



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS (FCS)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA (PPGS)

LIZA FRANCO BUSSE REIS DOS SANTOS

**Experiência e mudança:**  
exercícios para fazer sociologia de outra maneira

Goiânia  
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES**

**E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

**1. Identificação do material bibliográfico**

Dissertação     Tese

**2. Nome completo do autor**

LIZA FRANCO BUSSE REIS DOS SANTOS

**3. Título do trabalho**

Experiência e mudança: exercícios para fazer sociologia de outra maneira

**4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)**

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**

---

Documento assinado eletronicamente por **LIZA FRANCO BUSSE REIS DOS SANTOS, Discente**, em 28/03/2022, às 22:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---

Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Barbosa De Lima, Professor do Magistério Superior**, em 25/04/2022, às 16:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2786567** e o código CRC **460DB181**.

---

LIZA FRANCO BUSSE REIS DOS SANTOS

**Experiência e mudança:**  
exercícios para fazer sociologia de outra maneira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: Sociedade, Política e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Barbosa de Lima.

Goiânia  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santos, Liza Franco Busse Reis dos

Experiência e mudança [manuscrito] : exercícios para fazer sociologia de outra maneira / Liza Franco Busse Reis dos Santos. - 2022.

CCXXXI, 231 f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Barbosa de Lima.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2022.

Bibliografia.

1. Sociologia. 2. Experiência. 3. Ética. 4. Ensaio. 5. Gabriel Tarde. I. Lima, Ricardo Barbosa de, orient. II. Título.

CDU 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 4 da sessão de Defesa de Tese da LIZA FRANCO BUSSE REIS DOS SANTOS que confere o título de Doutora em **Sociologia**, na área de concentração em Sociedade, Política e Cultura.

Aos vinte e cinco de março de dois mil e vinte e dois, a partir das quatorze horas na sala virtual (<https://conferenciaweb.rnp.br/webconf/uab-ciar-ufg>) realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “Experiência e mudança: exercícios para fazer sociologia de outra maneira”. Os trabalhos foram instalados pelo orientador, Professor Doutor Ricardo Barbosa de Lima (PPGS/UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Derval Venâncio Ramos Júnior (PPGECT/UFNT) membro titular externo; Professor Doutor Gilvanildo Oliveira Avelino (DCSC/CCHLA/UFPB), membro titular externo; Professor Doutor Jordão Horta Nunes (PPGS/FCS/UFG), membro titular interno; Professora Doutora Joana D'Arc Fernandes Ferraz (PPGS/GSO/UFG), membra titular externa e Professora Doutora Marcela Corrêa Martins Amaral (PPGS/FCS/UFG), membra titular interna. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão reservada a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Ricardo Barbosa de Lima, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelas/os Membras/os da Banca Examinadora.

## TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Barbosa De Lima, Professor do Magistério Superior**, em 19/05/2022, às 11:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcela Corrêa Martins Amaral, Professora do Magistério Superior**, em 19/05/2022, às 19:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jordão Horta Nunes, Professor do Magistério Superior**, em 19/05/2022, às 22:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Mello De Almeida Neto, Diretor**, em 20/05/2022, às 08:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **JOANA DARC FERNANDES FERRAZ, Usuário Externo**, em 20/05/2022, às 09:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2918340** e o código CRC **C5883836**.

Referência: Processo nº 23070.005831/2022-63

SEI nº 2918340

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Ricardo Barbosa de Lima, pela abertura, conversas, franqueza, confiança e apoio. Com Ricardo, fiz a pesquisa que desejei.

Aos professores Jordão Horta Nunes e Nildo Avelino, pelas pontuações na ocasião da banca de qualificação e considerações e provocações na banca de defesa.

Às professoras Joana D´Arc Ferraz e Marcela Amaral, e ao professor Dernival Júnior, por acolheram o convite para a leitura desta pesquisa e por compartilharem, também comigo, seus olhares a respeito dela.

À professora Andréa Vettorassi.

À professora Telma Durães, pela presença carinhosa neste percurso e pelo incentivo.

À professora Eliane Gonçalves, pelo auxílio e interesse.

Ao Laboratório de Teorias e Práticas Feministas da UFRJ.

À Luiza, minha mãe, Rogério, meu pai, e Mayra, por todo o apoio e carinho.

À Célia e Regina, minhas avós, com amor. Ao avô Adolpho.

Aos amigos que estiveram perto: Ma, Jean, Thai, Diego, Camila, Mari, Lou, Maria, Pati, MÔ.

Ao querido Umberto.

À professora Santuza Cambraia Naves.

Ao Rubens.

À UFG por tudo.

À Letícia, secretária do PPGS.

Aos colegas de turma.

Ao Milton e seu papo firme.

Ao Filipe, sua presença cuidadosa, carinhosa, leitora e encorajadora.

À Rafa e ao Val, os gatos que estão, e aos que ficaram em Goiânia: Bota, Luis, Inácio, Mic.

À Ana Godoy, pela parceria nesta travessia/travessura de invenções. Com carinho e admiração.

Aos que (se) arriscam.

