispersa, silenciosa, quase invisível – produção esta que se caracteriza pelas distintas maneiras de uso dos produtos impostos por uma ordem económica dominante²⁷.

Do mesmo modo, e ainda que, no plano empírico, uma substancial parte das actividades quotidianas faça parte da esfera privada, é grosseira a identificação do quotidiano com a *vida privada*. Aliás, e como justamente refere Heller²⁸, em muitas sociedades, a actividade pública é também quotidiana. E mais, salienta Heller: muitas formas de actividade que geralmente se inscrevem na esfera da vida privada não são, de facto, rigidamente catalogáveis como actividades quotidianas. É o caso do artista que, ao isolar-se na sua «torre de marfim» e ao «desligar-se» da vida pública, converte necessariamente em «quotidiana» a sua actividade artística.

Em conclusão, e como justamente refere Michel de Certeau, é necessário que as práticas quotidianas cessem de figurar como o «fundo nocturno» da actividade social²⁹. Se é certo que o quotidiano se pode manifestar por um elevado número de regularidades – regularidades que geralmente se aceitam de uma forma passiva, como «fazendo parte da vida», havendo, pois, uma *acomodação irreflexiva*³⁰ na maneira mais ou menos automática e imediata como a vida quotidiana é assumida –, também é verdade que a vida não pode ficar limitada ao que se denomina *quotidianeidade*: exige sempre algo mais que o pequeno valor de suportar o tempo. Por vezes, a vida quotidiana navega por si mesma, a olho nu, sem bússola. Neste vagabundeio, a vida quotidiana é também o espaço do ingovernável – de onde pode surgir o imprevisível, o aleatório, o imprevisto. Portanto, não apenas é possível encontrar a aventura na rede de dependências, proibições e obrigações que constitui a *quotidianeidade*, como, por outro lado, a par da rotina, existem na vida quotidiana zonas de turbilhões, de turbulências, onde também se cruzam os acontecimentos aleatórios. Sendo

²⁶ É esta também a opinião de A. Heller, *Sociologia de La Vida Cotidiana* [...], p. 101.

²⁷ Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien, Arts de Faire*, vol. I, Paris, Union Générale d'Éditions, 1980, p. 11.

²⁸ A. Heller, *Sociologia de la Vida Cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1977, p. 101.

²⁹ M. de Certeau, *L'Invention du Quotidien*, p. 9.

³⁰ A expressão é de S. Cohen e L. Taylor, *Escape Attempts*, Penguin Books, 1978, cap. 1.

assim, mesmo que o «quotidiano» fosse identificado como «rotina», teríamos de dar razão a Lalive d'Épinay quando sugere que «o quotidiano não é mais que um aspecto da vida quotidiana»³¹, e isto porque as actividades produtivas e reprodutivas do quotidiano constituem um processo de dialécticas entre o acontecimento e a rotina. Não queremos com isto dizer que a rotina não esteja presente no quotidiano. Contudo, do quotidiano faz também parte o excepcional, a aventura, o inesperado, o sonho. Que todos estes aspectos do quotidiano possam vir a ser objecto de rotinarização é outra história.

É provável que a tentação de alguns sociólogos se prenderem aos aspectos mais rotineiros da vida quotidiana tenha certamente a ver com o facto de, por estarem habituados a utilizar redes de arrastão na apreensão dos aspectos que lhes parecem mais evidentes, significantes e explícitos da realidade social, não estarem agora virados para pescarem à linha os aspectos excepcionais da vida quotidiana³².

Contudo, a constituição de uma sociologia da vida quotidiana impõe que o seu *objecto* ultrapasse a ordem das trivialidades, de tal forma que seja possível compreender a vida social nos seus múltiplos aspectos. Aliás, não temos de dar ao «trivial» uma acepção pejorativa. Aceitemos que a trivialidade se opõe à excepção, como diz Claude Javeau³³: perante uma tendência para fazer da sociologia da vida quotidiana uma sociologia anti-historicista, predominantemente microsociológica, onde o ritualizado (endógeno) aparece mais enfatizado que o regulado (exógeno) e onde o situacional (endógeno) aparece privilegiado em relação ao institucional (exógeno) – perante esta tendência, dizíamos, importa discutir se é possível harmonizar uma «microsociologia» do quotidiano com a «macrossociologia» clássica constituída a partir dos modelos teóricos durkheimianos, marxianos, etc.

Estamos em crer que, se, numa primeira fase, a sociologia da vida quotidiana se assumiu fundamentalmente como uma sociologia dos «pequenos nada da vida», tomados enquanto factos qualitativos, e se nessa fase de arranque se conseguiu opor, com relativo sucesso, a uma sociologia tradicionalmente constituída com base na «valorização do quotidiano»³⁴, surge actualmente um grande desafio à sociologia da vida quotidiana: o de estabelecer uma ligação entre os grandes dispositivos sociais e os dispositivos microsociais que regulam ou informam a vida social. Por outras palavras, se, como sugere Claude Javeau, a sociologia da vida quotidiana implica, de facto, passagem de uma análise macroscópica, de uma sociologia fundamentalmente holística, a uma sociologia essencialmente atomística e a um modelo de tipo schutziano³⁵, não

³¹ Christian Lalive d'Épinay, «Essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 25.

³² No fundo actuamos como pescadores e as teorias que instrumentalizamos funcionam como redes de pesca. Continuamente inventamos e tecemos novas e distintas redes ou novos e distintos processos, na expectativa de que a pesca surta mais abundância. Muitas vezes, são as próprias dimensões do peixe ou a morfologia dos mares que determinam os processos. E assim vamos navegando, renovando continuamente o nosso arsenal de redes em função das incidências da pesca.

³³ C. Javeau, «Sur le Concept [...]», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 35.

³⁴ M. Maffesoli, *La Conquête du Présent*, p. 180.

³⁵ Claude Javeau, «La Sociologie du Quotidien: Paradigmes et Enjeux», in *Revue Suisse de Sociologie*, 1, 1983, p. 24.

deixa por isso de fazer sentido falar de uma *historicidade do quotidiano*³⁶, onde a temporalidade é mais que uma temporalidade cíclica, vivida exclusivamente no presente³⁷. Neste sentido, a história teria também lugar no quotidiano e a sociologia da vida quotidiana deixaria de ficar condenada à análise dos átomos sociais e de fracções cronológicas tão efémeras como a «jornada» ou o «dia».

Esta verificação levar-nos-á, entretanto, a discutir as *temporalidades* do quotidiano, para além dos *espaços* que lhe estão associados. Tempo e espaço concorrem, com efeito, na produção da vida quotidiana, naquilo que Michel Maffesoli designa como «enraizamento dinâmico, bipolarizado, que especifica da melhor forma o antagonismo paradoxal de toda a existência»³⁸.

II. OS «ESPAÇOS» E AS «TEMPORALIDADES» DO QUOTIDIANO

Temos vindo a defender, implicitamente, que uma análise crítica do quotidiano implica uma perspectiva histórica. Ainda que escondido ou camuflado, o presente é um produto histórico. A historicidade do quotidiano deveria estabelecer-se remontando-se atrás para mostrar a sua formação³⁹. De facto, a vida quotidiana aparece-nos como um espelho em que normalmente nos vemos sempre legitimados. Precisamente porque assim é, quanto mais distante e exótico for esse espelho, tanto mais demonstrada ficará a universalidade de nossas próprias categorias. Isto não quer evidentemente dizer – pelo contrário – que o quotidiano presente não tenha uma dimensão histórica. *Tempo e espaço* organizam-se também em torno do presente. Embora a existência seja sempre um projecto que ultrapassa o horizonte do presente, a sua dimensão temporal tem de ser vivida no dia-a-dia. Como refere Adriano Duarte Rodrigues,

há [...] uma topologia e uma temporalidade na delimitação do quotidiano, em função da capacidade mobilizadora dos projectos investidos nos diferentes espaços ao longo da trajectória individual (biográfica) como colectiva (social)⁴⁰.

As próprias formas de rotinarização constituem um processo repetido de apropriação de um tempo e de um espaço. Como observa Lalive d'Épinay,

³⁶ Isabelle Bertaux-Wiame, «Vie Quotidienne, Pratiques Féminines et Historicité», in *Revue Suisse de Sociologie*, 1, 1983, pp. 99-100.

³⁷ Também não compartilhamos da noção tradicional da vida quotidiana como uma sequência linear, ideia que, segundo António Tabucchi, «é herdada do registri civil». Cf. entrevista de António Tabucchi a António Mega Ferreira in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, ano IV, n.º 95, 1.ª semana de Maio de 1984.

³⁸ M. Maffesoli, *La Conquête du Présent*, pp. 68-86.

³⁹ Estas ideias foram por mim já defendidas numa comunicação apresentada ao Colóquio sobre as Fontes de História Contemporânea Portuguesa, organizado pelo Centro de Estudos de História Contemporânea do ISCTE e realizado em Outubro de 1984; José Machado Pais, «Fontes documentais em sociologia de vida quotidiana», in *Análise Social*, vol. XX, 83, 1984, pp. 507-519.

⁴⁰ Adriano Duarte Rodrigues, «Uma sociologia de vida quotidiana», in *Economia e Sociologia*, n.º 31, Évora, 1981, p. 120.

os actores sociais estabelecem uma relação de uso com o tempo e o espaço e é nessa relação de uso que emerge a apropriação do tempo e do espaço⁴¹. Mesmo para os sociólogos que pensam que o quotidiano evoca apenas o banal, o fugaz, o espontâneo ou o fraco, os interstícios que medeiam entre os marcos excepcionais do quotidiano ou do tempo gratuito e forte evocam, por seu turno, as dimensões «temporal» e «espacial» do quotidiano.

Segundo Balandier⁴², as características dominantes da *temporalidade* do quotidiano são as seguintes:

- a) *A repetição contra o acontecimento* – a trivialidade de cada dia obedece a uma divisão do tempo relativamente estável. É uma propriedade do quotidiano que justifica os numerosos estudos de *budgets-temps*, os ensaios de contabilização da quotidianeidade que traduzem a qualidade em quantidade; o tempo repetitivo aparece ainda como factor de segurança, de protecção, contra os acasos da existência;
- b) *A ruptura contra a repetição* – cujos efeitos contribuem para o reavivamento do quotidiano (as festas, as férias, as viagens, etc.);
- c) *O quotidiano contra o tempo* – através da sua gestão, do domínio dos seus efeitos contra a rotina («passar o tempo» ou «matar o tempo», de forma que o tempo não irrompa desordenadamente no quotidiano, no repetitivo, na rotina).

De acordo com estas características, o indivíduo interessa-se sobretudo pelo sector do mundo quotidiano que está ao seu alcance e que, do seu ponto de vista, se ordena espacial e temporalmente em volta de si, como centro:

A realidade da vida quotidiana organiza-se em torno do «aqui» do meu corpo e do «agora» do meu presente. Este «aqui e agora» é o foco da atenção que presto à realidade da vida quotidiana⁴³.

O indivíduo aparece, nesta perspectiva, como a origem do sistema de coordenadas a partir das quais as dimensões de orientação, as distâncias e perspectivas dos objectos acabam por ficar determinadas no campo que rodeia o indivíduo. Este classifica os elementos que o circundam sob as categorias de direita, esquerda, acima, abaixo, adiante, atrás, perto, longe, etc. É este sector da vida quotidiana, espacial e temporalmente determinado, que Schutz define como o *mundo de alcance efectivo*:

Na rua recordei que deixei um livro sobre a mesa. O livro estava antes ao meu alcance; agora já não está. Transcende o meu alcance efectivo⁴⁴.

Este mundo de alcance efectivo está associado àquilo que Schutz designa como *zona de operação*, conceito que não anda muito longe de um outro desen-

⁴¹ Christian Lalive d'Épinay, «La Vie Quotidienne. Essay de Construction d'un Concept Sociologique et Anthropologique», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 26.

⁴² G. Balandier, «Essai d'Identification [...]», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, Janeiro-Junho de 1983, pp. 10-11.

⁴³ P. Berger e T. Luckman, *La Construcción Social de la Realidad*, pp. 39-40.

⁴⁴ A. Schutz e T. Luckman, *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, pp. 54-55.

volvimento por G. H. Mead: a *zona manipulativa*, que abarca precisamente aqueles objectos que podem ser tocados e vistos, em contraste com a *zona das coisas distantes*⁴⁵. Ora, tanto para Schutz como para Mead, o quotidiano parece resumir-se a esta zona manipulativa. De Heller poderíamos dizer o mesmo quando afirma:

A vida quotidiana desenvolve-se e refere-se sempre ao ambiente imediato. O âmbito de um rei não é o reino, mas a corte. Todas as objectivações que não se refiram ao particular ou ao seu ambiente próximo transcendem o quotidiano⁴⁶.

Contudo, o que na prática se verifica é que o indivíduo fixa, muitas vezes, sectores da vida quotidiana que transcendem o seu alcance efectivo. De tal modo que a vivência quotidiana transcende aquilo que concerne à vida não apenas enquanto *extensão*, como também enquanto *duração*. Tomemos, como exemplo, o acto de despertar, quando alguém se encontra com a manhã depois do transcorrer da noite. Ao princípio parece haver uma nova vinculação com o tempo interrompido durante a noite. Contudo, entre o afastamento da vida quotidiana e o retorno a ela, o tempo não se deteve. Amanheceu. Experimentou-se o mundo como se este tivesse envelhecido (ontem era sábado, hoje é domingo). Vive-se o tempo da vida como transcendendo o tempo de cada um. Esta vivência, ainda que individual, encontra-se determinada pela estrutura do quotidiano. A alternância das noites e dos dias opera necessariamente uma sequência (temporal) na nossa existência. Todas as actividades que fazem parte da existência da vida quotidiana se distribuem, *dia após dia*, de uma forma geralmente repetitiva (levantamo-nos, lavamo-nos, comemos, lemos o jornal, etc.). A estrutura temporal do quotidiano não se impõe, contudo, apenas nas sequências preestabelecidas:

O relógio e o calendário, em verdade, asseguram-me que sou um homem da minha época. Só dentro desta estrutura temporal a vida quotidiana conserva para mim o seu acento de realidade. Por isso, nos casos em que possa sentir-me «desorientado» por qualquer motivo (por exemplo, no caso de um acidente de automóvel com perda de consciência) sinto uma necessidade quase instintiva de me «reorientar» dentro da estrutura temporal da vida quotidiana. Olho o relógio e trato de recordar em que dia estou. Estes actos, por si só, fazem-me ingressar na realidade da vida quotidiana⁴⁷.

Simplesmente, a realidade da vida quotidiana não se esgota nas presenças imediatas. Abarca fenómenos não presentes *aqui e agora*:

Experimento a vida quotidiana em graus diferentes de proximidade e afastamento, tanto espacial como temporal. O mais próximo de mim é a zona directamente acessível à minha manipulação corporal. Sei, contudo,

⁴⁵ Cf., por exemplo, G. H. Mead, *Espíritu, Persona y Sociedad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1982, e Herbert Blumer, *El Interaccionismo Simbólico: Perspectiva y Método*, Barcelona, Hora, S. A., 1982.

⁴⁶ Agnes Heller, *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1977, p. 25.

⁴⁷ P. Berger e T. Luckman, *La Construcción de la Realidad*, p. 46.

que a realidade da vida quotidiana inclui zonas que não me resultam acessíveis desta maneira ⁴⁸.

Há, portanto, uma dispersão dos «espaços» do quotidiano que leva Balandier a diferenciar um *centro* de uma *periferia* do quotidiano. O *centro*, ao contrário da periferia, define-se como um lugar de relações de forte intensidade, quotidianamente vividas, de carácter predominantemente privado e electivo. Diz respeito àquelas relações, duravelmente estabelecidas, tendo por base diferentes tipos de proximidades: familiar, amizade, vizinhança, etc. São relações pessoais, directas, de interacção regular e relativamente cerradas ⁴⁹.

O afecto associado ao espaço («minha casinha»...) é a maneira de viver o presente nos variados gestos do quotidiano: os passeios de fim-de-semana nos espaços públicos, as conversas de café, os rumores da vizinhança, o encontro domingueiro na missa, no cinema ou no futebol. Todos estes pequenos nada que materializam certas formas de existência e de relação social e que a inscrevem num lugar são, de facto, factores inegáveis de sociabilização e de socialização. O quotidiano aparece, assim, definido em termos de limites espaciais, muito embora a espacialidade surja como uma *forma* no sentido simmeliano da expressão, que se modela, depois, de diversas maneiras. De facto, como refere Simmel, «o espaço é uma forma que em si mesma não produz efeito algum» ⁵⁰. O que tem importância social não é o espaço, mas as vivências sociais que nele decorrem e que o convertem de um vazio em algo com significado sociológico.