## RESUMO

**SANTOS**, Liza Franco Busse Reis dos. **Experiência e mudança**: exercícios para fazer sociologia de outra maneira. 231 p. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

Esta pesquisa é movida pela pergunta “Como fazer sociologia de outra maneira?” e inspirada na inseparabilidade entre pesquisa e vida, que afirma a experiência como aquilo que as associa, de modo que o pesquisador se torna artesão de si e a pesquisa uma construção artesanal e processual, tal como convida a pensar a metodologia do Artesanato Intelectual formulada por Charles Wright Mills. A afirmação da vida no pesquisar convoca a uma mirada ética para o fazer sociológico e, nesses termos, o ensaio, esta linguagem da experiência que põe em jogo o conduzir-se, tal como tratado pelo filósofo da educação Jorge Larrosa, está presente nestas páginas, assim como a ética do cuidado de si, estudada por Michel Foucault. A tese é composta por exercícios ensaísticos nos quais esses componentes são mobilizados, e, nesses termos, são tentativas de mudança, experimentações, que problematizam o método na condição de um caminho controlado para o pesquisar e produtor do movimento do pesquisador. Há algo de liberdade em pensar fora do caminho dado, e, neste sentido, esta pesquisa visita as *Considerações extemporâneas* de Friedrich Nietzsche e põe os temas do artesanato e do ensaio em relação ao *devoir*, tratado por Gilles Deleuze. O ensaio é, aqui, plataforma de subjetivação da pesquisadora e uma sombra da sociologia disciplinar lançada sobre a escrita em que ela foi forjada, notadamente no processo de educação formal para a pesquisa sociológica. Ir às sombras é escapar do caminho convencional do pesquisar e para isso a tese convoca o sociólogo Gabriel Tarde, contemporâneo de Émile Durkheim e adversário de sua sociologia, e reflexões sobre o ensaio. A aliança com as sombras importa na medida em que aquilo que está em questão é mudar, sair do que se passa, disto que está dado (e assegurado) para o pesquisador e para o pesquisar. Este movimento de mudança envolve, principalmente, a atenção à experiência, sempre singular, e afirmá-la é também multiplicar modos de pensar e fazer a pesquisa.

**Palavras-chaves:** Sociologia. Pesquisa. Experiência. Ética. Ensaio. Gabriel Tarde.

## ABSTRACT

**SANTOS**, Liza Franco Busse Reis dos. **Experience and change: exercises for doing sociology differently**. 231 p. Thesis (Doctorate in Sociology) - Postgraduate Programme in Sociology, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

This research is driven by the question "How to do sociology in a different way?" and inspired by the inseparability between research and life. This inseparability is affirmed by experience with which the researcher becomes a craftsman of himself and the research a handmade and procedural construction, as conceived by the methodology of Intellectual Craftsmanship formulated by Charles Wright Mills. The affirmation of life in research calls for an ethical look at sociological work and, in these terms, the essay, this language of experience that invites to a self-drive, as treated by the philosopher of education Jorge Larrosa, is present in these pages, as well as the ethics of self-care, studied by Michel Foucault. The thesis is composed of essayistic exercises in which these components are mobilized, and, in these terms, they are attempts at change, experimentations, that problematize the method in the condition of a controlled way for research and producer of the researcher's movement. There is something of freedom in thinking outside the given way, and, in this sense, this research visits Friedrich Nietzsche's *Extemporaneous Considerations* and places the themes of craftsmanship and the essay in relation to the *becoming*, treated by Gilles Deleuze. The essay is, here, a platform for the researcher's subjectivation and a shadow of disciplinary sociology cast over the writing in which the researcher was forged, notably in the process of formal education for sociological research. To go to the shadows is to escape the conventional way of research and for this the thesis calls upon the sociologist Gabriel Tarde, a contemporary of Émile Durkheim and an opponent of his sociology, and reflections on the essay. The alliance with shadows matters insofar as what is at issue is to change, to move out of what is going on, out of this which is given (and assured) to the researcher and to the research. This movement of change involves, above all, attention to experience, always singular, and to affirm it is also to multiply ways of thinking and doing research.

**Keywords:** Sociology. Research. Experience. Ethics. Essay. Gabriel Tarde.

O desejo ou a necessidade da conservação de si não é o verdadeiro âmago da natureza do ser, ele está subordinado ao desejo e a necessidade de desenvolvimento ou de complemento de si. Durar e mudar: a duração, o tempo, só existe por e para os acontecimentos;

*(Gabriel Tarde)*

Toda possibilidade tende a realizar-se, a caracterizar-se nitidamente: daí a irrupção de variações por cima e através de todos os temas vivos, físicos e sociais.

*(Gabriel Tarde)*

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	14
<b>INTRODUÇÃO</b>	17
<b>ANOTAÇÕES METODOLÓGICAS. OU, COMO MUDAR MODOS?</b>	21
<b>DIZERES DE EXPERIÊNCIA</b>	34
<b>Pesquisa e fórmula: o que há acima de tudo e de todos?</b>	35
<b>Pesquisa e acontecimento: o invasor</b>	39
<b>Pesquisa e vida: nada é para sempre</b>	43
<b>Pesquisa e história: Durkheim é machista! e outras considerações</b>	48
<b>CAOS</b>	53
<b>CONVERSA ENTRE VIAJANTES</b>	59
<b>ERA UMA APRESENTAÇÃO: OI, GABRIEL</b>	100
<b>CANSADA OU ESGOTADA?</b>	111
<b>INTENSIFICAR EXISTÊNCIAS</b>	115
<b>PREDAR A IDENTIDADE</b>	121
<b>MOVER FERRAMENTAS DE PESQUISA: ESCRITA E LEITURA</b>	129
<b>Escrita e sociologia: rumo ao ensaiar</b>	131
<b>Nietzsche: força e paixão (ensaio e esquecimento)</b>	132
<b>Vacilo com Tarde: o texto aperto da artesã-medieva</b>	135
<b>Mapear e a escrita ensaística</b>	138
<b>Certa beleza</b>	138
<b>Operacionalizar</b>	140
<b>Troca de ferramentas: uma nota de orientação</b>	143
<b>No olho do furacão</b>	146
<b>Ler os autores ou anjos caídos</b>	149
<b>CARTAS AOS AMIGOS</b>	160
<b>Para Pierre</b>	161
<b>Para Émile</b>	168
<b>Para Gabriel</b>	191
<b>CARTA AOS LEITORES</b>	220
<b>REFERÊNCIAS</b>	222