Vimos, deste modo, que a sociologia da vida quotidiana instrumentaliza o *tempo* e o *espaço* como *fenómenos sociais totais*, no sentido *maussiano* de conceitos reveladores da sociedade. Vimos ainda que o quotidiano consegue impor novas dimensões temporais: para além do tempo linear e progressivo, homogéneo e exterior, surge o tempo da repetição, da circularidade. Aliás, Gonzague Pillet demonstrou claramente como a sociedade contemporânea conseguiu impor a passagem da «jornada» equivalente a *rotina* (independentemente da sua duração real) à «jornada» equivalente à *unidade periódica* ⁵¹. A definição de jornada como unidade periódica resulta de uma imposição social específica das sociedades onde o desenvolvimento está fortemente condicionado pelo factor tecnológico que impõe uma participação biofísica em unidades temporais devidamente recortadas. O tempo que se articula em torno da jornada de trabalho é, antes do mais, o tempo inventariável: o tempo das edições dos jornais, das emissões de televisão e cinema, dos serviços públicos, dos lugares de cultura e descanso. A polarização do quotidiano em torno da jornada de trabalho reveste, assim, o significado de uma *rendabilização* do tempo. As teses de Pillet seguem afinal o caminho apontado por Lefebvre quando afirma:

O quotidiano não é um espaço-tempo abandonado; já não é o campo deixado à liberdade e à razão ou à iniciativa individuais; já não é o âmbito da condição humana em que se enfrentam a sua miséria e a sua grandeza; já não é somente um «sector» e a exploração racional já inventou formas mais subtis. O quotidiano converte-se num objecto a que se dedicam grandes

⁴⁸ P. Berger e T. Luckman, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁴⁹ G. Balandier, «Essai d'Identification [...]», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, Janeiro-Junho de 1983, p. 9.

⁵⁰ Georg Simmel, *Sociologia, Estudios Sobre las Formas de Socialización*, vol. II, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977, p. 644.

⁵¹ Gonzague Pillet, *Les Donneurs de Temps*, Castella, Albeuve, 1981.

cuidados: campo de organização, espaço-tempo de auto-regulação voluntária e planificada. Bem organizado, o quotidiano tende a constituir-se num sistema fechado sobre si mesmo (produção-consumo-produção) [...] Neste sentido, a quotidiandade seria o principal produto da sociedade que se diz organizada, ou de consumo dirigido, assim como o seu cenário⁵².

Contudo – não obstante a planificação do tempo em termos de rendabilização e racionalização –, o tempo, aquele tempo, «fluxo heraclito» em ruptura, com sua fluidez, sua continuidade e quase lentígrado, para além de um tempo escorregadio e aborrecido, é também um tempo de surpresas e de suspiros, de debates e de silêncios, de expectativas, de aspirações, de fascinação. Sobre-tudo, é um tempo que viaja entre os espaços da subjectividade e do objectivo, do histórico. Lefebvre, Claude Javeau, Lalive d'Epinau e outros assim o têm demonstrado.

Enfim, traçamos de uma forma muito genérica, sucinta e ligeira os pontos cardinais que poderão orientar a constituição de uma sociologia da vida quotidiana, suas temporalidades e espacialidades. Seria agora interessante começar por pensar em alojar no nosso campo de reflexão uma espécie de rosa-dos-ventos que nos indique de onde sopram, neste momento, os ventos ou as correntes que presentemente orientam as principais abordagens sociológicas do «quotidiano».

III. PRINCIPAIS CORRENTES SOCIOLÓGICAS NA ANÁLISE DO QUOTIDIANO

The hypothesis of social realism involves the fallacy of treating society *as if* it is somehow a separate level of existence, outside of the hearts and minds of live-and-breathing human beings; and constitutes the most extrem form of the *absolutist perspective on society*.

(Jack D. Douglas, *Understanding Everyday Life*, 1974)

Duas atitudes – ambas extremadas – parecem caracterizar o presente discurso sobre o quotidiano: uma irrompe pelo quotidiano como um vento ciclónico varrendo todas aquelas suas facetas que destoam do repetitivo, do monótono, do trivial; outra centra-se num discurso centrípeto em torno do quotidiano, conotando-o com *vida privada*: centro, guardião, refúgio, interacção.

Contudo, a verdade é que, na análise da vida quotidiana, as interpretações possíveis – há que o admitir – formigam através de perspectivas e percursos que, apesar de tudo, as disciplinam. Esse formigueiro de interpretações segue rotas bem distintas e precisas. Há «formigas» à procura do retórico, do pomeroso, da revelação, do deslocado, como quem peneira pacientemente o quotidiano na expectativa de nele poder encontrar o exótico, o acontecimento, o inesperado, o excepcional, a aventura, em suma: a agulha no palheiro da vida quotidiana; outras que procuram o amontoado, o trivial, o banal, o repetitivo. São duas maneiras opostas de encarar a realidade da vida quotidiana.

Teremos entretanto oportunidade de verificar que boa parte das propostas teóricas provenientes das correntes que passaremos em análise vão no sentido de desmascarar os lugares-comuns «invisíveis», violando-os de alguma maneira, de modo a revelar a sua presença. Isto não quer obviamente dizer que tais propostas estejam exclusivamente empenhadas na escavação (arqueológica) das funções culturais ocultas, muito embora se pressinta, em contrapartida, uma clara tendência para escavarem os mundos de pequena escala, micro-sociais.

1. O FORMALISMO

L'être est la somme des apparences comme la nature est la somme des artifices.

(C. Rosset, *L'Antinature*, 1973)

Desenvolvida principalmente a partir dos contributos de Simmel, Geoges Balandier, Maffesoli e Claude Javeau, esta corrente propõe-se, não apenas destacar uma série de aspectos ligados à vida quotidiana que passam, na maior parte dos casos, desapercibidos à sociologia tradicional, como, acima de tudo, transformar os processos e métodos tradicionais de abordagem do social.

Para os formalistas, o quotidiano não constitui um *objectivo* – no mesmo sentido em que a família, a religião, a empresa ou o crime podem constituir objectos da sociologia –, mas, fundamentalmente, uma *forma* no sentido simmeliano do termo, relativamente oposta ao *social* (entendido este como produto de uma racionalização, onde as manifestações mais imperativas são as *instituições*)⁵³. Dado que, segundo os formalistas, a existência quotidiana é em grande parte composta de teatralidade e superficialidade, o seu estudo passa pela observação do jogo das *formas* sociais que lhe estão associadas. Neste sentido, os fenómenos sociais existem porque se inscrevem numa forma, nela se «enquadrando»⁵⁴. À imagem do quadro na pintura, o que está em causa é a manipulação das cores, a arquitectónica complexa, a ambiência intensa do banal, em suma, a profunda aparência da vida quotidiana, porque, justamente, o essencial da existência confunde-se, segundo os formalistas, com a aparência. A forma aparece, por conseguinte, como o princípio do conhecimento e a matéria de uma realidade (a sua essência) não é conhecida senão através da forma⁵⁵.

Nesta perspectiva, apenas seria possível sintonizar com um mundo simbólico, onde as formas e as aparências apareceriam como a matéria-prima e neutra do conhecimento. Para os formalistas, a investigação não deve estar determinada por aquilo que um objecto social é, mas pela forma como ele se dá a conhecer. O real não é mais do que uma matéria abjecta que há que ultrapassar, ou, melhor, que há que orientar em função de projectos ou de programas elaborados a partir do mundo das aparências. Neste sentido, a teoria apareceria

⁵³ Claude Javeau, «La Sociologie du Quotidien: Paradigmes et Enjeux», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1, pp. 22-23.

⁵⁴ Michel Maffesoli, «Épistémologie de la Vie Quotidienne (Vers un 'formisme' sociologique)», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 59.

⁵⁵ Cf., por exemplo, Raymond Ledrut, *La Forme et le Sens dans la Société*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

em condições de propor um outro mundo em lugar da facticidade real, a ponto de a sociologia da vida quotidiana poder considerar altivamente o «bom senso» popular como mecanismo estruturador da sociedade. (É esta, aliás, a posição de outras correntes de análise do quotidiano, como a *etnometodologia*, conforme adiante se verá.)

A vida quotidiana aparece, deste modo, segundo alguns formalistas, como uma realidade carregada de simbolismo, uma realidade onde se conjugam manifestações de *sensação* e de *recordação*. Esta redução do quotidiano ao simbólico, ao ornamental, ao ritual, enfim, ao formal, não deixa de contribuir para que o quotidiano conduza também ao fantástico e que o realismo e a fantasia se misturem num quadro matizado onde se encontra toda a riqueza da vida social e, portanto, da vida quotidiana. Porquê? Porque, como justamente refere Maffesoli,

se se reconhece que apenas a aparência é «real», é delicado ou mesmo impossível estabelecer uma discriminação rigorosa entre o que é «verdadeiro» e o que é «falso»⁵⁶.

O quotidiano passaria então a ser uma espécie de fantasia. A todo o momento, o social se estilhaçaria ou se escaparia – como uma bola de sabão com reflexos doirados de sol ou, então, como um sonho fantástico e rico de excrescências –, porque o que, segundo os formalistas, se designa por real ou social é uma condensação de instantes efémeros que não podem ser dirigidos nem planificados, porque, fugindo à realidade, são fruto de uma apreensão impressionista.

De acordo com os formalistas, em cada elemento da vida social, o quotidiano faria ressaltar as suas múltiplas criações e situações de vida sem, portanto, as condicionar aos estreitos limites do finalismo. Neste sentido, o «formalismo» pode encarar-se como uma reacção contra a monovalência racionalista na exacta medida em que faz ressurgir a polissemia do gesto, o aspecto pintalgado da vida corrente, por oposição à concepção que pretende depurar, reduzir, enfeixar o «complexo» na brevidade pura. Maffesoli aposta, aliás, na proeminência do todo sobre as partes, do holismo sobre o indivíduo, na compreensão do *efeito da estrutura* sobre a compreensão do social, no domínio do gesto sobre o inexpressivo⁵⁷. Esta atitude não impede, contudo, que a vida quotidiana se apresente, para os formalistas, como um produto de micratitudes, de criações minúsculas, de situações pontuais e efémeras, enfim, como uma trama feita de minúsculos fios pacientemente tecidos⁵⁸.

Para os formalistas há, portanto, no racionalismo algo de simplismo e de brutalidade na sua pretensão de esgotar o que aborda, de exprimir neste ou naquele objecto analisado tudo o que ele contém. Suponho, contudo, que a posição dos formalistas – pelo menos alguns deles – enferma da mesma pretensão que os racionalistas. O que está em causa não é propriamente o que possa constituir a realidade (quotidiana). O que importa questionar, isso sim, é sobre que objectos há que fazer incidir um conhecimento do quotidiano. Ora esta é uma questão de natureza epistemológica, e não ontológica. Se é certo que a reali-

⁵⁶ Michel Maffesoli, *La Conquête du Présent*, PUF, 1979, p. 161.

⁵⁷ Id., «Épistémologie [...]», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, pp. 60-61.

⁵⁸ Id., *La Conquête du Présent*, p. 172.

dade social se pode manifestar numa ocasião «tal como é» e noutras através de aparências enganosas, então uma das três posições seguintes, segundo Miguel Beltran, se pode tomar⁵⁹:

1) O que importa é a «coisa» (estado, situação, processo, objecto) nas suas manifestações mais reais; a aparência, na medida em que é enganadora, não é mais do que uma pura representação, uma mera ilusão que há que superar e desfazer para chegar ao real: esta é a posição *racionalista*.

2) Uma segunda posição, *formalista*, consistiria em valorizar a representação, a aparência, como única realidade, negando todo o direito à afirmação de que existem diferenças entre realidade e aparência («o que existe é o que parece existir»); o fundamento possível desta segunda posição seria:

- a) Ou a afirmação de que não há nada que possa ser chamado realidade em si (uma realidade oculta por aparências);
- b) Ou, a existir, tratar-se-ia de algo incognoscível, inacessível à observação e ao conhecimento.

3) Finalmente, uma terceira posição, defendida por Miguel Beltran, é a seguinte: se, efectivamente, as «coisas» – ou algumas delas – não são o que parecem e se diferenciamos realidade de aparência, então ambas são «reais». A realidade inclui, portanto, a «realidade real» (a coisa como é na realidade) e a «realidade-aparência» (a coisa tal como se apresenta). O conhecimento da realidade, em sentido amplo, implica o da coisa como é – realidade em sentido estrito – e o da sua aparência – aparência enganadora. É isto porque – continuando a calcorrear a posição de Miguel Beltran – tanto a «coisa como é» (apenas acessível através de um processo de desmascaramento), como a sua aparência ou máscara, produzem reais efeitos na realidade. Ambas, realidade e aparência, são, por assim dizer, *reais nos seus efeitos*. Mais adiante veremos como o alinhamento por esta posição permitirá melhor situar a sociologia da vida quotidiana entre o *senso comum* e a *sociologia cognitiva*.

2. O INTERACCIONISMO

O interaccionismo, outra das correntes que têm inspirado um considerável número de estudos sobre a vida quotidiana, surgiu de alguma forma como uma crítica àquela sociologia que, deixando de lado as unidades de interacção social, se concentra apenas nas «estruturas» e «organizações», considerando a «acção social» como expressão delas mesmas. De facto, a sociologia tradicional tem depositado a sua confiança em categorias estruturais tais como a cultura, as normas, os valores, a estratificação social, os níveis de *status*, os papéis sociais, etc., empregando estas categorias tanto para analisar a sociedade como para explicar a acção social que tem lugar no seu seio. É vulgar nesta sociologia ocorrer que, na ânsia de averiguar quais as forças que influem nas estruturas, produzindo nelas alterações, trate de isolar e privilegiar a relação existente entre «factores causais» e «resultados estruturais». Em contrapartida, marginalizando muitas vezes o papel das estruturas e das organizações sociais, os interaccionais admitem que essas estruturas e organizações apenas constituem um

⁵⁹ Miguel Beltran, «La Realidad Social como Realidad y Aparencia», in *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 19, Julho-Setembro de 1982, p. 30.

marco em cujo interior tem lugar a acção social. Esse marco não é analisado pelo interaccionismo como factor determinante da acção social.

Tais estruturas e organizações estabeleceriam, segundo os interaccionistas, as condições para o desenvolvimento das referidas unidades de interacção, mas não as determinam. Neste sentido, as estruturas e organizações sociais influenciariam apenas a acção social na medida em que configurariam situações em cujo seio actuariam os indivíduos e na medida em que proporcionariam conjuntos de símbolos que os indivíduos utilizariam para interpretar as situações concretas⁶⁰. No quadro geral deste paradigma, refere Luckman:

A realidade da vida quotidiana apresenta-se como um mundo intersubjectivo, um mundo que não comparto com os outros. Esta intersubjectividade estabelece uma assinalável diferença entre a vida quotidiana e outras realidades das quais tenho consciência [...] Na realidade, não posso existir na vida quotidiana sem interactuar e comunicar continuamente com outros⁶¹.

Como se verifica, do enunciado de que a realidade da vida quotidiana é fundamentalmente interacção derivam os interaccionistas – a nosso ver, indevidamente – o postulado metodológico de que a dinâmica das instituições sociais só pode ser analisada em termos dos processos de interacções entre os seus membros. Por outro lado, defendem que a conduta social não pode explicar-se senão através da interpretação que os sujeitos fazem da situação que os envolve, rejeitando, portanto, um certo determinismo cultural, bastante do agrado da sociologia normativista.

Deste modo, ao abordar a análise da realidade a partir do carácter e das motivações dos seus participantes, o interaccionismo expulsa ao mesmo tempo do seu discurso alguns ingredientes sociais presentes noutras abordagens mais macrosociológicas: a história, o sistema de produção, as classes sociais. A realidade a analisar parece, por conseguinte, configurada como uma gestão de sentimentos ou sensações, de relações e negociações pessoais, donde deriva, designadamente, que o tema da mudança social desaparece a favor do tema da mudança do carácter, deixadas em qualquer caso intactas as estruturas de dominação. Ao privilegiarem, de uma forma integral, a *subjectividade dos actores*⁶², as abordagens interaccionistas ignoram, de facto, as variáveis e os níveis sociais mais estruturais.

Tomemos o exemplo ilustrativo de um dos interaccionistas mais em voga: Erving Goffman. Não será muito exagerado afirmar que a sociologia de Goffman é uma sociologia do efémero, do episódico, em cujo objecto de estudo as estruturas sociais se diluem num intrincado interaccionismo. Aos seus olhos, a vida quotidiana restringe-se aos seus aspectos mais rotineiros e teatralizados, fora de qualquer contexto institucional ou das suas estruturas de poder e de autoridade (regra presente em praticamente todos os seus trabalhos, com excepção de *Asylums*). Para Goffman, a vida não é mais do que uma série de máscaras, atrás das quais os indivíduos se escondem, escondendo a sua própria identidade, o seu próprio rosto. Descobre-se, deste modo, o ser teatral e blas-

⁶⁰ Cf. Herbert Blumer, *El Interaccionismo Simbólico [...]*

⁶¹ Peter Berger e Thomas Luckman, *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, p. 40.