## APRESENTAÇÃO

Esta tese reúne exercícios de escrita e pensamento que estão às voltas com a questão “como fazer sociologia de outra maneira?”. Ela é este movimento de mudança, e os exercícios, suas variações, as quais por vezes intensificam a mudança e em outras a desintensificam. Os exercícios são tecidos na experiência, seja a de estudante de sociologia no ensino formal acadêmico, seja a gestada ao longo desta pesquisa. Pesquisa e vida estão, aqui, associadas, e este pesquisar é artesanal e processual, tal como sugere a metodologia do Artesanato Intelectual proposta por Charles Wright Mills. A atenção à experiência e o compromisso com ela, que envolve pensar e tomar decisões em relação ao que passa conosco e nos acontece, é a matéria da mudança.

Na passagem entre os exercícios, a leitora e o leitor poderão, por vezes, experimentar alguma instabilidade, ela diz dos humores do processo de mudança. Diz também da maneira como este processo ocorreu: os textos não foram escritos sequencialmente, mas de maneira esparsa e depois reunidos e sequenciados para compor este volume. A maior parte dos textos, inclusive, resulta do avizinhamo de fragmentos. Isso remonta a um fazer artesanal, atento ao modo como o pensamento da pesquisadora se movimentou ao longo destas páginas. Na medida em que pesquisa e vida estão juntas, não há porque atentar contra sua expressão no pensamento e buscar conformá-los a um movimento convencional, diga-se, linear, como é característico do progresso. Neste caminho, a leitora e o leitor poderão experimentar a suspensão do entendimento e a sensação de estar perdida/o, o que é antes um convite para perder-se (inspirado na fuga do controle exercido pelo método) e abertura para que criem seus modos singulares de percorrer o texto da pesquisa. A pesquisa, em seu conjunto, oferta elementos para que leitores exercitem a artesanaria do pensamento.

A ideia de exercícios que participa do título deste trabalho é inspirada na de ensaio, que é avessa ao definitivo e se refere à tentativa e à experimentação. Para fazer algo diferente daquilo que vinha fazendo na condição de aprendiz de pesquisadora na área de sociologia, experimento, inclusive, ensaiar. Parto deste ponto: experimentar é caminho para que novas experiências tenham lugar, também na pesquisa e de pesquisa. Nesta apresentação, experimento um modo de dizer esta tese. Ela convive com muitas ideias e talvez isto seja comum a teses, entretanto, porque aqui notadamente a forma do tratado não é a escolhida, há muitas maneiras de dizê-la e, por isso, opto por combinar algumas ideias.

Os três primeiros exercícios que apresento dizem mais diretamente do modo de fazer sociologia do qual quero me desfazer. *Anotações Metodológicas. Ou, como mudar modos?*

problematiza e adensa a questão presente no seu título, mobilizando temas relacionados à experiência, na esteira de Walter Benjamin, como a narrativa, a técnica, o silêncio, e temas estrangeiros a ela, como o da liberdade e o do controle. A escrita desse texto é também construída a partir de minha experiência nesse movimento de mudança e, neste sentido, toco em sensações que me atravessam, como o medo e a coragem. *Dizeres de experiência* é um movimento afirmativo, de diferenciação em relação à sociologia que vinha praticando, uma variação que intensifica a mudança; em se tratando de *Caos*, é uma sensação que nasce e tem lugar durante este processo de pesquisa, algo que me aconteceu e levou ao abandono do primeiro título que levava esta tese.

O exercício que se segue a estes três primeiros é *Conversa entre viajantes*, cujo título remonta à mudança, ao modo de uma viagem. Viajamos para verificar alguma coisa “que vem da alma, de um sonho ou de um pesadelo”, escreve Gilles Deleuze em Carta a Serge Daney (1992a, p. 100). No decorrer dessa conversa entre viajantes, trato de temas caros à escrita que produz esta pesquisa, em especial o ensaio. Volto-me, também, para algumas questões postas pelos viajantes que, em maior ou menor grau, atravessam os demais textos deste trabalho, mas faço isso porque me tocam em relação ao fazer sociológico e, em especial, ao fazer sociologia na universidade. No mais, esta conversa me auxilia a seguir, ela sugere direções e firma pontos importantes para a pesquisa, dentre eles a ética: uma bússola da qual lanço mão para a mudança.

*Era uma apresentação: Oi, Gabriel* é um texto modificado. Intervenho nele que, quando escrito pela primeira vez, foi pensado para ser a apresentação da tese, um esboço dela, já que a redação final é feita ao término do processo de trabalho. Esse texto traz temas caros ao material, temas que atravessam também outros exercícios, como ensaio, experiência, artesanato (tal como tratado por Charles Wright Mills), o cuidado de si (estudado por Michel Foucault) e introduz o sociólogo Gabriel Tarde nesta pesquisa sobre a mudança. Nele, afirmo, associando-me à filósofa e ensaísta Maria Zambrano (1994 apud RIVARA, 2001), que o movimento subverte o momento único, a clareza e a precisão. Ele produz a indistinção: o algoz da mente moderna e racionalista. No exercício seguinte – *Cansada ou esgotada?* –, retorno a algo que vinha pensando, questiono-me se estaria mesmo cansada de fazer sociologia como vinha fazendo, como afirmara outrora, ou se estaria esgotada. Ao fazer isso, volto ao que disse, porém sou deslocada: mudo a maneira de pensar. Importa dizer que no texto *O esgotado*, de Gilles Deleuze, deparei-me com o “ou” (inclusivo), da diferença, avesso à exclusões e caro a esta pesquisa, e, também, que este exercício é uma variação que intensifica a mudança.

Os três exercícios seguintes – *Intensificar existências*, *Predar a identidade* e *Mover as ferramentas de pesquisa: escrita e leitura* – colocam-se como exigências da mudança e, em particular, *Predar a identidade* traz para cena, mais uma vez, a temática da experiência, mas de maneira diferente: relacionada a ideias como são as de identidade (tal como pensada por Gabriel Tarde), brincadeira (na perspectiva de Walter Benjamin) e vida singular (nos termos de Gilles Deleuze). *Intensificar existências* é mobilizado pela pergunta “A pesquisadora existe?” e, aqui, o artesanato é pensado como meio de aumentar a potência de existir, e pela primeira vez um fragmento de filme é introduzido – filmes foram valiosos nesta pesquisa, com eles meu olhar treinado de socióloga descansava no contato com a vida que escapava aos limites do “social”. Em *Mover as ferramentas*, lanço o ensaio, esta sombra da sociologia disciplinar, na direção da escrita que vinha praticando na sociologia problematizando-a (e a mim), tendo o ensaio como horizonte e perspectiva. Ao abordar a ferramenta da leitura, lanço mão de dois textos: *No olho do furacão*, em que trato de um artigo que li sobre Émile Durkheim, e *Ler os autores ou anjos caídos*, um movimento que culmina em olhar nos olhos dos autores, um convite à experiência. Entre a escrita e a leitura, há uma passagem intitulada “Troca de ferramentas: uma nota de orientação”, em que o modo de pensar e mover do barroco aparece, outro tema presente em alguns dos exercícios que participam deste processo de pesquisa e que diz da maneira como ela se movimenta (e me movimento com ela).

Por fim, *Carta aos amigos*. Trata-se de uma troca de cartas com Pierre (Bourdieu), Émile (Durkheim) e Gabriel (Tarde), em que toco em construções teórico-metodológicas desses autores, e persisto na busca de outro modo de pensar. Desfaço velhas amizades e faço novas: mais uma variação que intensifica a mudança. Despeço-me desta experiência de pesquisa na *Carta aos leitores*, último texto deste volume.

Boa leitura!

## INTRODUÇÃO

Entre idas e vindas, estudo sociologia na academia há aproximadamente 10 anos. Esses anos de educação formal para a pesquisa social não foram contínuos, mas intercalados por uma vida de trabalho em ambiente não universitário, onde atuei como professora do Estado do Rio de Janeiro e consultora na área de políticas públicas para os direitos de crianças e adolescentes. Experimento, portanto, um processo de formação que molda um corpo de pesquisadora. Há tempos esse corpo reclama. Durante o mestrado, os reclamos eram esporádicos, diante deles era recrudescido o desejo de realizar a pesquisa que havia desenhado. De vencer o desafio que é fazer mestrado. O corpo de pesquisadora social produzido no ensino formal acadêmico foi então se avolumando, e os reclamos ficando mais constantes e barulhentos.

Minha relação com a sociologia – e isso é indissociável da maneira como ela foi a mim apresentada pelo ensino formal acadêmico e pelo modo de relação com a leitura que ele providenciou, além das leituras mesmas que ele seleciona – nunca foi exatamente lisa, os arranhões faziam-me dela deslocar. Ela era desconfortável. Esse desconforto era gerador de uma força centrífuga: quanto mais me jogava para dentro dela, mais era lançada para fora, para o contato com outros modos de conhecer, olhares outros sobre a vida e o entorno, diferentes modos de estar, todos esses mobilizados por áreas variadas do conhecimento.

A dúvida em relação à “vocação” sociológica, portanto, me acompanha, também porque ela, a dúvida, é algo que me instiga. Ela cria caminhos. É ponte com o fora que coloca o dentro em relação criando tensões antes inimagináveis e, também, passagens. Hoje, no doutorado na sociologia, essa dúvida está robusta no ponto de provocar reflexões desejosas de partilha. Ela ganha o texto público da tese na pergunta:

*Por que insistir ou deixar de insistir em um modo de fazer sociologia?*

Essa pergunta é a de um corpo cansado por um modo de fazer sociologia. Um corpo desconfortável no interior desse modo que perde energia ao dele não se mover. *Habitus*<sup>12</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre o *Habitus*: “[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas’ adquiridos numa prática anterior” (BOURDIEU, 2002, p. 261 apud WACQUANT, 2007, p. 66).