⁶² É o caso, por exemplo, de H. Blumer, *El Interaccionismo Simbólico [...]*

femo, nominal, sofisticado, não por cálculo, mas por uma natureza que calcula em seu lugar e crê fazê-lo agir por raciocínio. Segundo Goffman, as relações sociais transformam-se, assim, numa interação de agentes de espionagem, cada um dos quais procura convencer o outro do que realmente pretende ser, descobrindo, ao mesmo tempo, a «falsa identidade» do outro. Como sugere Benjamim Oltra, o «bom» do Goffman parece gozar-nos convertendo-nos num *show* de personagens mais ou menos dignificadas⁶³.

Não custa conceber o *interaccionismo* como expressão de uma nova cultura feita de vibrações, contactos, *face to face*, uma nova cultura reivindicando que tudo se passa agora, tudo se passa aqui, tudo se passa em ti: *just feel it*. A que responde esta nova produção e programação sistemática de cultura subjectiva? Para os mais críticos, trata-se, antes do mais, de um ensaio de decomposição das estruturas de dominação. Numa época de mudança substancial dos métodos de exercício de poder, este já não se exerce apenas reprimindo ou ameaçando, mas também gerindo a auto-realização dos sujeitos, ajudando-os a estar de acordo consigo mesmos, oferecendo-lhes uma linguagem com a qual eles mesmos falarão uma voz de autoridade. O fenómeno publicitário talvez disso seja elucidativo quando deixa de oferecer produtos para passar a oferecer sensações: «sinta-se jovem com...»; «a vida tem um conteúdo...»; «você já se pode dar ao luxo de...» Trata-se de delimitar um repertório fixo e simples de aspirações últimas em cuja realização se estimula o conformismo. Como refere Rubert de Ventós, um asno anda sempre atrás de uma cenoura com que lhe acenem, mas detém-se frente a um campo cheio delas. Daí a necessidade de redescobrir a cenoura interior e única que nos move e nunca nos distrai: a auto-realização, a intimidade, o contacto, a «interacção»⁶⁴.

Uma corrente radical no seio do próprio interaccionismo é a *etnometodologia*. O nome da corrente, como observa Wolf⁶⁵, parece complicado e estranho, funcionando como uma espécie de guarda-chuva que encobre, apesar de tudo, coisas distintas entre si. Numa das raras entrevistas dadas por Goffman, em 1980, o conhecido sociólogo norte-americano não teve, aliás, pejo em desmontar a «etiquetagem» sociológica destas correntes. Confessou não saber de que tratava o «interaccionismo simbólico» e que o grupo formado em torno de Garfinkel (Sacks, Schegloff, Sudnow, etc.) não estava minimamente preocupado com a rotulação «etnometodóloga»⁶⁶.

Influenciado pela fenomenologia de Schutz e considerando que a vida quotidiana é constituída e desenvolvida nas actividades mundanas dos homens, Garfinkel procura compreender a «situação social» tal como aparece aos indivíduos que a vivem, tratando de transmitir o sentido que os próprios indivíduos têm das coisas com uma hostilidade quase nietzschiana relativamente à conceptualização e à abstracção. O paradigma dominante da etnometodologia é, por conseguinte, um *paradigma interpretativo* que convida o investigador a apreender a realidade social «atrás dos olhos do actor»⁶⁷, isto é, a analisar as

⁶³ Benjamim Oltra, «Dentro de um Orden: Imagineria Teatral», in *Papers*, n.º 15, Barcelona, 1981, p. 134.

⁶⁴ X. Rubert de Ventós, *De la Modernidad*, Barcelona, Ediciones Península, 2.ª ed., 1982, pp. 154-155.

⁶⁵ M. Wolf, *Sociologias [...]*, cap. II.

⁶⁶ «Entretien avec Erving Goffman», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 45, Setembro de 1984, pp. 85-90.

⁶⁷ Blumer, «Sociological Implications of the Work of G. H. Mead», in *American Journal of Sociology*, 78, 1966, p. 544.

práticas e os modos como os indivíduos constroem a estabilidade do seu mundo social, ao mesmo tempo que o fazem descritível, observável, objecto de informe. O importante para a etnometodologia não é partir de categorias de valores pré-constituídos em relação à realidade, mas o descobrimento do próprio universo categorial, da própria realidade, por meio de alguns instrumentos tão elementares como a própria linguagem do senso comum. Veremos mais adiante se a etnometodologia, ao tratar do discurso do senso comum, lhe discute o seu abecedário...

3. OS MARXISTAS

Também para alguns marxistas (Henri Lefebvre, Ágnes Heller e outros mais), a vida quotidiana não tem deixado, recentemente, de se constituir num objecto privilegiado de estudo. Curiosamente, contudo, também para aqueles que se reivindicam do marxismo, a vida quotidiana parece não deixar de se centrar sobre o *indivíduo* e a *rotina*. Com efeito, no prólogo à edição castelhana da sua *Sociología de la Vida Cotidiana*, Ágnes Heller sublinha:

Quis mostrar que cada homem pode ser uma individualidade, que pode haver também na vida personalidades individuais, que também a vida quotidiana se pode configurar individualmente ⁶⁸.

E o próprio György Lukács, no prólogo da mesma obra, corroboraria, poucas semanas antes da sua morte, a importância a dar aos indivíduos no estudo da vida quotidiana:

Na maior parte dos seus modos de reagir às pretensões da própria sociabilidade, reagem, enquanto homens particulares, de maneira particular; o ser de cada sociedade surge da totalidade de tais acções e reacções ⁶⁹.

Por outro lado, também para alguns estudiosos do quotidiano que se reivindicam do marxismo a vida quotidiana se compõe, em sua trivialidade, de repetições: gestos no trabalho e fora do trabalho, movimentos mecânicos, horas, dias, semanas, meses, anos; repetições lineares e repetições cíclicas, tempo de natureza e tempo de racionalidade. O estudo da actividade criadora tem, portanto, conduzido à análise da reprodução, isto é, das condições em que as actividades produtoras e as relações sociais se reproduzem, recomeçam, renovam ou, ao contrário, se transformam por modificações graduais ou por saltos. Reprodução das relações sociais que visaria, em última instância, a manutenção da coesão social:

Uma sociedade perde toda a coesão se não restabelece a unidade. Como o faz a sociedade moderna? Organizando a mudança da quotidianidade ⁷⁰.

Segundo esta corrente, a eficácia socioinstitucional avaliar-se-ia, assim, de acordo com a capacidade de estruturação da vida quotidiana. Em certa medida,

⁶⁸ Ágnes Heller, *Sociología de la Vida Cotidiana*, p. 7.

⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 10.

⁷⁰ Henri Lefebvre, *La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 79.

os fragmentos da vida quotidiana aparecem, nesta perspectiva, recortados, cada um deles pertencendo a um conjunto determinado de organizações e instituições: trabalho, vida privada e ócio explorar-se-iam de forma racional, incluindo a organização (comercial e planificada) do ócio. A própria cultura de massa preencheria quotidianamente o tempo de lazer com *espectáculos-guia*. A ocupação de ócio manifestar-se-ia como um estilo de vida, como uma ética da sociedade e moldura dos valores que ela propõe.

Se é verdade, por um lado, que uma certa sociologia marxiana tem dado especial atenção à manipulação declarada do quotidiano e da sua distribuição, em particular da organização controlada e minuciosa do emprego do tempo, também é certo, por outro lado, que no próprio terreno do marxismo têm surgido críticas às «ocultações» que tradicionalmente se dirigem ao quotidiano, sendo indiscutível que algumas dessas ocultações têm justamente partido dos marxismos mais estruturalistas ou «sociais-estatistas»⁷¹. Lefebvre isenta, contudo, Marx da responsabilidade dessas ocultações, designadamente no seu *Manifesto Diferencialista*⁷². Também Loureau reafirma o papel desmascarador da teoria marxista, nomeadamente quando esta põe em evidência a luta de classes (como significado do movimento da história) e a instituição da mais-valia capitalista (mascarada pela instituição do dinheiro). Desta forma, tanto Marx como Freud, também este um «descobridor» – designadamente do inconsciente (oculto sob uma ordem institucional, criadora de racionalizações) –, nos convidariam a uma investigação acerca do oculto, ao colocar em causa as instituições ocultas, quer da ordem da racionalização, quer da ordem da ideologia⁷³. Esse convite teria como ponto de partida, obviamente, o quotidiano.

A própria geografia do poder teria, por conseguinte, de ser analisada à escala de outras dimensões. Aliás, a articulação micropolítica do poder foi justamente uma das preocupações dominantes dos recentes trabalhos de Foucault:

Os mecanismos de poder ainda não foram estudados em história. Estudaram-se os indivíduos que detinham o poder; fez-se uma história anedótica de reis e generais ou, noutro sentido, uma história dos processos e das infra-estruturas económicas. Frente a esta, por sua vez, tem-se feito uma história das instituições, isto é, daquilo que se considera como superestrutural em relação ao económico. Contudo, o poder, em suas estratégias gerais e concretas, em seus mecanismos, nunca foi estudado⁷⁴.

Desta forma, a vida quotidiana poderia ser tomada como um múltiplo eixo, por sua vez identificável enquanto objecto de reflexão, enquanto objecto e barómetro das mudanças sociais e enquanto instrumento de tomada de consciência:

É também no terreno da vida quotidiana que as formas elementares de consciência de classe se desenvolvem ou são reprimidas. Conseqüente-

⁷¹ Para além dos trabalhos de Heller e Lefebvre e, em particular, do interessante e polémico livro de Juan-José Ruiz Rico *Política y Vida Cotidiana. Un Estudio en la Oculación Social del Poder*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1980.

⁷² H. Lefebvre, *Manifesto Diferencialista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1972, pp. 26-30.

⁷³ R. Loureau, *El Análisis Institucional*, Madrid, Campo Abierto Ediciones, 1977, p. 25.

⁷⁴ M. Foucault e outros, *Politiques de la Philosophie*, Paris, Ed. Grasset, 1976, p. 171.

mente, só após ser empreendida contra a repressão, a este nível microsso-
cial, a batalha das massas pela libertação subjectiva na vida quotidiana [...] se
estará em posição de tomar consciência do contexto macrosocial mais
amplo e dos processos que, em última análise, determinam o carácter da
vida quotidiana ⁷⁵.

Apesar de centrarem o estudo da vida quotidiana no *individuo* e na *rotina*,
alguns marxistas não deixam, por conseguinte, de encarar o quotidiano como
um terreno de luta de classes. As classes exploradas, imersas no quotidiano,
poderiam assim contribuir para a sua negação ou transformação: ao contrário
do que justamente acontece com a burguesia, que, como insinua Lefebvre,
construiria o quotidiano de forma a estruturá-lo como instrumento de poder e
de dominação social, ao mesmo tempo que a ele se escaparia vivendo graças ao
dinheiro, um perpétuo «domingo da vida»...

4. FENOMENOLOGIA DO QUOTIDIANO

Do que acabámos de expor pode-se concluir que – à parte os marxistas –
as principais correntes de análise do quotidiano têm assumido e reivindicado
posições nitidamente fenomenológicas ⁷⁶. Como sublinha Luckman:

The goal of phenomenology is to *describe* the *universal* structures of *sub-
jective* orientation in the world, not to explain the *general* features of the
objective world ⁷⁷.

De facto, para os fenomenólogos – da mesma forma que para os formalis-
tas, os interaccionistas e os etnometodólogos –, os significados subjectivos da
acção social devem constituir pontos de referência básicos do conhecimento
científico. Os factos sociais objectivos devem ser vistos à luz dos componentes
subjectivos dos actores sociais: quer no que se refere às atitudes, quer aos dese-
jos fundamentais, quer às definições de situação. Sem a consideração destes
componentes subjectivos, as correlações objectivas são, para os fenomenólo-
gos, descrições incompletas da realidade. Para a fenomenologia, se queremos
fazer falar os factos sociais, há que os encontrar onde precisamente o subjectivo
e o objectivo se cruzam – o que acontece na percepção imediata, antes que os
inputs dos sentidos sejam conceptualmente racionalizados. A percepção não
transformada em conceitos é a *forma* das coisas. Assim, os significados dos fe-
nómenos sociais estariam contidos nas suas formas, do mesmo modo que a
concha de um molusco é a cristalização de um polígono de forças que actua so-
bre as moléculas fluidas quando a concha se forma.

⁷⁵ B. Brown, *Marx, Freud and the Critique of Everyday Life. Toward a Permanent Cul-
tural Revolution*, pp. 189-190, cit. por J. J. Ruiz Rico, *Política y Vida Cotidiana [...]*, p.
145.

⁷⁶ A escola fenomenológica original da sociologia floresceu na Alemanha, no pe-
ríodo de entre guerras, sob a influência filosófica de Edmund Husserl e Martin Heideg-
ger, influência que se estendeu à antropologia, nomeadamente através da conhecida
obra de Ruth Benedict *Patterns of Culture*, que trata de captar a «essência» do carácter
cultural distinto de determinadas sociedades não ocidentais.

⁷⁷ T. Luckman (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth, Penguin, 1978.

Entretanto, há quem argumente que a perspectiva fenomenológica não oferece uma sólida base de apoio à sociologia na medida em que a essa perspectiva falta uma vocação empírica⁷⁸ e na medida, igualmente, em que substitui levemente os «objectos sociais» pelas suas «essências»: camufladas, imprecisas, pouco evidentes. Vamos, pois, tentar desatar alguns «nós cegos» elaborados a partir desta argumentação, sem que, para tanto, nos tenhamos de embaraçar naqueloutros nós dados, e bem dados, pelos fenomenólogos.

Há que concordar que tanto Schutz como outros sociólogos fenomenólogos aproveitaram da fenomenologia apenas aquilo que poderia interessar à sociologia⁷⁹ e, com algum êxito, têm conseguido demonstrar, tanto aos fenomenólogos desiludidos⁸⁰ como aos mais fortes opositores da fenomenologia⁸¹, a pertinência relativa das suas posições. Aliás, e relativamente às mais severas críticas dirigidas à sociologia fenomenológica, o próprio Husserl sempre defendeu que a fenomenologia não é o estudo dos fenómenos compreendidos como factos aparentes distintos da realidade em si, mas é a própria realidade presente ao pensamento como é, manifestando-se como fenómeno à consciência na sua essência genuína⁸².

Polémica é a questão de saber como agarrar essa essência «genuína» da realidade. Ora um dos aspectos mais controversos da sociologia fenomenológica é a negação do primado da observação, especialmente da observação dos chamados «factos». É esta posição que, por exemplo, faz com que Bachelard, ao discorrer sobre a «fenomenologia do ninho», afirme que a tarefa da fenomenologia não é a de descobrir os ninhos encontrados na natureza, trabalho positivo reservado aos ornitólogos, mas a de descobrir essa sensação de «ter um ninho na mão», de encontrar de novo esse deslumbramento candoroso quando, na infância, se descobria um ninho⁸³.

A negação do chamado primado da observação dos factos não é nova e tem sido, de resto, compartilhada por alguns famosos epistemólogos, como Popper⁸⁴. Em que se fundamenta a posição de Popper? No seguinte: na investigação social empírica, as condições subjectivas – não menos que as objectivas – encontram-se, segundo Popper, mediatizadas pela própria sociedade. O facto de a realidade não poder ser apreendida como algo fáctico não expressa mais do que essoutro facto que é o da mediação. Se assim é, os factos não são esse domínio último e impenetrável em que os convertem a sociologia clássica e a velha epistemologia essencialmente positivista e durkheimiana. Uma outra

⁷⁸ Cf., designadamente, Michael Phillipson, «Fenomenological Philosophy, and Sociology», in P. Filmer e outros, *New Direction in Sociological Theory*, Londres, Collier Macmillan, 1972, p. 131.

⁷⁹ A. Schutz, *Collected Papers. Studies in Social Theory*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

⁸⁰ J. Douglas e J. Johnson, *Existencial Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 295-297.

⁸¹ Cf., nomeadamente, R. Gorman, «Alfred Schutz: an Exposition and Critique», in *British Journal of Sociology*, vol. 26, 1975, e, do mesmo autor, *The Dual Vision*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976.

⁸² P. E. Lamanna e F. Adorno, *Dizionario de Termini Filosofici*, Florença, Le Monnier, 1968, p. 42.

⁸³ Gaston Bachelard, *La Poética del Espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 126-139.

⁸⁴ Theodor Adorno, Karl Popper e outros, *La Disputa del Positivismo en La Sociología Alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 127.

realidade, mais profunda e mais real, se se quer, emergiria desse processo de mediação. E assim se justificaria, para a sociologia fenomenológica, como o meramente fáctico é a simples aparência da máxima objectividade⁸⁵. Estabelecer-se-ia, deste modo, uma não correspondência ou identidade entre o fenómeno e a essência. A transposição do fenómeno à sua essência, ou seja, a apreensão da essência da coisa, ou ainda, o acento da objectividade, passaria pelo tipo de métodos utilizados, pelas posições teóricas assumidas pelo próprio investigador ao esclarecer o papel inapelável de dizer o que é e não é conhecimento⁸⁶. Em suma, o que é que distingue o senso comum da sociologia cognitiva?