<sup>2</sup> O uso do apud em teses pode não ser bem recebido e, neste ponto, agradeço ao professor que fez esse questionamento e abriu para possibilidade de desnaturalizá-lo. Trato disso nas páginas 86 - 89, deste trabalho. A

adquirido durante o processo de formação para a pesquisa social que, como qualquer *habitus*, tende a se reproduzir, reproduzindo as relações no campo<sup>3</sup>. O estudo de Pierre Bourdieu, do modelo teórico-prático por ele construído, que tem no *habitus* e no campo seus componentes chaves, me acompanha há alguns anos e auxilia na aproximação da resposta à pergunta colocada.

Para Bourdieu, o *habitus* tende à reprodução e entendo que há maneiras de tratar dessa tendência no seu pensamento. A que trago aqui são duas: a primeira parte do entendimento de que os dominantes querem assim permanecer dominando, e, nesse sentido, mobilizam estratégias para garantir a manutenção dessa relação de força. Essas estratégias, entretanto, não estão no nível da total consciência do agente bourdieusiano, isso porque o *habitus*, elemento *sine qua non* quando o que está em jogo é a prática do agente, é infraconsciente. E aqui está a segunda maneira que encontrei de tratar dessa tendência à reprodução do *habitus*: o fato dele ser infraconsciente, o

[...] “princípio não escolhido de todas as escolhas” guiando ações que assumem o caráter sistemático de estratégias mesmo que não sejam o resultado de intenção estratégica e sejam objetivamente “orquestradas sem serem produto da atividade orquestrada de um maestro” (Bourdieu, 1990, p. 256). (WACQUANT, 2007, p. 67-68).

Apesar da tendência do *habitus* à reprodução, ele pode “falhar e ter momentos críticos de perplexidade e discrepância” (BOURDIEU, 1990, p. 62-63 apud WACQUANT, 2007, p. 69). Isso ocorre quando o *habitus* se torna “incapaz de gerar práticas conforme ao meio” (WACQUANT, 2007, p. 69). Nesse sentido, a pergunta então lançada sobre o porquê de insistir ou deixar de insistir em um modo de fazer sociologia já parece ser ela mesma anúncio dessa falha, uma vez que ela só se torna possível quando as “condições de produção do *habitus* deixam de ser idênticas ou homólogas às suas condições de funcionamento”. Essa

---

desnaturalização do apud – e não só dele, por exemplo, de citações, e outros - importa quando afirmamos que uma tese não é um espaço neutro, quando interrogamos as maneiras que exercitamos a pesquisa. Ao fazermos isso nos propomos a fortalecer a singularidade da pesquisa, a investir na criação de um modo singular de nos mover nela e de movê-la, o que passa pelo questionamento dos códigos orientadores do pesquisar. Ainda sobre o uso do apud, neste texto, vale dizer que Loic Wacquant é pesquisador de vasto conhecimento da obra de Pierre Bourdieu, tendo publicado com ele *Um convite à Sociologia Reflexiva* (2005). Com isso quero dizer que se trata de autor cujo uso do apud é certamente cuidadoso e cujo pensamento em torno da teoria social de Pierre Bourdieu está na mesma esteira, não apenas porque publicou com Bourdieu, mas sobretudo porque tem pesquisas em afinidade com a teoria bourdieusiana, como é o caso de *Corpo e Alma – Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe* (2002).

<sup>3</sup> Sobre a relação entre *habitus* e campo: “[...] o *habitus* não é um mecanismo auto-suficiente para a geração da ação: opera como uma mola que necessita de um gatilho externo; não pode, portanto, ser considerado isoladamente dos mundos sociais particulares, ou ‘campos’, no interior dos quais evolui” (WACQUANT, 2007, p. 69).

pergunta deixa ver, na medida em que desnaturaliza, “o modelo da relação quase-circular da quase-perfeita reprodução.” (BOURDIEU, 1990, p. 62-63 apud WACQUANT, 2007, p. 69).

Ela foi feita, como dito, por um corpo cansado. Mas o que é um corpo cansado? É um corpo que experimenta certo desencaixe entre o *habitus* e o campo, ou, se preferirmos, o meio, e nesse desencaixe perde energia. Perde energia porque luta contra a falha do *habitus*, insiste em ser o que já não é mais, insiste na manutenção de relações e de modos de agir que já não mais o energizam. Mas acusa o cansaço e, portanto, suspeita das insistências e das reproduções dos modos, percebendo-se como um corpo conservador que já não tem o que conservar. E por que faz isso? Porque ainda não está livre da força da reprodução, apesar de ter certa consciência dela<sup>4</sup>.

Dito isso, mais vale levar a sério essa “certa consciência” e mudar os ares do que insistir em um modo de fazer sociologia que se quer reproduzível, de fazer pesquisa na sociologia. Pois investir nele é também investir na perda de energia corporal, o que levará à exaustão. Portanto, mais vale utilizar a energia pouco presente no corpo cansado para se deslocar.

---

<sup>4</sup> Uma frase de Pérsio, contada por Montaigne, é uma boa imagem desta condição de “ainda não estar livre”, desta dificuldade de finalizar a reprodução, mesmo quando um outro horizonte já é avistado: “Rompi meus laços, dirás, como com um longo esforço o cão arrancou o nó que o amarra, e no entanto, enquanto foge, ele arrasta pelo pescoço um longo pedaço da corrente (PERSIO apud MONTAIGNE, 2010, p. 166).



## ANOTAÇÕES METODOLÓGICAS. OU, COMO MUDAR MODOS?

Em que medida dizer do cansaço se torna narrá-lo? Narrar é a “faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1987a, p. 198) e se este dizer é exercido e recebido com este propósito, ele pode se tornar narrativo ou ter nele algo da narração. Dito isso, fico pensando sobre as experiências que intercambiamos na sociologia e sobre silenciamentos, o que escondemos de outros e, às vezes, de nós mesmos, isso que tira nossa energia e nos cansa; sobre os interditos que concernem ao fazer sociológico e naquilo que ele quer dito.