IV. DO SENSO COMUM À SOCIOLOGIA COGNITIVA

É Maia o véu da ilusão que cobre os olhos dos mortais e os faz ver um mundo do qual não se pode dizer que seja nem que não seja, pois assemelha-se à fantasia, ao reflexo do sol na areia que o viajero toma por um manancial ou ao troço de corda que se toma por uma serpente.

(V. Yasa, *Vedas*)

Um mestre Zen pediu uma vez a um seu discípulo que desenhasse à mão um círculo, o mais perfeito possível. O discípulo desenhou então uma desajeitada figura que mais parecia um ovo cambado, embora merecendo largos elogios do mestre: «Não será um círculo perfeito; contudo é uma outra qualquer figura perfeita.» Esta história foi contada por Schwartz e Jacobs⁸⁷ para ilustrar como é fácil e banal considerar rigorosas, justas e perfeitas as explicações do senso comum a propósito da realidade.

Em parte porque o sentido da vista é o sentido que de um modo mais generalizado se utiliza na observação empírica, todos julgam saber «ler» o que se passa à sua volta. Contudo, e ainda que os observadores comuns tenham acesso mais ou menos directo a algumas propriedades do mundo exterior, há, como refere Hanson, «muito mais no que se vê do que aquilo que o globo ocular descobre»⁸⁸. Nesta ordem de ideias, será que a sociologia da vida quotidiana deve ficar completamente prisioneira desse olhar para a «coisa mesma» a que Gadamer se refere⁸⁹, isto é, aquele olhar que opera segundo critérios da mais pura subjectividade? De facto, se a sociologia da vida quotidiana se visse reduzida a uma mera interpretação dos «sentidos subjectivos», a *acção social*, tal como Weber a definiu, esgotar-se-ia em tamanha subjectividade. Ora não é verdade que a *acção social* se desenvolve e, portanto, só pode ser compreendida para além desse marco de subjectividade?

⁸⁵ Theodor Adorno, Karl Popper e outros, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 97.

⁸⁷ Howard Schwartz e Jerry Jacobs, *Qualitative Sociology. A Method to The Madness*, Nova Iorque, The Free Press, 1979, p. 225.

⁸⁸ N. R. Hanson, *Patrones de Descubrimiento. Observación y Explicación*, Madrid, Alianza, 1977.

⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdade y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.

Com efeito, os indivíduos e o senso comum são produtores de conhecimento, mas não de um conhecimento científico. É certo que, como vimos, para a maior parte das correntes de análise do quotidiano, a sociologia compreensiva propõe, como meta prioritária, o maior esclarecimento possível do que pensa acerca do mundo social quem nele vive⁹⁰. Ou, como sugere Schutz⁹¹, a sociologia consistiria na construção de «contextos objectivos de significado de contextos subjectivos de significado». Schutz coincide, pois, com Weber ao reconhecer que a especificidade do conhecimento sociológico assenta principalmente na compreensão do significado subjectivo de acção social.

Dito isto, se um dos objectivos da sociologia da vida quotidiana consiste em entender a realidade social como aquela que é experimentada pelos indivíduos no seu quotidiano e se este é caracterizado pelo contexto intersubjectivo no qual as interpretações do senso comum têm lugar, então a compreensão científica do quotidiano exige categorias e construções adequadas para explicar esses contextos de intersubjectividade. É o que leva Schutz a propor o seu modelo de *interpretação subjectiva*, que requer que a sociologia cognitiva, construindo conhecimento a um segundo nível, inclua um primeiro nível, que é o nível das interpretações do senso comum.

Estas posições contrariam, de certa forma, as posições mais positivistas da sociologia, que não vacilam um instante na recusa das versões mais subjectivas de algumas correntes sociológicas. Para Hempel, por exemplo, o que a explicação científica busca, designadamente a teórica, não é o tipo de compreensão intuitiva, altamente subjectiva, mas sim um conhecimento objectivo produto de manifestações de estruturas e processos que se conformam a princípios básicos, específicos e verificáveis⁹². E o próprio Durkheim adianta as seguintes regras mínimas de metodologia sociológica:

As palavras da língua corrente, como os conceitos que exprimem, são sempre ambíguos e o estudioso que os explorasse tal como os recebe, na utilização que deles é feita diariamente, haveria necessariamente de incorrer em graves confusões⁹³.

As regras durkheimianas têm uma certa razão de ser. De facto, as expressões vulgarmente utilizadas no dia-a-dia são de tal modo pouco circunscritas que variam de caso para caso, segundo as necessidades do discurso. Mas não será que essa variação encerra algum significado sociológico? Também é certo que essas expressões – na medida em que não procedem de uma análise metódica – traduzem, na maior parte dos casos, «impressões confusas», acontecendo com demasiada frequência categorias de factos muitos díspares serem indistintamente reunidas sob uma mesma rubrica ou realidades da mesma natureza serem apelidadas com nomes diferentes. Estas ocorrências não implicam, no entanto, que a linguagem científica se veja estrangida a importar acriticamente todas essas expressões sem uma discussão dos seus diferenciados significados e uma análise das variáveis situacionais ou contextuais que

⁹⁰ Alfred Schutz, *Fenomenologia del Mundo Social*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 250.

⁹¹ Id., *ibid.*, p. 268.

⁹² Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.

⁹³ Emile Durkheim, *O Suicídio*, Lisboa, Editorial Presença, 1977, p. 7.

condicionam o uso dessas mesmas expressões. Aliás, não são poucos os que defendem que os conceitos precisos e rigorosos específicos da linguagem científica se encontram sempre ancorados na linguagem do dia-a-dia⁹⁴. A atenção e a desconfiança com que o sociólogo deveria encarar as interpretações do senso comum não divergiriam assim muito da atenção e da desconfiança com que o médico deve ouvir os queixumes do seu doente. Num como noutro caso, o senso comum deveria tomar-se como matéria-prima do conhecimento científico.

A sociologia teria, deste modo, de roçar constantemente o senso comum precisamente para o evitar e para, a partir dele, construir um discurso distinto. Pode, entretanto, perguntar-se: *Porquê estudar o sentido subjectivo dos «actos» dos «actores»?* Ao que se poderia responder com nova interrogação: *Não é a sociologia, pelo menos segundo Max Weber, a ciência da «acção social», e não está esta orientada pelo significado subjectivo que tem para o actor?* A realidade social é, de facto, como sugere Miguel Beltran,

uma realidade com significados compartilhados intersubjectivamente e expressos na linguagem; significados que não são simplesmente crenças ou valores subjectivos, mas elementos constitutivos da realidade social⁹⁵.

Há, com efeito, um *saber* do senso comum. Intuitivo, nalguns casos, é certo. Assim, por exemplo, um hábil jogador de bilhar tem um conhecimento intuitivo das leis de choque entre corpos elásticos; do mesmo modo, no acto quotidiano de fazer a barba não há necessidade de cientificamente se determinar, em graus, o ângulo de aplicação da navalha à pele para se conseguir um bom escanhoado. Ora esse saber intuitivo interfere sistematicamente com o conhecimento científico. O recurso que na sociologia da vida quotidiana vulgarmente se faz a determinados métodos e fontes de investigação⁹⁶ norteia a necessidade de obtenção de uma informação que se faz em nome da primeira pessoa. Nos métodos biográficos, por exemplo, são as próprias pessoas que falam da sua existência quotidiana. Os «silenciosos» da história têm portanto possibilidades de se fazer ouvir⁹⁷.

É verdade que não se pode chegar a uma teoria sociológica convertendo o discurso do senso comum em pretensão discurso científico. Contudo, apesar das suas limitações, o senso comum pode, em algumas circunstâncias, desobstacul-

⁹⁴ Cf., designadamente, Douglas Benson e John A. Hughes, *The Perspective of Ethnomethodologie*, Nova Iorque, Longman Inc., 1983.

⁹⁵ Miguel Beltran, «Cinco Vias de Acesso a la Realidad Social», in *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 29, Janeiro-Março de 1985, p. 38.

⁹⁶ José Machado Pais, «Fontes documentais em sociologia da vida quotidiana», in *Análise Social*, vol. xx, 83, 1984, pp. 507-519.

⁹⁷ R. Bonnain e F. Elegoet, «Les Archives Orales pour quoi Faire?», in *Ethnologie Française*, VIII, Outubro-Dezembro de 1978. Curiosamente, a sociologia mais abstraccionista não pode fugir desta realidade. Pode afirmar-se que a sociologia positivista tem sido seduzida pela aparência das «coisas» como «factos» dados pelos *números*. Mas não é verdade que estes números, matéria-prima de estatísticas mais ou menos duvidosas, são obtidos, na maior parte dos casos, a partir das respostas dadas pelo senso comum a inquéritos, por exemplo? Cai ou não a sociologia positivista na falácia do abstraccionismo? Creio mesmo que a sociologia positivista (macrossociológica) e empiricista (microsociológica) estão unidas e separadas por uma fronteira que permite a cada uma delas atribuir à outra aquilo que pertence a cada uma como própria.

lizar *impasses* presentes ao nível de outros discursos mais elaborados⁹⁸. E, mesmo que os indivíduos não consigam traduzir adequadamente, no seu discurso comum, intuitivo e inocente, aquilo que fazem, é por isso mesmo que o que «fazem» tem mais sentido que aquilo que não sabem. *Santa ignorância*, pois, como a define Bourdieu⁹⁹.

Se a sociologia é o estudo dos *factos sociais*, os pontos de vista desenvolvidos ao nível do senso comum são assuntos da sociologia, ou seja, são factos sociais – o que não quer, evidentemente, dizer que os padrões de comportamento não tenham que ser estudados a partir da análise de processos sociais que transcendem os indivíduos, tomados isoladamente, e as suas circunstâncias pessoais. Sem querermos, por ora, tomar ferrenho partido nesta polémica, não nos custa subscrever as recentes propostas de Thomason¹⁰⁰, para quem, no debate entre a *hermenéutica* («construcionismo») e o *positivismo* («realismo»), as posições da sociologia da vida quotidiana se devem encontrar a meio caminho entre os dois extremos. Aliás, não há razão para que a sociologia da vida quotidiana viva angustiada por dilemas (quantitativo/qualificativo, objectivo/subjectivo) que ela própria não criou.

Por outras palavras, no que interessa reflectir é se, no quadro das rupturas epistemológicas do discurso científico relativamente ao senso comum¹⁰¹, as interpretações espontâneas e as evidências do senso comum revelam ou ocultam relações sociais que, do ponto de vista de uma sociologia da vida quotidiana, importa ter em conta.

Sabemos que à estrutura linguística do senso comum corresponde uma determinada maneira de interpretar e classificar a realidade. De facto, como salienta Emilio Lledó, o que se tem convencido denominar «categorias reais» não são mais que as categorias do pensamento, ou seja, uma transposição de «categorias da linguagem»¹⁰². Sabemos ainda que a teoria da linguagem tem procurado estudar as relações entre «pensamento» e «realidade» e que a linguagem apenas nos oferece uma versão – entre outras – da realidade. Sabemos, por último, que as várias «versões» da realidade são resultado de estruturas linguísticas diferentes, codificadas em torno de referenciais sociais específicos, desde o geográfico até ao religioso. Como não fazer então apelo aos distintos referenciais sociais em que assentam as diferentes estruturas linguísticas?

A linguagem, considerada como um fenómeno social, aparece, deste modo, como um sofisticado telégrafo que transmite, com rapidez e harmonia evidentes, determinados signos convencionais. Estes signos transmitidos constituem as *representações* e dizem respeito aos objectos do mundo real que abarcam ou representam. A linguagem aparece, ao mesmo tempo, como a base e o instru-

⁹⁸ Um exemplo clássico é o de Diógenes, que refutou as teses de Zenão, segundo o qual o movimento seria apenas aparência, pondo-se a caminhar, diante dele, de um lado para outro.

⁹⁹ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Genebra, Droz, 1972, p. 202.

¹⁰⁰ B. C. Thomason, *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*, Londres, Macmillan, 1982.

¹⁰¹ Cf., por exemplo, P. Bourdieu, J. C. Chamboredon e J. C. Passeron, *Le Métier de Sociologue*, Paris, Mouton Bordas, 1968.

¹⁰² Emilio Lledó, *Filosofia y Lenguaje*, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1970, p. 107.

mento da «construção social da realidade»¹⁰³. Por um lado, a linguagem aparece como um dos principais meios da socialização do indivíduo – que se transforma em habitante de um mundo compartilhado por outros –, proporcionando, por outro lado, os meios através dos quais, na conversação com os demais, o «mundo comum» ganha plausibilidade. Sobre essa base linguística levanta-se o edifício dos modelos interpretativos, das normas cognitivas e morais, dos sistemas de valores, das «visões do mundo», que, na sua globalidade, formam o mundo das «representações colectivas», usando a nomenclatura durkheimiana.

Representações individuais e representações colectivas são, portanto, folhas de um mesmo livro. É claro que uma folha lida isoladamente não pode oferecer uma leitura congruente, o que também não surpreende se se tiver em conta que os indivíduos são folhas soltas do livro dos universos simbólicos, institucionais, sociais. Ora as representações da ciência – que outra coisa são senão representações dos produtos científicos? – são representações que se devem desenvolver a partir quer das representações individuais, quer das representações colectivas.

Certamente que o suporte das representações é o discurso. Mas seria arriscado supor que o estudo das representações sociais se esgota exclusivamente na análise do discurso. Há que analisar também os *actos* a que as representações se reportam e as relações de vinculação que entre actos e representações se estabelecem.

O debate em torno das *representações sociais* terá as suas raízes no velho debate filosófico da «realidade da realidade». Watzlawick analisou adequadamente este debate num livro sugestivamente intitulado *How Real is Real? Communication, Disinformation, Confusion*¹⁰⁴. Watzlawick contrapõe uma «realidade de primeira ordem» (que se refere às propriedades físicas dos objectos) a uma «realidade de segunda ordem», que remete para as propriedades sociais dos objectos (valor e significação). As representações sociais fariam parte desta «realidade de segunda ordem»¹⁰⁵ – que é portanto uma realidade simulada¹⁰⁶ pelos agentes sociais e pela investigação. Se assim é, as representações são sociais não porque necessariamente sejam representações do social, mas porque implicam um vínculo *social* que envolve quem em relação a um mesmo objecto compartilha determinadas opiniões, crenças ou juízos de valor¹⁰⁷.

¹⁰³ A própria linguagem da ciência é também uma construção – uma construção social e do social – à imagem da linguagem do senso comum, embora esta se distinga por ser predominantemente evocativa ou emotiva, entre outras mais substanciais distinções que temos vindo a considerar.

¹⁰⁴ Watzlawick, *How Real is Real? Communication, Disinformation, Confusion*, Nova Iorque, Random House, 1976.

¹⁰⁵ Esta verificação não é apenas peculiar às ciências sociais. Acaso uma teoria ou uma fórmula como a que resume a gravitação newtoniana ou a relatividade einsteiniana *representa* o real físico?

¹⁰⁶ Da mesma forma que Proust dizia das rosas pintadas que eram uma variedade nova com que o pintor, como horticultor, enriquecia a família das rosas, também podemos dizer que as representações são uma variedade nova com que os indivíduos enriquecem a realidade social.

¹⁰⁷ Tomemos as *representações do tempo*. Associam-se as *nuvens de grande desenvolvimento vertical* ao «mau tempo». O tempo, entretanto, pode ser representado pelo relógio. O relógio (em francês, *montre*) mostra, de facto, o tempo. Obviamente que não pode

As representações sociais são sociais não pela natureza do objecto representado, mas pelas afinidades sociais dos grupos que comungam de uma mesma representação. Henri Lefebvre¹⁰⁸, numa discussão sugerida em torno das representações do sexo e da sexualidade, mostra claramente como em relação a um mesmo objecto é possível construir várias representações: assim, um pintor referirá os quadros onde a sexualidade e o erotismo aparecerão de uma forma mais explícita ou dissimulada (por vezes recalcada); evocará pinturas com cores avivadas, ou, ao contrário, demasiado castas, como os brancos da sexualidade. Um etnólogo evocará grutas simbólicas. Um aficionado da tauromaquia sustentará que o touro «representa» as forças brutas da natureza, mas que, durante o «acto trágico», por uma inversão paradoxal, acaba por «representar» a feminilidade domada pelo matador...

Entretanto, deixámos atrás expressa a ideia de que a realidade se dissimula e se modifica representando-se¹⁰⁹. Mas, se as representações são um simulacro da realidade e a sociologia da vida quotidiana, como a sociologia em geral, centra o seu discurso sobre e/ou a partir das representações sociais, que tipo de objecto é este e quais as suas afinidades com o «real social»? Será que caminhamos, como alguns sugerem¹¹⁰, para uma sociedade sem social? O próprio Touraine, em uma das suas últimas publicações, admite que os termos *social* e *sociedade* estejam em vias de desaparecer do novo vocabulário sociológico¹¹¹. Como justificar, compreender ou aceitar esta inquietante tendência ao desaparecimento do objecto tradicional da sociologia, reflexo do apelo de alguns filósofos à destruição do social, ou, vamos lá, de uma forma igualmente não pacífica, à consideração do «social» como o lugar do inautêntico ou do simulacro? E o mais preocupante é sabermos que o desaparecimento fúnebre do «social» – tal como tradicionalmente tem sido entendido – não deixa antever nenhuma ressurreição auspiciosa, ou nenhum retorno em força da matéria-prima sobre que a sociologia tradicionalmente tem trabalhado.

Ao sustentar a ideia de que a noção de «sociedade» deve ser eliminada da análise da «vida social», Touraine não defende, evidentemente, a existência de uma sociologia sem objecto. O que defende, isso sim, é a necessidade de definir um outro tipo de análise sociológica no centro da qual se deve colocar o «actor» social. Essa é uma ideia geral do seu livro *Le Retour de l'Acteur*, do maganão do actor, escondido por detrás das interpretações obscurizantes e holísticas da sociologia tradicional. As propostas de Touraine vão, pois, no sentido de negar a redução da sociologia ao estudo dos determinismos sociais considerados como a pressão de uma situação sobre os comportamentos ou formas de conduta individuais. Ora, justamente na vida quotidiana, o germe do relativo e do instável torna-se evidente, insinua-se entre as ruínas, cobardes, das estruturas so-

ser considerado como representação *social* do tempo. Contudo, o tempo social (mensurável-medido-mensurante) pode já considerar-se uma representação social.

¹⁰⁸ H. Lefebvre, *La Presencia y la Ausencia. Contribución a la Teoría de las Representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

¹⁰⁹ O que acontece nos mais variados domínios. A propaganda (política) e a publicidade (comercial), ao utilizarem e constituírem representações, substituem e/ou antecipam uma realidade. De tal modo que o mundo das representações se converte em «real social».

¹¹⁰ Jean Baudrillard, *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Editorial Kairós, 1984, 2.ª ed., cap. IV, pp. 169-191.

¹¹¹ Alain Touraine, *Le Retour de l'Acteur. Essai de Sociologie*, Paris, Fayard, 1984.

ciais. Na vida quotidiana, quer as estruturas sociais, quer a própria consciência, apresentam-se como duas forças opressivas, dois campos igualmente minados, entre os quais existe uma terra de *ninguém* que a sociologia da vida quotidiana deve tentar explorar. Essa «terra de ninguém» tem sido alvo de um fogo cruzado por parte de duas tradições que de seguida tentaremos confrontar.

V. ESTRUTURALISTAS E FENOMENÓLOGOS: QUESTÕES DE PONTO DE VISTA

Já atrás tínhamos visto que, se são possíveis várias definições do quotidiano, é porque sobre o quotidiano é possível deitar vários olhares. Dentre estes será interessante distinguir o olhar «estruturalista» do olhar «fenomenólogo». O olhar estruturalista põe-se à janela, óculos holísticos, e limita aquilo que vê a partir do peitoral da janela: o peitoral permite o espectáculo, enquadra o observável. É, nos limites do fascínio, um olhar *janeleiro*. A sociologia estruturalista é portanto aquela que se coloca à distância do observado, com todas as vantagens e inconvenientes daí resultantes. Ao contrário, o olhar fenomenólogo – que é aquele que mais tem influenciado as abordagens sociológicas do quotidiano – é um olhar mais intuitivo, mais «bisbilhoteiro», mais matreiro, que se imiscui na multidão que pretende estudar, acotovelando-a, apalpando-a. É – como o definir? – um olhar *arruadeiro*.

A polémica entre janeliros e arruadeiros – ou, se se quiser, entre uma sociologia *dura* e uma sociologia *empírica* (*fieldwork sociology*) – teve um ponto alto no anos 50, principalmente nos estados Unidos da América do Norte. Os sociólogos mais consagrados e que então dominavam os institutos de investigação e as universidades eram os chamados «duros» de Harvard, Colúmbia e Chicago. Os «empíricos», nomeadamente os de Chicago, agrupados em torno de Hughes, Goffman, etc., estavam praticamente excluídos do mercado de trabalho. A partir dos anos 60, esta situação inverteu-se e os *empíricos*, como nos bons anos 20, começaram a estar na moda¹¹².

A sociologia que aqui, em tom meio irónico, iremos apelidar de *arruadeira* tem sido vulgarmente identificada com todas aquelas correntes que Morris designa «sociologias criativas»¹¹³ e que se movem nas águas da fenomenologia, do existencialismo, do interaccionismo simbólico, da etnometodologia. Para os mais sizudos e circunspectos estruturalistas, estes sociólogos arruadeiros farão lembrar aqueles filósofos sofistas de rua, barulhentos, farsantes e superficiais que transtornavam escravos e marinheiros¹¹⁴.

¹¹² Com efeito, algumas fundações norte-americanas começaram, nos anos 60, a financiar uma série de investigações da natureza empirista. O próprio Goffman começou a dispor de apoio financeiro da Wener-Gren Foundation for Anthropological Research. Cf. sobre este assunto, entre outras obras, a de W. A. Nielsen, *The Big Foundations*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1972.

¹¹³ M. B. Morris, *An Excursion into Creative Sociology*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1977.

¹¹⁴ De facto, também os sofistas eram tidos como subversivos, como o comprova o decreto de Vespasiano que desterrou de Roma toda aquela seita de filósofos. Aliás, os sofistas foram bem criticados por posteriores vagas de filosofia séria tão bem cultivada por Santo Agostinho como pelos chamados filósofos do renascimento carolíngio que se

Enquanto, para uns, a compreensão da realidade social só é possível recorrendo às experiências vividas pelos indivíduos que funcionam assim como uma espécie de dicionário do idioma que aquela fala, para outros, em contrapartida, a realidade social assemelha-se a uma paisagem vista por entre as cortinas de uma janela – isto para já não falar daqueles que, como sugere Snow, «correm as cortinas para não ver a rua»¹¹⁵. Estes últimos costumam aproximar-se do real-social através de uma visão de conjunto, de modo que – para usar a metáfora consagrada –, ainda que se lhes possam escapar algumas árvores, pensam estar seguros de que não perdem de vista o bosque.

Ao contrário dos fenomenólogos, para quem a ciência começa com a observação, os estruturalistas defendem que, na ciência, a teoria precede sempre a observação. Como bons indutivistas, os primeiros pretendem, por consequência, estabelecer uma distinção bastante clara entre a observação directa – que esperam ver servir de base firme ao conhecimento científico – e as teorias que deverão ser justificadas na medida em que recebam um apoio indutivo da firme base observacional. Como clama um conhecido *interaccionista*, «research is not [...] a disembodied agent of pure logic, but a social encounter»¹¹⁶.

É compreensível e natural que as posições defendidas por estas correntes mais *arruadeiras* não apresentem a segurança rígida da metodologia desenvolvida pelos *janeleiros*, que, na tentativa de darem explicações coesas e harmónicas, não hesitam em reduzir, suprimir, amputar ou enquadrar a realidade. De resto, é este trabalho de amputação que permite assegurar a ordem através do desenvolvimento de uma concepção racionalista que trata de agregar o real, analisando-o na sua totalidade, ajustando-o, corrigindo-o, aperfeiçoando-o, planificando-o ao máximo. Como refere Bachelard¹¹⁷, usando a metáfora bergsoniana do *caixote* para explicar a insuficiência de uma filosofia do racionalismo conceptualista, os conceitos são caixotes que servem para classificar os conhecimentos, desindividualizando os conhecimentos vividos. Por isso, o conceito converte-se, segundo Bachelard, em «pensamento morto», pois que, por definição, é «pensamento classificado»¹¹⁸.

Os *janeleiros* são «mirones». Contudo, o olho e a mirada, normalmente, apenas alcançam formas, superfícies, determinados níveis de visibilidade. Ao desprezarem o «vivido», apenas o apreciam como um resíduo provisional do conhecimento. É claro que, visto do peitoral de uma janela, à distância, o vivido aparece já devidamente delimitado, contornado, assimilado ao concebível, identificado com uma forma conceptual. Daí o recado de Lefebvre: «Quem empregue conceitos, que o faça com luvas de veludo.»¹¹⁹ Recado que é repetidamente sublinhado por outros, como Lucien Goldman, que recorda, em nome dos direitos da «historicidade», quão importante é, numa perspectiva humanista, criticar essa sociologia abstractizante e lutar contra ela¹²⁰. Análoga in-

adornavam com nomes clássicos e bíblicos: Alcuíno como Horácio, Angilberto como Homero e Carlos Magno como David.

¹¹⁵ C. P. Snow, *Las dos Culturas*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

¹¹⁶ P. Rock, *The Making of Symbolic Interaccionism*, Londres, Macmillan, 1979, p. 182.

¹¹⁷ Gaston Bachelard, *La Poética del Espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 108 (1.ª ed. em francês: 1975).

¹¹⁸ Id., *ibid.*

¹¹⁹ Henri Lefebvre, *La Presencia y la Ausencia. Contribución a la Teoría de las Representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 223.

¹²⁰ L. Goldman, *Sciences Humaines et Philosophie*, Paris, Gonthier, 1966.

quietude faz com que Roger Garaudy – um leitor «feuerbachiano» de Marx, como o classificaram Bourdieu e Passeron – ¹²¹ se horrorize ante o anti-humanismo teórico que Louis Althusser desperta na tradição marxista ¹²².

Aquele mesmo Freud que se divertia imenso pelo facto de haver proporcionado ao homem uma terceira humilhação, depois das de Copérnico e Darwin, assinalou o paralelo entre a aparição da *razão* e o triunfo do princípio da realidade sobre o princípio do prazer. O princípio da realidade, associado à restrição do prazer, derivaria do facto de as posições racionalistas, cartesianas e logocêntricas do pensamento sociológico dominante tenderem a encapotar o incerto, o mágico, o subtil, o caótico, o lúdico, ao mesmo tempo que, a todo o custo, se esforçariam por explicar o palpável, o seguro, o ordenável. Os conceitos – racionais, naturalmente – acabariam, assim, por se limitar à realidade. Não a qualquer tipo de realidade, mas apenas à susceptível de se capturar *racionalmente*, de se espalhar *conceptualmente*. É, pois, prazenteiramente que Maffesoli sublinha:

Em oposição a uma prática dominante que, imersa na fascinação do rigor científico, procede à produção de «objectos teóricos», problematiza e «teoriza», pode-se reivindicar uma atitude que não quer descobrir nada (acaso tem havido «américas» nas ciências?), mas que se contenta em indicar, em mostrar todos os aspectos de uma realidade autónoma ¹²³.

Por enquanto temo-nos limitado, com alguns excessos metafóricos e algumas simplificações epistemológicas, a retratar o fogo cruzado de críticas e contracríticas entre estruturalistas e fenomenólogos. Será conveniente deixar claro que a crítica a uns e outros dirigida é uma crítica aos excessos dessas correntes, e não a essas mesmas correntes. Tomemos um exemplo para ilustrar este ponto de vista. Segundo Durkheim, as *representações colectivas* são um dos meios através dos quais se afirma a primazia do *social* sobre o *individuo*. Um excesso desta posição seria a consideração dessa primazia em termos de um determinismo insuperável. Os interaccionistas, por exemplo, não embarcam neste tipo de determinismo, embora alguns considerem a primazia dos processos sociais na conduta individual ¹²⁴. Um excesso cometido por alguns interaccionistas é, contudo, supor que os sistemas de representação (social?) têm o seu ponto de partida nos fenómenos cognitivos ¹²⁵. A versão mais pérfida desta sociologia ar-

¹²¹ Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *Mitosociología*, Barcelona, Editorial Fontanela, 1975, p. 68.

¹²² A teoria marxista foi também tentada pela coquetaria estruturalista. Curiosamente contudo, um dos mais pertinazes destes «coqueteadores» acaba por solenemente, pousar no armário das roupas velhas ou fora de moda a gabardina estruturalista que aconchegou substancial parte do seu trabalho científico. Cf. L. Althusser, *Elementos de Autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.

¹²³ Michel Maffesoli, «Conflictos, Dinámica Colectiva y Sociología del Conocimiento», in Jean Duvignaud, *Sociología del Conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 152.

¹²⁴ Cf. Claudine Herzlich, «La Représentation Sociale», in S. Moscovici (ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale*, Paris, Larousse, 1972, pp. 303-325. Muito ortegianamente, Moscovici refere-se insistentemente às *circunstâncias sociais* que condicionam as condutas individuais, em particular na sua obra *La Psychanalyse, son Image et son Public*, Paris, PUF, 1961.

¹²⁵ Id., *ibid.*, p. 305.

ruadeira é aquela que, legitimamente ¹²⁶, é praticada por alguns psicólogos que, na rua ou no divã, se entretêm a autopsiar o «carácter» das presas, esfarelado «inconscientes», com a excitação própria de quem tem a sádica presunção de que o social é a expressão da psicanálise.

Confundindo a *função de comando* que a teoria deve desempenhar num processo de produção de conhecimentos científicos com a recusa de aceitação de qualquer dado empírico, os *estruturalistas* partem de determinadas premissas teóricas, fazendo reagir as hipóteses de investigação e o próprio curso da investigação em torno dessas mesmas premissas. Ou seja, a abordagem da realidade social aparece, nesta perspectiva, baseada mais em «manias teóricas» arbitrarias do que no rigor objectivo que deve caracterizar a ciência. Ora, como lembra Madge ¹²⁷, um investigador com ideias rígidas acaba apenas por ver os factos que confirmam as suas teorias. Os estruturalistas persistem, por conseguinte, num pressuposto metodológico operativo, que Alvin Gouldner designou como *dualismo metodológico* ¹²⁸. De acordo com Gouldner, o dualismo metodológico acentua a distanciação entre o plano da observação e o plano do observável; requer a separação do sujeito e do objecto, contemplando o seu contacto com preocupação e temor; prescreve ao sociólogo distâncias relativamente aos níveis de observação, prevenindo-o dos perigos derivados de um «vínculo excessivo».

Ora bem: dar à teoria a faculdade de desempenhar uma função de comando num processo de investigação é uma coisa; dar-lhe crédito para com essa prerrogativa cometer as travessuras epistemológicas mais insolentes e metassociais é outra. De facto, muitas vezes, o divórcio da teoria relativamente aos factos empíricos é de tal ordem que a correspondência entre estes e aquela – entre o corpo de conceitos e proposições e o corpo das observações – é francamente equívoca. De um lado teríamos os planos empíricos e observáveis, de outro todo um sofisticado instrumental de teorias subtilíssimas, espectrais, a tecer a emaranhada realidade... O «ficar à janela» a palrar uma linguagem excessivamente conceptualizada poderá, assim, contribuir para uma reificação dessa linguagem, que, desse modo, passaria a encobrir uma multiplicidade e heterogeneidade de significados não totalmente absorvidos pelos conceitos.

Considere-se um exemplo ilustrativo de excessos que *estruturalistas* e *fenomenólogos* nos podem oferecer relativamente ao significado sociológico de duas expressões que se podem considerar como representações sociais: *vida pública* e *vida privada*. Este exemplo é apenas tomado como eixo condutor de uma melhor caracterização das correntes a partir das quais os excessos despontam.

Vejam. Quando se fala de vida pública e vida privada, quais são os critérios de definição que deverão ser tomados em linha de conta? Os que concernem às actividades, aos espaços ou às instituições? Será que o uso, na vida quotidiana, de noções tão correntes como *vida privada* e *vida pública* exclui a possibilidade de uma pluralidade de significados associados a essas expressões? Por outro lado, o facto de um determinado conceito (ou noção) aparentar uma certa claridade ou aceitação é suficiente para provocar efeitos legitimado-

¹²⁶ Legitimidade que advém da própria natureza do objecto da psicologia. Legitimidade essa que, todavia, não se pode outorgar à sociologia.

¹²⁷ John Madge, *The Tools of Social Science*, Londres, Longmans, 1953, p. 124.