### *Dar voz aos silêncios*

Deixar de lado um modo de fazer sociologia e tatear outro passa, aqui, por dar voz aos silêncios, por exercer o dizer em relação aos não-ditos. Torná-lo intercambiável. Passa por fazer dele, em parte, narrativa. O pesquisador que diz do cansaço com a sociologia se aproxima do narrador na medida em que ele escreve os silêncios, não os guarda para si, não faz deles assunto privado, ao contrário, os oferta ao leitor<sup>5</sup>. *De escrita em escrita, ele conta ao leitor o que sente, o que passa com ele, narra a experiência de pesquisar*. Ao fazer isso, ele rompe hierarquias que participam do pesquisar, informam como fazê-lo, o dever ser da pesquisa. Hierarquias são produtoras de obediência e, por conseguinte, de não ditos, de silêncios, e o respeito a elas contribui para a conservação de modos de ser pesquisador e fazer pesquisa.

### *Ditos e interditos*

O filósofo Michel Foucault diz algo que interessa quando o assunto é ditos e interditos, quando o assunto é silêncio: “[...] conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2014, p. 9). Com Foucault, as interdições que participam do discurso são reveladoras de sua ligação com o desejo e com o poder, o discurso não é só o que oculta ou manifesta o desejo, tampouco aquilo que “traduz

---

<sup>5</sup> Ao escrever “leitor” me refiro a mulheres, homens e a todes que estão lendo esta pesquisa.

lutas ou sistemas de dominação”, ele é “objeto de desejo” e “aquilo pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2014, p. 10).

### *Hierarquia e silêncio*

Lutar para dar nome aos silêncios, para pôr abaixo a coxia do pesquisar e do pesquisador é, necessariamente, lutar contra experiências que nos silenciam. Benjamin as chama desmoralizadas. Algumas, citadas por ele, no texto *O Narrador* (1987a), escrito entre guerras, em 1936, são a guerra de trincheira (de onde soldados voltavam mudos), a experiência ética pelos governantes e a do corpo pelo que chama de guerra material. Algo desta experiência desmoralizada está presente na experiência acadêmica, na medida em que ela opera hierarquias que tendem a criar silêncios no pesquisador, não ditos da pesquisa.

### *Dizer técnico, silêncio e narrativa*

Esses silêncios são também produzidos pela associação do pesquisar às técnicas, elas são o modo dado de fazer, o que do caminho do pesquisar está pronto, isso que diz dele antes mesmo do pesquisador dizê-lo. O dizer técnico, na condição de uma autoridade do pesquisar que antecede o dizer do pesquisador, é empecilho a esta “forma artesanal de comunicação” chamada narrativa, que “não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele” (BENJAMIN, 1987a, p. 205)<sup>6</sup>.

O dizer técnico parece afim com uma maneira de conceber o conhecimento que, seguindo a sugestão do ensaísta e filósofo da educação Jorge Larrosa, está em voga na atualidade. Ela é a que vincula o conhecimento à ciência e à tecnologia, algo que está fora de nós, pesquisadores, e é passível de apropriação e utilização (LARROSA, 2002). Na medida em que o conhecimento nos é exterior, e não nasce, portanto, da vida de cada um, ele se constitui como uma autoridade. Nessa condição, ele é também coercitivo, se apropria do pesquisador e o utiliza.

---

<sup>6</sup> Sobre isso, interessa a aproximação feita por Benjamin no ensaio *Experiência e Pobreza* (1987b), escrito em 1933, entre a pobreza (ou subtração) da experiência e o desenvolvimento técnico.

*Dizer técnico, ouvinte e narrativa*

O dizer técnico possui afinidade com a informação, tal como percebida por Walter Benjamin: ela “aspira a uma verificação imediata” e os fatos descritos são acompanhados de explicação (BENJAMIN, 1987a, p. 203). O pesquisador que informa, ocupado em tudo explicar, deixa pouco espaço para o ouvinte. Na narrativa, ao contrário, o espaço do ouvinte é ampliado. Ele é também pesquisador-narrador. Isso porque ela evita explicações, o que faz com que o ouvinte “seja livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação.” (BENJAMIN, 1987a, p. 203). Esse espaço amplo para o ouvinte assegura sua apropriação da história narrada e, também, a continuidade da história. A narrativa não se impõe ao ouvinte, à maneira de uma autoridade, se faz com ele, é ele quem a fia com sua experiência, ao entrar em contato com a história.

*Saber de experiência e o silêncio*

Um efeito da autoridade é nos destituir de experiência. De um saber de experiência. Com Larrosa, ele é adquirido “no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece.” (LARROSA, 2002, p. 26-27). O que esse saber põe em questão não é a “verdade do que são as coisas”, mas o “sentido” ou o “sem-sentido do que nos acontece” (LARROSA, 2002, p. 27). O “sem-sentido” pode se expressar em silêncios. Desfazer silêncios envolve dar sentido ao que nos acontece, encontrar palavras para dizer dos silêncios (outros nomes para o cansaço corporal). Esse exercício leva ao encontro da constituição de um saber de experiência; com ele, é possível mudar modos, conduzir-se e também a pesquisa de maneira singular.

*Saber de experiência e sociologia*

No fazer sociológico, o exercício do saber de experiência não me parece comum. Em outros termos, não me parece comum a busca por contar histórias, ali onde supostamente não há histórias para contar. Há silêncios consentidos pelo fazer sociológico mediante seu forte engajamento nos caminhos que levam à “verdade do que são as coisas” (LARROSA, 2002, p. 27). Por isso, uma sensação de exposição pouco experimentada pode nascer quando, ao fazer

sociologia, buscamos dar sentido ao que nos acontece por meio da transformação de silêncios em histórias a serem contadas. Também, a de risco.

### *Exposição e risco*

Sobre essas sensações, Larrosa nota que elas constituem o sujeito da experiência. Ele é um sujeito que se *expõe*, que atravessa “um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade” (LARROSA, 2002, p. 25). Para a experiência, o que importa não é “a posição (nossa maneira de pormos)”, a “o-posição (nossa maneira de opormos)”, a “imposição’ (nossa maneira de impormos)” ou a “proposição’ (nossa maneira de propormos)”, a ela interessa a vulnerabilidade, nossa maneira de “ex-pormos” (LARROSA, 2002 p. 25). E a exposição pode vir acompanhada do medo.

### *Coragem*

Dizer deste modo de fazer sociologia do qual quero me distanciar, em outros termos, torná-lo visível, envolve certa coragem. A necessária para se desfazer de um fazer sociológico e se expor ao desconhecido, para abandonar um modo de ser pesquisadora e tatear outro. A coragem que este dizer mobiliza é a que o filósofo Michel Foucault, remontando aos gregos antigos, chamou de a coragem de dizer a verdade: *parresía*. Nela, a verdade supõe a coerência entre pensamento, palavra e ação, e esta coragem conduz a um conhecimento verdadeiro: aquele que transforma a própria vida (FOUCAULT, 2010).

O exercício da *parresía* pode ser bastante desafiador, uma vez que expõe e tensiona um estado de coisas, uma ordem estabelecida, feita também corpo, o que leva ao encontro de sensações difíceis de lidar que concernem à fragilidade da vida daquele corpo ao presentir a presença de um corpo estranho. Por isso, o exercício da *parresía* solicita estímulo para que persista. Encontrei-o na leitura da publicação *Irmã Outsider*, da escritora e ativista Audre Lorde.

Ao tomar uma obrigatória e fundamental consciência da minha mortalidade, e do que eu desejava e queria para a minha vida, por mais curta que ela pudesse ser, prioridades e omissões ganharam relevância sob uma luz impiedosa, e o que mais me trouxe arrependimento foram os meus silêncios. Do que é que eu tinha medo? Eu temia que questionar ou me manifestar de acordo com as minhas crenças resultasse em dor ou morte. Mas todas somos feridas de tantas maneiras, o tempo todo, e a dor ou se modifica ou passa. A morte, por outro lado, é o silêncio definitivo. E ela pode estar se aproximando rapidamente, agora, sem considerar se eu falei tudo o que

precisava, ou se me traía em pequenos silêncios enquanto planejava falar um dia, ou enquanto esperava pelas palavras de outra pessoa. E comecei a reconhecer dentro de mim um poder cuja fonte é a compreensão de que, por mais desejável que seja não ter medo, aprender a vê-lo de maneira objetiva me deu uma força enorme. Eu ia morrer, mais cedo ou mais tarde, tendo ou não me manifestado. Meus silêncios não me protegeram. Seu silêncio não vai proteger você. (LORDE, 2019, p. 52).

Não vai mesmo. O silêncio que protege é aquele que conserva a ordem dominante, feita de homem para homem. Isso porque quem fala se expõe, enquanto aquele que silencia não se arrisca, não arrisca a ordem. Esse que não se arrisca remonta à figura do polemista, tal como tratada por Foucault: alguém que “prossegue investido dos privilégios que detém antecipadamente, e que nunca aceita recolocar em questão” (FOUCAULT, 2004c, p. 225). Ah, se ele tivesse coragem! A experiência formal do conhecer, esta que tem lugar na escola e na universidade, não seria individualista e competitiva, seria diferente.

*Modo sem fim*

Este modo de fazer sociologia do qual quero me desfazer não termina. Ele não é, como desejou e prescreveu Émile Durkheim aos sociólogos, um grupo “de fatos nitidamente circunscritos, que possam, de certo modo, ser apontados com o dedo, dos quais se possa dizer onde começam e onde terminam.” (DURKHEIM, 2000, p. 3). Ele é descontinuado na medida em que é dito. A descoberta deste modo pode ser constante, a depender do engajamento do pesquisador em ajudar seu corpo incomodado a encontrar as palavras. Esta descoberta não finda porque há sempre a possibilidade de o corpo falhar. Disso se passar muitas vezes.

Mais, interessa que a descoberta deste modo não finde, em outros termos, que a falha não seja inibida e que a possibilidade de uma experiência problemática do pensamento não seja constrangida, ao contrário, interessa que ela possa acontecer. Neste sentido e, ainda, interessa que a escuta e expressão deste corpo que falha, que põe o pensamento como problema, se torne caminho de acesso a um modo de fazer sociologia, que se constitua, portanto, como possibilidade metodológica para conhecê-lo.