¹²⁸ Alvin Gouldner, *La Crisis de la Sociología Occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, pp. 449-453.

res ao nível das práticas que pretende representar? Valerá a pena ficar eternamente «à janela» a discutir conceitos? Ou será preferível «baixar à rua» e apalpar (obscuramente) a semântica da coisa?¹²⁹

Sigamos, entretanto, com as interrogações. A conceptualização de *privado* e *público* é ela possível sem recorrer, por via semântica, aos usos dessas expressões na vida prática, corrente, quotidiana? Qual o *valor de uso* quotidianamente associado a essas expressões? Expressões de quê? Expressas por quem? E em que circunstâncias? Ora todas estas interrogações nos apontam para a necessidade de discutirmos os significados distintos que a dicotomia *privado/público* consegue mobilizar nos usos correntes que dessas expressões se fazem. Assim, enquanto, para alguns, a vida privada será o lugar que se identifica como o espaço de maior convivência possível – e para esses a esfera pública é entendida como despersonalizante e anónima –, para outros, a vida privada será um espaço de alienação, onde tudo gira em torno do fútil, do mesquinho, do residual¹³⁰.

Portanto, antes de ensaiarmos uma conceptualização mais ou menos sólida e congruente das expressões *público* e *privado* importa, mediante uma análise semântica dos distintos usos dessas expressões na vida quotidiana, explicitar os seus diversos conteúdos possíveis e a variação desses conteúdos de acordo com os contextos sociais em que são produzidos.

Privado e *público* são conceitos cujas estabilidade e coerência interna são muito discutíveis. Aliás, as diferentes percepções sociais que a propósito desses conceitos se possam formar fornecem, justamente, um indicador cultural precioso na determinação dos pontos de clivagem constitutivos de uma estrutura social. Por outras palavras: conceitos com pretensões universais não se podem compreender independentemente das relações sociais de produção e apropriação desses conceitos.

A verdadeira medida destes conceitos não reside, por conseguinte, em definições formais, mas na significação que adquirem como elementos intencionalizados na prática da vida quotidiana. É nessa prática que esses mesmos conceitos servem de símbolos, mediante os quais encontram uma expressão significativa. Expressão que varia de época para época. Assim, o termo *público* (empregado em função do «bem comum») usado na Renascença é significativamente diferente do *público* que constituía a audiência das obras de teatro no século XVII. Nos séculos XVIII e XIX, em contrapartida, o público ganhou uma expressão social mais ampla: não aludia somente a uma região da vida social localizada à margem do domínio da família e dos amigos íntimos, mas a uma região que incluía uma diversidade social relativamente ampla.

Até aqui tudo bem. Só que, ao tentar decifrar a dicotomia público/privado ao mero nível da percepção, esta sociologia empiricista sente-se naturalmente em dificuldades para detectar os mecanismos através dos quais se estrutura a vida social. Quer isto dizer que, ao centrar a análise da vida pública e da vida privada no campo restrito da *interacção*, o empiricismo não se dá conta de que as interacções são atravessadas pelo campo das *orientações culturais*¹³¹. Ou

¹²⁹ Fazemos aqui uso da terminologia e da vontade explícita de Henri Lefebvre, *La Presencia y la Ausencia. Contribución a la Teoría de las Representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

¹³⁰ É esta a posição de R. Senett, *El Declive del Hombre Público*, Barcelona, Ediciones Península, 1978.

¹³¹ Cf. Jean Remy, «La Dichotomie Privé/Public dans l'Usage Courant: Fonction et Genèse», in *Recherches Sociologiques*, vol. IV, n.º 1, 1973, p. 18.

seja, a análise de conteúdo de funções sociais referidas à oposição privado/ público deverá ter em conta a ligação entre esses dois campos: o campo das interações e o campo das orientações culturais. Com efeito, mesmo nas actividades ou nos espaços considerados mais privados há mais ou menos enfaticamente lugar ao domínio de regras de comportamento ou conduta social publicamente dominantes, pelo menos em determinados meios sociais.

O que, portanto, podemos concluir é que o conflito, superável, entre uma sociologia *estruturalista* e uma sociologia *fenomenológica* é, ao fim e ao cabo, o falso conflito entre uma sociologia *explicativa* e uma sociologia *compreensiva*¹³². Quando a sociologia começou a dar os primeiros passos – e aqui teremos de evocar a figura clássica de Durkheim, que em primeiro lugar propôs um método *explicativo* em sociologia nas sua *Regras do Método Sociológico* –, a vocação *explicativa* começou a desenvolver-se quer num sentido *longitudinal* (géneses dos acontecimentos a explicar), quer num sentido *transversal* (meio em que os acontecimentos se desenvolvem). A tradição *explicativa* aceita, mais ou menos pacificamente, que uma captação exterior dos factos sociais é não só possível, como desejável. É nas malhas desta tradição que se reivindica a desconfiança nas interpretações «espontâneas» ou «evidentes» resultantes, na verdade, de sedimentações complexas em que se cruzam o individual com o cultural. Frente às posições durkheimianas, imbuídas muitas vezes de preconceitos *comtianos*, começou entretanto a erguer-se uma tradição *compreensiva*, nomeadamente a partir do momento em que Weber começou a indagar, fenomenologicamente, a essência das «coisas», a descrevê-las e a elaborar, com base nessa descrição e para *as compreender*, uma interpretação do seu *sentido*.

Ora bem – e é esta a hipótese que julgamos defensável –, entre o «subjectivo simplista», doença infantil da fenomenologia que equivaleria a aniquilar toda a ciência social, e o «objectivismo brutal», cujas leis falham afinal o objectivo, há lugar para um «meio termo» – há lugar para uma retomada simultânea das vias *explicativa* e *compreensiva* que caracterizam as tradições *objectivistas* e *subjectivistas* da sociologia. Esse lugar pode e deve ser explorado, de uma forma privilegiada, pela sociologia da vida quotidiana.

Aliás, se colocarmos frente a frente a sociologia *compreensiva* (de natureza mais *fenomenológica*) e a sociologia *explicativa* (de natureza mais *positivista*), só aparentemente parece haver entre elas uma mútua e irredutível incompatibilidade. De facto, à primeira vista, parece que o positivismo, em geral, se caracteriza por um repúdio relativamente às posições mais *subjectivistas* da sociologia *compreensiva* – repúdio esse que, no caso do positivismo durkheimiano, parece repousar no famoso *dictum* metodológico: «encarar como coisas os factos sociais.» Tomadas fora do seu contexto, poderia portanto parecer que as posições durkheimianas se perfilam de forma antitética relativamente à sociologia *compreensiva*. Contudo, uma tal conclusão carece de provas. Com efeito, «encarar como coisas os factos sociais» parece possuir para Durkheim a mesma importância e significado que a expressão husserliana «coisas mesmas» (*Zu den Sachen*). Para Husserl, só é possível atingir um conhecimento fenomenológico válido pondo entre aspas os juízos de valor que os agentes sociais de-

¹³² Ou, se se quiser, entre aquela sociologia que instrumentaliza paradigmas *normativos* (trans-situacionais) e aquela outra que instrumentaliza paradigmas *interpretativos* (que têm por base a interacção). Sobre este assunto pode consultar-se Thomas P. Wilson, «Normative and Interpretative Paradigmes in Sociology», in Jack D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life [...]*

envolvem acerca da realidade no curso de atitudes não reflexivas mediante as quais se aceitam as coisas tal como se apreendem, sem qualquer interrogação sobre os seus fundamentos. Ora esta preocupação fenomenológica, presente na sociologia compreensiva, é justamente uma das preocupações das regras durkheimianas do método sociológico. Deste modo, poderíamos concluir, a vocação da sociologia durkheimiana parece ser profundamente afim da noção heideggeriana de *verdade* como *des-cobrimento* do *ser*; ou seja, a vocação da sociologia é des-cobrir o que são na realidade os factos sociais, o que não implica, necessariamente, nem que os pontos de vista do senso comum sejam desconsiderados, nem que o senso comum deixe de ser encarado como facto social. Pois bem, é no campo limitado por estas coordenadas que, a nosso ver, a sociologia da vida quotidiana pode e deve avançar.

VI. O QUOTIDIANO SOB A INEVITABILIDADE DE UMA MICROSSOCIOLOGIA?

Assim como uma circunferência de uma polegada de diâmetro e outra de 40 milhões de léguas oferecem as mesmas propriedades geométricas, assim uma aldeia e um império apresentam as mesmas vicissitudes no que se refere à essência das coisas.

(Arturo Schopenhauer)

Temos vindo a observar que a sociologia da vida quotidiana tem sido fortemente influenciada por teorias e metodologias que respeitam principalmente aos microprocessos da vida social¹³³. Teorias e metodologias essas que se têm afastado tanto dos contributos conceptuais e epistemológicos específicos da «macrossociologia» como das problemáticas a que esta última tradicionalmente se tem dedicado¹³⁴.

Há mesmo quem chegue a admitir que numa sociedade como a contemporânea, penetrada ou reconstituída pela tecnologia, se criam condições para o multiplicar dos pequenos fragmentos da vida quotidiana: micrações, micracontecimentos, microprazeres¹³⁵. Contudo, se é verdade que o social não existe senão através dos indivíduos, estes, por sua vez, não podem ser sociologicamente estudados senão a partir das regras, das normas, das instituições, dos valores e das representações que interiorizam ou que, pelo menos, reproduzem, como um *habitus*, nos seus comportamentos. Parece, portanto, ser do máximo interesse discutir os espaços em que se pode, e deve, mover a sociologia da vida quotidiana, isto é, o seu campo de acção, o seu *campo de jogo*.

¹³³ Cf., por exemplo, Karin D. Knorr-Certina, «The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: towards a reconstruction of social theory and methodology», in K. Knorr-Certina e A. V. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro-Sociologies*.

¹³⁴ Cf., por exemplo, A. Etzioni e J. Porter (eds.), *Macrosociology: Research and Theory*, Boston, Allen & Bacon, 1970.

¹³⁵ É o caso de Abraham Moles e Elisabeth Rohmer, *Micropsychologie et Vie Quotidienne*, Paris, Editions Denoël/Gonthier, 1976, p. 8.

Antes de Khun desenvolver os conceitos de «ciência normal» e de «paradigma» já Huizinga assinalava¹³⁶, ao discutir o carácter lúdico do saber e da ciência, que uma das condições essenciais do jogo e, portanto, da ciência é o *campo de jogo*: círculo limitado em que transcorre a acção determinada por regras e protocolos de movimento. Pois bem, também a ciência, porque lúdica, opera relativamente isolada dentro dos limites metodológicos e conceptuais em que se move. Só que a sociologia da vida quotidiana parece necessitar de se mover em dois campos de jogo ou em dois campos paradigmáticos: um campo que apela para um instrumental metodológico e conceptual próprio da macrosociologia e um outro específico da microsociologia. Trata-se, como se diria em gíria futebolística, de um jogo em «duas mãos». O estado de ânimo que deve inspirar a sociologia da vida quotidiana é portanto o de esta desdobrada exaltação entre estes dois campos de jogo.

Contrariando a premissa kuhniana segundo a qual uma ciência madura se encontra regida por apenas um «paradigma» ou «matriz disciplinar», creio que a natureza do objecto das ciências sociais possibilita o cruzamento de vários paradigmas sem que tal implique a negação do estatuto de cientificidade da sociologia, como o parece admitir Chalmers¹³⁷. Quer isto dizer que é admissível que na análise de determinados fenómenos sociais seja não só possível, como conveniente, o recurso a metodologias e técnicas instrumentais oriundas de diversos paradigmas. Concretamente, e no caso da análise da vida quotidiana, é possível conjugar paradigmas sociológicos oriundos e específicos quer de abordagens macrosociológicas, quer de abordagens microsociológicas.

Mas dizíamos atrás – e retomemos o fio da meada – que a sociologia da vida quotidiana se tem movido sobretudo nas águas da microsociologia. Aliás, a imagem que muitas vezes algumas sociologias da vida quotidiana apresentam é uma imagem bloqueada, centrada no campo da interacção (e não no tempo histórico), em que os indivíduos aparecem como subsocializados e a sociedade como subintegrada. De resto, uma vasta corrente do pensamento sociológico, como vimos (Simmel, Schutz, Mead, Goffman, mas também Wiese, Park, Burgess, Moreno, etc.), apoia-se na consideração da estrutura social como um sistema de relações e interacções interindividuais. Georges Homans chega mesmo a definir a sociologia como o «estudo do que sucede quando duas pessoas se encontram na posição de influir uma sobre outra»¹³⁸.

Tomemos como exemplo o que se passa com uma das formas de sociologia da vida quotidiana mais em voga: a sociologia goffmaniana. Goffman parece relativamente indiferente em relação às questões referidas ao modo como se produz uma «cena», como uma «cena» pode aparecer ou desaparecer devido às mais amplas forças históricas que actuam na sociedade. O modelo goffmaniano parece incidir sobre uma sociedade de cenas estáticas, a-históricas, onde os indivíduos buscam sempre estabelecer uma *situação de equilíbrio mútuo* nas suas acções. Contudo, um processo interactivo deriva de algo mais que das relações psicológicas mútuas dos indivíduos que interactuam. O processo da interacção não pode interpretar-se a partir de uma perspectiva ingenuamente behaviorista, como uma mera relação psicológica entre duas pessoas, já que como su-

¹³⁶ J. Huizinga, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 39 (1.ª ed., 1954).

¹³⁷ A. F. Chalmers, *¿Qué es esa Cosa Llamada Ciencia? [...]*, p. 129.

¹³⁸ George C. Homans, *Sentiments and Activities*, Nova Iorque, The Free Press of Glencoe, 1962, p. 103, cit. por Amando de Miguel, *Introducción a la Sociología de la Vida Cotidiana*, Madrid, Edicusa, 1969, p. 7.

porte dessa relação existe um contexto social – o contexto da situação prévia em que se encontram essas pessoas. Por outro lado, não apenas a situação prévia ajuda a interpretar o processo interactivo, como também é verdade que os indivíduos que interactuam acumulam uma carga emocional que se manifesta depois de concluída a interacção específica. Assim, por exemplo, os namorados que terminam um encontro quotidiano planeiam o momento e o lugar do próximo encontro. Sendo assim, a interacção isolada pode ser menos importante que a larga cadeia de situações de inter-relação.

As carências e os limites do modelo de Goffman são, aliás, relativamente fáceis de descobrir, como fáceis têm sido muitas das críticas que se lhe têm dirigido. O interesse das suas análises é o de colocar em evidência a natureza profunda e constitutivamente social (regulada e sancionável) de uma área geralmente marginal à sociologia mais clássica e deixada ao livre arbítrio da subjectividade, da espontaneidade e da eventualidade.

Para tanto, Goffman toma como unidade fundamental do que chama «vida pública»¹³⁹ os encontros casuais e espontâneos que se formam e diluem continuamente seguindo o ritmo e o fluxo de outras acções. Conversações casuais, encontros formais e informais, cerimónias e saudações constituem facetas do quotidiano perdidas na memória colectiva. É evidente que uma sociologia centrada nestes ritos se diferencia profundamente de outras abordagens sociológicas mais preocupadas com a complexidade global do sistema social. Contudo, esta diferença não se pode reduzir à mera oposição entre dimensões micro e dimensões macro dos fenómenos abordados. Aliás, é até possível que, a partir da análise pormenorizada dos mecanismos da interacção social ao nível micro, se descubram algumas regras e ritos que caracterizam, no plano macro, os níveis normativos que, consciente ou inconscientemente, os indivíduos mais ou menos religiosamente seguem. É igualmente possível considerar, como Goffman, que seja nos episódios da vida diária que se manifesta este complexo jogo de regras. E também não custa admitir que o enfoque goffmaniano sobre a vida quotidiana possa contribuir para desmistificar a opinião corrente de que a forma é independente do conteúdo das relações sociais que se desenvolvem quotidianamente. Como observa Mauro Wolf,

se da realidade dos encontros sociais se pudesse, por hipótese, eliminar tudo o que corresponde à correcta e apropriada gestão da imagem dos actores, não restaria como resíduo estrutural nenhuma outra realidade (social)¹⁴⁰.

Ou, por outras palavras, se os valores rotineiros, a que se referem as «boas maneiras», apenas provocassem uma ligeira e insensível comichão, «não veríamos tanta gente a coçar-se». Os «microsistemas sociais» analisados por Goffman são, como observa Wolf, «unidades que se formam e se diluem rapidamente e em cujo interior os actores lutam e cooperam para definir o sentido da realidade do microsistema, mas, ao mesmo tempo, são unidades ligadas a outras estruturas»¹⁴¹. A dimensão aparentemente «microsociológica» das unidades analíticas goffmanianas não é, afinal, incompatível com a dimensão mais

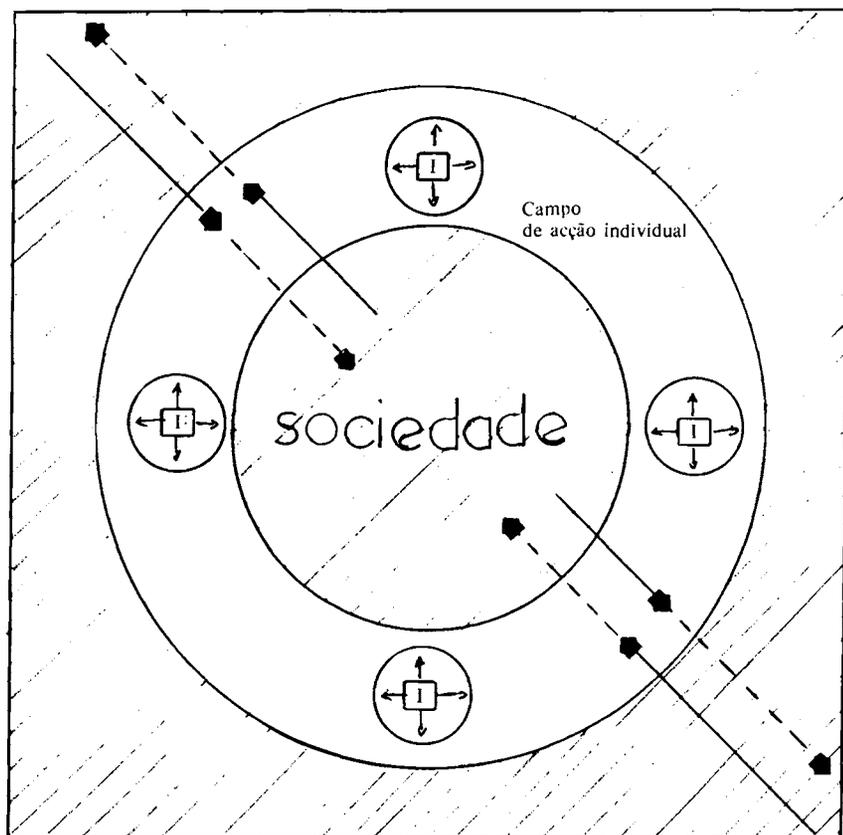
¹³⁹ E. Goffman, *Relaciones en Público. Microestudios de Orden Público*, Madrid, Alianza Universidad, 1971.

¹⁴⁰ M. Wolf, *Sociologías [...]*, p. 34.

¹⁴¹ Id., *ibid.*, p. 39.

ampla das estruturas sociais e com a apreensão das normas e estruturas que regulam, ao nível macro, as «interacções sociais» que são objecto dessas unidades analíticas. Há, com efeito – admitimo-lo por hipótese – uma relação reflexiva, de mútuo condicionamento, entre a *sociedade* e o *campo da acção individual* (ver fig. 1).

[FIG. 1]



Como qualquer outra sociologia especializada, a sociologia da vida quotidiana incide sobre uma realidade parcelar da vida social – a *quotidianeidade*. Todavia, será que isso obriga a que a sociologia da vida quotidiana tenha de prescindir de teses e hipóteses sobre o conjunto da sociedade? De concepções e apreciações à escala do conjunto social?

Ora, da mesma forma que a sociologia da vida quotidiana não deve fazer abstracção completa da individualidade, também não deve desconsiderar aquelas proposições concernentes à estrutura social envolvente das acções sociais individuais. Ou seja, o exame das práticas quotidianas não implica um puro retorno aos indivíduos, desenquadrados do contexto social em que se movem. Por outro lado, o insistente acento nos «resíduos quotidianos» ou nos «microsistemas sociais», ou, ainda, o excessivo acento colocado sobre a omnipresente normatividade da vida social, podem levar à infravaloração de ele-

mentos tão importantes quanto a dimensão temporal, cuja presença é indiscutível na análise dos processos macrestruturais.

A falta de uma perspectiva histórica nas análises goffmanianas parece derivar em parte dos equívocos metodológicos atrás referidos. A sua exposição teórica aparece como uma espécie de *patch-work* intelectual, em que se encaixam conjuntos de conceitos revoltos numa multidão de exemplos. Ao mergulhar nos aspectos mais recônditos do quotidiano, Goffman prende-se irremediavelmente a esses aspectos, naufragando perigosamente nos mais pequenos detalhes naturalistas das situações sociais, tornando assim difícil a tarefa de erigir sólidos edifícios sociológicos sobre vacilantes cimentos de carácter essencialmente etnográfico.

Para Goffman, a sociologia da vida quotidiana parece, deste modo, não poder ir além de uma certa sociologia interaccional das organizações ou dos estabelecimentos sociais (hospitais, empresas, sapatarias, garagens, etc.). Nas conclusões de um dos seus livros¹⁴², ele próprio afirma que o objecto das suas análises se encontra restringido a «sistemas relativamente cerrados», deixando de parte a «ordem de integração institucional».

O sentido global do pensamento goffmaniano parece ser precisamente o de explicitar a natureza social daqueles aspectos que normalmente são considerados como espaços livres de expressão individual, correntemente tomados como os mais espontâneos, como os menos convencionais e menos sujeitos a controlo. A eleição dos aspectos mais marginais da vida quotidiana por parte do modelo goffmaniano parece apenas ter por finalidade destacar a afirmação de um *controlo social informal*, os mecanismos de difusão de sociabilidade em determinados espaços microssociais e a natureza profundamente reguladora que esses mecanismos sociais desempenham nesses mesmos espaços.

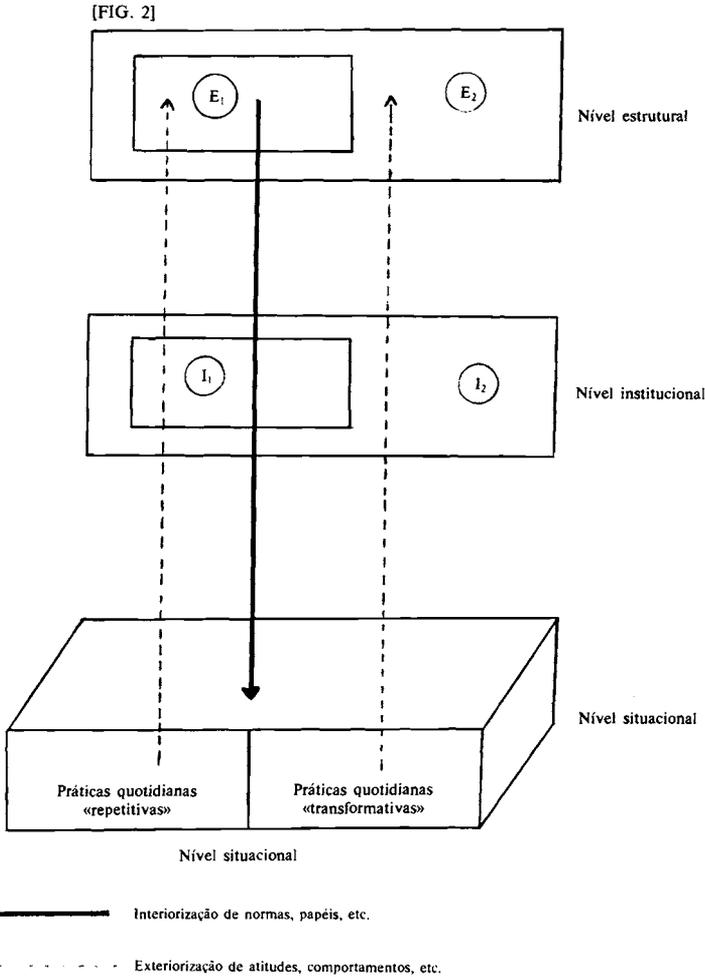
Algumas questões para reflectir: a eleição de resíduos do quotidiano pelo modelo goffmaniano e o seu carácter fragmentário e desconexo não forçarão a uma paralela e indesejável fragmentação da realidade social? Descobrir as normas que modelam as interacções individuais não significa descobrir na vida quotidiana os próprios vínculos da sociedade? Por detrás da precariedade desses resíduos do quotidiano e da labilidade desses fragmentos da vida social é ou não possível descobrir a estabilidade das convenções que estruturam de forma decisiva a organização social? É desejável a incomunicabilidade entre uma vocação mais macrossociológica e uma vocação mais microssociológica nos quadros teóricos referenciais da análise da vida quotidiana e o *jeu de massacre* entre essas vocações, que, de certo modo, impedirá perceber como os chamados processos de «microssocialização» são contingentes, complementares e inseparáveis dos processos de socialização tradicionalmente estudados?¹⁴³

Na medida em que a sociologia tradicional e macropositivista tem definido as «estruturas objectivas» a partir das «regularidades» (depreendidas das estatísticas) e na medida em que os níveis situacionais das acções sociais ou as «conjunturas objectivas» têm sido objecto de análise enquanto manifestações ou estados particulares dessas estruturas, nessa medida, faz um certo sentido discutir o tipo de articulação ou de ajustamento entre, por um lado, as *estruturas sociais*, que, à maneira parsoniana, poderíamos definir como conjuntos de modelos institucionalizados de cultura normativa, e as *instituições sociais*, to-

¹⁴² E. Goffman, *La Presentación [...]*, p. 255.

¹⁴³ Algumas destas questões aparecem formuladas no livrinho de M. Wolf *Sociologías [...]*

mas como instrumentos de socialização, e, por outro lado, as *práticas quotidianas* relativamente às quais as estruturas e instituições sociais se reportam. Tomemos o esquema seguinte, com todos os inconvenientes que as esquematizações implicam (ver fig. 2).



Enquanto os níveis estrutural e institucional aparecem como *modelos construtivos*¹⁴⁴, isto é, procedentes de um certo abstraccionismo teórico, o nível situacional, em cujo contexto se situam as práticas quotidianas, pertence a um domínio *observacional*. Obviamente que a sociologia da vida quotidiana deve dar uma especial atenção à análise do situacional, geralmente identificada com os espaços microssociais. Em contrapartida, parece contraproducente supor

¹⁴⁴ A nossa análise assemelha-se aqui à de Certeau e à de Bourdieu, muito embora utilizando uma terminologia diferente. Cf. M. de Certeau, *L'Invention du Quotidien*, vol. I, e P. Bourdieu, *Esquisse [...]*

que as práticas quotidianas aparecem dissociadas de determinados níveis contextuais (estruturais e institucionais). Como seria igualmente contraproducente vocacionar a sociologia da vida quotidiana para o estrutural e o institucional, desinteressando-a das situações e práticas directamente observáveis. Uma sociologia assim vocacionada concluiria abusivamente que um determinado nível estrutural, E1, ou institucional, I1, determinaria um conjunto de práticas quotidianas, repetitivas, desprovidas da possibilidade de gerarem um efeito de *feed-back* sobre esses mesmos níveis. Ora, na verdade, a *interiorização* de normas, de papéis, etc., decorrentes dos processos de *socialização* institucionais e estruturais entra muitas vezes em contradição com a exteriorização¹⁴⁵ das atitudes e dos comportamentos dos indivíduos. A vida quotidiana não se circunscreve apenas a um *processo de reprodução*¹⁴⁶. Através do quotidiano há também um processo de contínuas exteriorizações por parte dos indivíduos, exteriorizações essas que fomentam novas sociabilidades, interações, modos de vida. As práticas quotidianas também são, portanto, transformativas, podendo assim originar novos níveis institucionais (I2) e estruturais (E2).

Como sugere Knorr-Certina¹⁴⁷, entre as micro e as macroconcepções sociológicas, o que muitas vezes acontece é o que se passa com alguns meus vizinhos, vivendo porta com porta o seu quotidiano sem dialogarem e quase ignorando-se. Ora bem: a sociologia da vida quotidiana pode perfeitamente ultrapassar os limites da microssociologia, em que, até agora, se tem predominantemente situado. Aliás, a necessidade de cruzar um plano microssociológico com um plano macrossociológico não é exclusiva da sociologia da vida quotidiana. Com efeito, em relação à teoria das classes sociais, João Ferreira de Almeida sentiu a mesma necessidade:

Falar de classes sociais é sempre, e simultaneamente, falar de protagonistas dos processos sociais, que, ao produzirem e reproduzirem a sua própria identidade, modelam do mesmo passo as condições sociais que a definem, e falar das estruturas que delimitam duravelmente o espaço em que esses processos ocorrem. Boa parte dos equívocos no diálogo de mudos entre o empirismo subjectivo/idealista e o estruturalismo, um e outro reclamando-se da teoria das classes, residirá na omissão de um dos termos ou na sua análise separada¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Também Heller aborda a natureza destas exteriorizações em *Sociologia de la Vida Cotidiana*, pp. 96-102.

¹⁴⁶ Alguns extremistas do estruturalismo afirmam, apesar de tudo, que há níveis ou instâncias da realidade macrossocial irredutíveis às relações interpessoais e apontam como exemplo o *poder político*. Contudo, Foucault, entre outros, tem repetidamente atacado as perspectivas holísticas que identificam poder com Estado, perspectivas essas que têm contribuído para subordinar as condutas individuais ao conjunto de instituições e «aparelhos» de Estado que pretensamente garantem essa subordinação. Ora, de acordo com Foucault, o poder pode emergir das mais restritas áreas de acção, áreas essas que também se podem constituir em focos de resistência ao exercício do poder. Sobre este assunto pode consultar-se M. Foucault, *Histoire de la Sexualité. I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, e S. Lukes, *Essay in Social Theory*, Londres, Macmillan Press, 1977.

¹⁴⁷ K. D. Knorr-Certina e A. V. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory [...]*, p. 25. Cf. também R. Collins, «On the Micro-Foundations of Macro-Sociology», in *American Journal of Sociology*, 86, 1981, pp. 984-1014.

¹⁴⁸ João Ferreira de Almeida, «Alguns problemas da teoria das classes sociais», in *Análise Social*, vol. xvii, 66, 1981, p. 232.

A análise da vida quotidiana pode e deve, portanto, contribuir para despertar a sociologia de um prolongado sono, ora excessivamente empiricista, ora excessivamente positivista. Eis, por conseguinte, como configuro a sociologia da vida quotidiana: espécie de lançadeira de tear, de um lado para o outro, num movimento pendular, cerzindo no universo social as micro e as macrestruturas.

BIBLIOGRAFIA

a) Livros

- ARON, Raymond, *Progress and Desillusion*, Londres, Pall Mall Press, 1968.
- AUCLAIR, G., *Le Mana Quotidien*, Éd. Anthropos, 1970.
- BACHELARD, Gaston, *La Poética del Espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1.ª ed. em francês, 1957).
- BALAN, J., e outros, «Las Historias de Vida en Ciencias Sociales», in *Teoría y Técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- BALANDIER, Georges, *Le Pouvoir sur Scènes*, Paris, Ballard, 1980.
- BARBIER, J. M., *Le quotidien et son Économie*, Paris, CNRS, 1981.
- BAUMAN, Z., *Hermeneutics and Social Science*, Londres, Hutchinson, 1978.
- BÉLTRAN, Miguel, *Ciencia y Sociología*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979.
- BENSON, Douglas, e HUGHES, John A., *The Perspective of Ethnomethodology*, Nova Iorque, Longman Inc., 1983.
- BENTON, T., *Philosophical Foundations of the Three Sociologists*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- BERGER, Peter (ed.), *Marxismo y Sociología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- BERGER, Peter, e LUCKMAN, Thomas, *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.
- BITTI, Pio E. Ricci, e CORTESI, Santa, *Comportamento no Verbal y Comunicación*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S. A., 1980.
- BLANCO, José Jiménez, e MOYA, Carlos, *Teoría Sociológica Contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978.
- BLAU, Peter M. (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure*, Nova Iorque, The Free Press, 1975.
- BLUMER, Herbert, *El Interaccionismo Simbólico, Perspectiva y Método*, Barcelona, Hora, S. A., s. d.
- BLUMER, Herbert, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall Inc., 1969.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Genebra, Droz, 1972.
- BOURDIEU, Pierre, *La Distinction. Critique Social du Jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre, *Le Sens Pratique*, Paris, Ed. Minort, 1980.
- BOURDIEU, Pierre, e PASSERON, Jean-Claude, *Mitosociología*, Barcelona, Editorial Fontanela, 1975.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J. C., e PASSERON, J. C., *Le Métier de Sociologue*, Paris, Mouton Bordas, 1968.
- BRENNER, M. e outros (eds.), *The Social Context of Method*, Londres, Croom Helm, 1978.
- BRITTAN, Arthur, *The Privatised World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

- BRUCKNER, Pascal, e FINKIELBRAUT, *La Aventura a la Vuelta de la Esquina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1980.
- CAZENEUVE, Jean, *Sociología del Rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- CERTEAU, Michel de, *La Culture au Pluriel*, Paris, UGE, 1974.
- CERTEAU, Michel de, *L'Invention du Quotidien*, Paris, UGE, 1980.
- CHALMERS, Alan F., *¿Qué es esa Cosa Llamada Ciencia? Una Valoración de la Naturaleza y el Estatuto de la Ciencia y sus Métodos*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982.
- CHOMBART DE LAUWE, P.-H., *La Culture et le Pouvoir*, Paris, Stock, 1975.
- CHOMSKY, Noam, *Rules and Representations*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1980.
- CICOUREL, Aaron, *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*, Nova Iorque, Free Press, 1974.
- CICOUREL, Aaron V., *El Método y la Medida en Sociología*, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- COHEN, S., e TAYLOR, L., *Escape Attempts*, Penguin Books, 1978.
- CONDOMINAS, Georges, *L'Exotique est Quotidien*, Paris, Librairie Plon, 1982.
- CORTESI, Santa, e BITTI, Pio E. Ricci, *Comportamiento no Verbal y Comunicación*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S. A., 1980.
- CROZIER, Michel, e FRIEDBERG, Erhard, *L'Acteur et le Système*, Paris, Points, 1977.
- DOUGLAS, J., e JOHNSON, J., *Existential Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- DOUGLAS, J. D., e outros, *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*, Bóston, Alwyn and Bacon, 1980.
- DOUGLAS, Jack D. (ed.), *Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- DURKHEIM, Emile, *Las Formas Elementares de la Vida Religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- DURKHEIM, Emile, *O Suicidio*, Editorial Presença, Lisboa, 1977.
- DUVIGNAUD, Jean, *Sociología del Conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- DUVIGNAUD, Jean, *Sociología del Teatro. Ensayo Sobre las Sombras Colectivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 2.^a ed.
- ETZIONI, A., e PORTER, J. (eds), *Macrosociology: Research and Theory*, Bóston, Allen & Bacon, 1970.
- FERRAROTTI, F., *Histoire et Histoires de Vie - La Méthode Biographique dans les Sciences Sociales*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983.
- FILMER, P., e outros, *New Directions in Sociological Theory*, Londres, Collier Macmillan, 1972.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la Sexualité. I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. e outros, *Politiques de la Philosophie*, Paris, Ed. Grasset, 1976.
- FOURASTIÉ, J., *Les Quarante Mille Heures*, Paris, Robert Laffont, 1965.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.
- GARFINKEL, H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976.
- GIARD L., e MAYOL, P., *L'Invention du Quotidien: II. Habiter, Cuisiner*, Paris, UGE, 1980.
- GODELIER, Maurice, *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Fayard, 1984.
- GOLDMAN, L., *Sciences Humaines et Philosophie*, Paris, Gonthier, 1966.
- GOOFMAN, Erving, *Asylums*, Garden City, Nova Iorque, Doubleday Anchor Books, 1961.
- GOOFMAN, Erving, *Frame, Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Nova Iorque, Harper and Row, 1974.
- GOOFMAN, Erving, *Gender Advertisements*, Londres, MacMillan Press, 1979.
- GOOFMAN, Erving, *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1981.
- GOOFMAN, Erving, *Relaciones en Público. Microestudios de Orden Pública*, Madrid, Alianza, 1979.
- GOOFMAN, Erving, *Ritual de la Interacción*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

- GOOFMAN, Erving, *Stigma*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963.
- GOOFMAN, Erving, *Strategie Interaction*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1969.
- GORMAN, R., *The Dual Vision*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976.
- GOULDNER, Alvin, *La Crisis de la Sociología Occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.
- HAMILTON, Peter, *Knowledge and Social Structure. An Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1974.
- HANSON, N. R., *Patrones de Descubrimiento. Observación y Explicación*, Madrid, 1977.
- HELLER, Agnes, *Historia y Vida Cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.
- HELLER, Agnes, *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península.
- HEMPEL, Carl G., *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.
- HERPIN, Nicolas, *A Sociologia Americana. Escolas, Problemáticas e Práticas*, Porto, Edições Afrontamento, Biblioteca de Ciências do Homem, 1982.
- HUZINGA, Johan, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (1.ª ed., 1954).
- JAVEAU, Claude, *Essai d'Inventaire des Problèmes Méthodologiques Liés aux Enquêtes Budgets-Temps*, Bruxelas, Institut de Sociologie, 1974.
- JAVEAU, Claude, *Les Vingt-Quatre Heures du Belgue*, Bruxelas, Institut de Sociologie, 1970.
- KNORR-CERTINA, K., e CICOUREL, A. V. (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward and Integration of Micro and Macro-Sociologies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- KOGAN, Aida Aisenso, *El yo y el sí-mismo*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982.
- LAING, R. D., *The Politics of Experience*, Nova Iorque, Ballantine Books, 1968.
- LAKATOS, I., e MUSGRAVE, A., *La Crítica y el Desarrollo del Conocimiento Científico*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- LAMANNA, P. E. - F. Adorno, *Dizionario di Termini Filosofici*, Florença, Le Monnier, 1968.
- LEDRUT, Raymond, *La Forme et le Sens dans la Société*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.
- LEFEBVRE, Henri, *Critique de Vie Quotidienne*, Paris, 2 vols., Grasset, 1974, L'Arche, 1961.
- LEFEBVRE, Henri, *La Presencia y la Ausencia. Contribución a la Teoría de las Representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LEFEBVRE, Henri, *Manifiesto Diferencialista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1972.
- LEITER, Kenneth, *A Primer on Ethnomethodology*, Oxford, University Press, 1980.
- LLEDO, Emilio, *Filosofía y Lenguaje*, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1970.
- LOUREAU, R., *El Análisis Institucional*, Madrid, Campo Abierto Ediciones, 1977.
- LUCAS, Philippe, *La Religion de la Vie Quotidienne*, Paris, PUF, 1981.
- LUCKMANN, T. (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- LUKES, S., *Essays in Social Theory*, Londres, Macmillan Press, 1977.
- MADGE, John, *The Tools of Social Science*, Londres, Longmans, 1953.
- MAFFESOLI, Michel, *La Conquête du Présent*, PUF, 1979.
- MANNHEIM, Karl, «La Sociología del Conocimiento desde el punto de vista de la Fenomenología Moderna: Max Scheler», in Remmling, Cunter W. (comp.), *Hacia la Sociología del Conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MEHAN, Hugh, e WOOD, Houston, *The Reality of Ethnomethodology*, Nova Iorque, Wiley, 1975.
- MENNEL, S., *Sociological Theory: Uses and Unities*, Londres, Nelson, 1974.
- MERTON, Robert K., *Teoría y Estructura Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- MOLES, A., *Sociodynamique de la Culture*, Haia, Mouton, 1971.
- MOLES, Abraham, e ROHEMER, Elisabeth, *Micropsychologie et Vie Quotidienne*, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1976.

- MORRIS, M. B., *An Excursion into Creative Sociology*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1977.
- MOSCOVICI, S., *La Psychanalyse, son Image et son Public*, Paris, PUF, 1961.
- MOSCOVICI, S. (ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale*, Paris, Larousse, 1972.
- NIELSEN, W. A., *The Big Foundations*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1972.
- OSGOOD, Ch. E., e SNEIDER, J. C., *Semantic Differential Technique*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1969.
- OSGOOD, Ch., SUCI, G. J., e TANNENBAUM, P. H., *The Measurement of Meaning*, Illinois, Illinois Books, 1971, 8.^a ed.
- PILLET, Gonzague, *Les Donneurs de Temps*, Castella, Albeuve, 1981.
- PLUMMER, K., *Documents of Life*, Londres, Allend and Unwin, 1983.
- POIRIER, Jean, CLAPIER-VALLADON, Simone, e RAYBAUT, Paul, *Les Récits de Vie. Théorie et Pratique*, Paris, PUF, 1983.
- RAMONEDA, Josep, VENTÓS, Xavier Robert, e TRIÁS, Eugénio, *Conocimiento, Memoria, Invención*, Barcelona, Muchnik Editores, 1982.
- REMMLING, Gunter W. (comp.), *Hacia la Sociología del Conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- RICO, Juan-José Ruiz, *Política y Vida Cotidiana. Un Estudio en la Ocultación Social del Poder*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1980.
- ROCK, P., *The Making of Symbolic Interactionism*, Londres, Macmillan, 1979.
- ROSE, Arnold M., «El Interaccionismo Simbólico», in J. R. Tooregrosa (ed.), *Teoría e Investigación en la Psicología Social Actual*, Madrid, Instituto de la Opinión Pública, 1974.
- SALMON, Wesley C., *The Foundations of Scientific Inference*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1975.
- SCHUTZ, Alfred, *Collected Papers. Studie in Social Theory*, Haia, Martinus Nijhoff, 1964.
- SCHUTZ, Alfred, *Fenomenología del Mundo Social*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- SCHUTZ, Alfred, e LUCKMAN, Thomas, *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1917.
- SCHWARTZ, Howard, e JACOBS, Jerry, *Qualitative Sociology. A Method to the Madness*, Nova Iorque, The Free Press, 1979.
- SENNETT, Richard, *El Declive del Hombre Público*, Barcelona, Ediciones Península, 1978.
- SIMMEL, Georg, *Sociología. Estudios Sobre las Formas de Socialización*, Madrid, 2 vols., Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977.
- SNOW, C. P., *Las Dos Culturas*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- SPA, Miquel de Moragas, *Semiótica y Comunicación de Masas*, Barcelona, Ediciones Península, 1980, 2.^a ed.
- SUDNOW, D., *La Organización Social de la Muerte*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.
- THOMASON, B. C., *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*, Londres, Macmillan, 1982.
- THORNS, D., *New Directions in Sociology*, Newton Abbot, David and Charles, 1976.
- TOURAINE, Alain, *Le Retour de l'Acteur. Essai de Sociologie*, Paris, Fayard, 1984.
- TOURAINE, Alain, *Pour la Sociologie*, Paris, Seuil, 1974.
- TOURAINE, Alain, *Production de la Société*, Paris, Seuil, 1973.
- TOURAINE, Alain, e outros, *Solidarité*, Paris, Fayard, 1982.
- VENTÓS, X. Rubert de, *De la Modernidad*, Barcelona, Ediciones Península, 1982.
- WILLER, David, *La Sociología Científica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
- WOLF, Mauro, *Sociologías de la Vida Cotidiana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982.
- YARCE, Jorge, *La Comunicación Personal, Análisis de Una Teoría Existencial de la Intersubjetividad*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1971.

b) Artigos de revistas

- ALMEIDA, João Ferreira de, «Alguns problemas da teoria das classes sociais», in *Análise Social*, vol. XVII, 66, 1981.

- ALMEIDA, João Ferreira de, «'Quem faz o arraial é o povo': mudança social e mudança cultural», in *Análise Social*, vol. XVI, 64, 1980.
- BALANDIER, Georges, «Essai d'Identification du Quotidien», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- BALANDIER, Georges, «La Sociologie Aujourd'hui», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXI, 1981.
- BELLASI, Pietro, «L'Iconographie de la Vie Quotidien: Lilliput et Brobdingnag», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- BELTRÁN, Miguel, «La Realidad Social como Realidad y Aparencia», in *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 19, Julho-Setembro de 1982, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BERTAUX, D., «Vie Quotidienne ou Modes de Vie?», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1.
- BERTHELOT, Jean-Michel, «Corps et Société (Problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps)», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- BLUMER, «Sociological Implications of the Work of G. H. Mead», in *American Journal of Sociology*, 78, 1966.
- BONNAIN, R., e ELEGOET, F., «Les Archives Orales pour quoi Faire?», in *Ethnologie Française*, VIII, Outubro-Dezembro de 1978.
- BOURDIEU, Pierre, «Remarques Provisoires sur la Perception Sociale du Corps», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Abril, 1977, 4.
- BOUVIER, Pierre, «Pour une Anthropologie de la Quotidienneté du Travail», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- CARABAÑA, Julio, e ESPINOSA, Emilio Lamo, «La Teoría Social del Interaccionismo Simbólico: Análisis y Valoración Crítica», in *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1978, 1, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- CARROL, L., «Adequacy in Interpretative Sociology: a Discussion of the Meaning and Interpretation of Alfred Schutz's Postulate of Adequacy», in *Sociological Review*, vol. 30, n.º 3, 1982.
- CICOUREL, Aaron V., «Procedimientos interpretativos en la negociación de 'status' e 'rol'», in *Revista Española de Investigaciones*, 19, Julho-Setembro de 1982, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- COLLINS, R., «On the Micro-Foundations of Macro-Sociology», in *American Journal of Sociology*, 86, 1981, pp. 984-1014.
- CRESPI, Franco, «Le Risque du Quotidien», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- DENZI, N. K., «Symbolic Interactionism and Ethnomethodology: A Proposed Synthesis», in *American Sociological Review*, 34, 1969, pp. 922-934.
- DOYLE, David, «L'Etnometodologia: Una Nuova Moda Sociologica?», in *Studi di Sociologia*, Outubro-Dezembro de 1977.
- FERRARROTTI, F., «Biography and the Social Sciences», in *Social Research*, vol. 50, n.º 1, 1983, pp. 57-81.
- FRANCES, Robert, «Classes Sociales et Jugement Esthétique», in *La Pensée*, Fevereiro de 1978, n.º 197.
- GOOFMAN, Erving, «La Ritualization de la Feminité», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Abril, 1977, 4.
- GORMAN, R., «Alfred Schutz: an Exposition and Critique», in *British Journal of Sociology*, vol. 26, 1975.
- JAVEAU, Claude, «Comptes et Mécomptes du Temp», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- JAVEAU, Claude, «La Sociologie du Quotidien: Paradigmes et Enjeux», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1.
- JAVEAU, Claude, «Sur le Concept de Vie Quotidienne et sa Sociologie», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVIII, 1980.

- KELLERHAS, J., e outros, «Quelques Notes sur l'Utilization Interactive du Récit de Vie», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1.
- LALIVE D'EPINAY, Christian, «La Vie Quotidienne. Essay de Construction d'un Concept Sociologique et Anthropologique», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- LALIVE D'EPINAY, Christian, e outros, «L'Hédonisme Stoïque de la Culture Populaire – Le Prolétaire Retraité», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1.
- LALIVE D'EPINAY, Christian, «Récits de Vie Quotidienne», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1.
- LAZEGA, E., e MODAK, M., «Le Cérémonial des Présentations Prolongées», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1.
- LEWIS, J. David, e WEIGERT, Andrew J., «The Structures and Meanings of Social Time», in *Social Forces*, vol. 60, n.º 2, Dezembro de 1981.
- LOJKINE, Jean, «La Spécialisation des Champs en Sociologie», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVIII, 1980.
- LUCAS, Philippe, «Les Travaux et les Jours», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- MAFFESOLI, Michel, «Épistémologie de la Vie Quotidienne (Vers un 'formisme' Sociologique)», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- MAFFESOLI, Michel, «La Dynamique de l'Apparence», in *L'homme et la Société*, n.ºs 59-62, Janeiro-Dezembro de 1981.
- MAISONNEUVE, Jean, «Le Corps et le Corporéisme Aujourd'hui», in *Revue Française de Sociologie*, xvii, 1976.
- MELBIN, Murray, «Night as Frontier», in *American Sociological Review*, Fevereiro de 1978, vol. 43, n.º 1.
- NATANSON, M., «Phenomenology and Tipification», in *Social Research*, vol. 37, 1970.
- OREL, Tufan, «L'Étude du Corps dans les Rituels/Note d'Orientation», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- PAIS, José Machado, «Fontes documentais em sociologia da vida quotidiana», in *Análise Social*, vol. xx, 83, 1984, pp. 507-519.
- PINTO, José Madureira, «Questões de metodologia», in *Cadernos de Ciências Sociais*, ano 1, n.º 2, Dezembro de 1984, pp. 113-140.
- PRIOT, Marie Thérèse Duflon, «L'Apparence Individuelle et la Représentation de la Réalité Humaine et des Classes Sociales», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXX, 1981.
- REMY, Jean, «La Dichotomie Privé/Public dans l'usage Courant: Fonction et Génèse», in *Recherches Sociologiques*, vol. iv, n.º 1, 1973.
- RIVIÈRE, Claude, «Pour une Approche des Rituels Séculiers», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- RODRIGUES, Adriano Duarte, «Uma sociologia da vida quotidiana», in *Economia e Sociologia*, n.º 31, Évora, 1981.
- SARABIA, Bernabé, «Histórias de Vida», in *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 29, Janeiro-Março de 1985, pp. 165-186.
- THOMAS, Louis-Vincent, «Mort et Vie Quotidienne», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
- VOYÉ, V., e REMY, J., «Distance Spatiale, Distance Sociale», in *Recherches Sociologiques*, vol. ix, 1978, 1.
- WALLIS, R., e BRUCE, S., «Accounting for Action: Defending the Common-Sense Heresy», in *Sociology*, vol. 17, n.º 1, 1983.
- WATIER, Patrick, «Les Nouvelles Images de la Vie: Le Présent», in *L'Homme et la Société*, n.ºs 59-62, Janeiro-Dezembro de 1981.
- WIAME, I. Bertaux, «Vie Quotidienne, Pratiques Féminines et Historicité», in *Revue Suisse de Sociologie*, 9, 1983, 1.
- ZEITLIN, Irving M., «La Sociologia de Erving Goffman», in *Papers, Revista de Sociologia*, 15, Barcelona, 1981, pp. 97-126.
- Autor não especificado, «Entretien avec Erving Goffman», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 54, Setembro de 1984, pp. 85-90.