*Um devaneio metodológico*

Penso também em um modo dominante de fazer sociologia. Qual seria ele? Descobri-lo com o dizer aliançado com o corpo pode ser um caminho diferente. Nesse sentido, a descoberta deste modo dominante seria dada pelos dizeres de pesquisadores que

experimentam a falha na reprodução do *habitus*. E esta descoberta não finda, para que a possibilidade do falhar não finde, para que sempre tenha lugar e possa acontecer.

### *Passagem*

Se falo abertamente do processo de pesquisa que vivencio e se assumo o caminho de pesquisa como meu, ainda sim este trabalho interessará a outros? Será útil? A persistência dessas dúvidas me faz querer buscar no mundo este modo de fazer sociologia do qual eu quero me desvencilhar. Sinto, porém, que devo desviar dessas questões que me assombram.

Peter Pál Pelbart me ajuda a confiar no que sinto e a fazer o desvio das questões: “Nenhuma dessas experimentações deve ser vista como individual, solitária, embora possa tomar essa forma no plano da biografia, pois cada uma delas é também um agenciamento coletivo de enunciação.” (PELBART, 2019, p. 26). Também, Ailton Krenak:

[...] a vida não tem utilidade nenhuma. Isso é uma besteira. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade para ela, mas isso é uma besteira. A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária. Uma biografia: alguém nasceu, fez isso, fez aquilo, cresceu, fundou uma cidade, inventou o fordismo, fez a revolução, fez um foguete, foi para o espaço [...] Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando a sobrevivência. (KRENAK, 2020, p. 108-109).

Essas questões ocupadas com o interesse de outros a respeito de uma experiência e sua utilidade para o mundo são perigosas. Digo isso porque mobilizam uma exterioridade (o outro, o mundo) como critério para a legitimação de exercícios, como são falar abertamente do processo de pesquisa e assumir o caminho de pesquisa como meu. Caso fosse o critério relativo ao exercitar-se, ao que nele há da sensação de estar vivo, as questões seriam outras. Por exemplo: neste exercício elevo-me “à altura de uma potência desconhecida” (PELBART, 2019, p. 25)? Quando, nele, isso ocorre? E, quando ocorre, o que passa?

Há algo mais a respeito deste querer buscar no mundo este modo de fazer sociologia do qual quero me distanciar. Primeiro: se ele está no mundo, pronto no dizer de outros, é mais fácil criar dele distância, pois posso vê-lo, ele está disponível e nítido para a visão. E não tenho o trabalho que envolve criar um modo próprio para fazer isso. Segundo: este movimento reduz a ansiedade por conhecer este modo, justamente porque posso identificá-lo na paisagem exterior. Ainda sim (talvez por teimosia, ansiedade e curiosidade) quero

encontrar no mundo este modo de fazer sociologia do qual quero também distância. Talvez esta vontade esteja relacionada a uma passagem de Paul Valéry presente no ensaio de Walter Benjamin, *O Narrador*: “O homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado.” (BENJAMIN, 1987a, p. 206) Mas se encontro este modo no mundo, encontro apenas uma parte, o que dele está pronto, aquilo que não está pronto são os dizeres do corpo cansado.

*Drive Thru  
ou pronta-entrega de um modo*

Este modo pronto pinçado no mundo é a pesquisa tornada experimento. O filósofo Giorgio Agamben conta que o “experimento” efetua “a comprovação científica da experiência [...] permitindo traduzir as impressões sensíveis na exatidão de determinações quantitativas e, assim, prever impressões futuras.” (AGAMBEN, 2005, p. 26). A ciência moderna desconfia da experiência e controla-a com o experimento. Ele é o caminho para conhecer que ela criou, seu método.

Uma distinção feita por Leibniz entre verdade de fato e verdade de razão serve a esta desconfiança da experiência. A primeira é fundada na experiência, diz-se do que será a partir do que vem sendo percebido, por exemplo, é esperado que o sol nasça amanhã. A segunda é a do astrônomo, ele julga com a razão. Sobre essa, Agamben pontua que “Do olhar lançado ao *perspicillum* (luneta) de Galileu, não saíram segurança e confiança na experiência, mas a dúvida de Descartes e sua célebre hipótese de um demônio cuja única função é a de enganar os nossos sentidos” (AGAMBEN, 2005, p. 25-26).

Não é à toa que encontro, no mundo, este produto chamado experimento. Assim o chamo porque ele foi por outros fabricado e está disponível para uso. Ele está distante do exercício de encontrar outros nomes para o cansaço, dizendo-o ao meu modo. Mas, por hora, o experimento é a maneira mais rápida de me aproximar do cansaço, é um dizer sobre o cansaço que foi a mim entregue de bandeja, por outros. Mas há algo nele que, acredito, possa ter pontos de contato com os dizeres por vir a respeito do cansaço que dão vida a este modo, do qual quero me distanciar. Intuo que estes pontos de contato são o controle do pesquisar (e do pesquisador) e a desconfiança em relação aos sentidos. Trata-se de algo exterior ao pesquisador e que a ele se impõe, se apresentando como um caminho já construído para o pesquisar, que reduz a liberdade que esta atividade pode envolver, o que ela pode ser.

*Liberdade*

E o que é, afinal, a liberdade? Entendo-a a ruptura da “causalidade do provável” (BOURDIEU, 2001, p. 283). Com Pierre Bourdieu, ela favorece o ajustamento das esperanças às oportunidades, o que faz dela um fator significativo de conservação da ordem social (BOURDIEU, 2001, p. 283). Em se tratando do pesquisar, as oportunidades são os caminhos já construídos, dados, para o pesquisador caminhar, e, na medida em que ajustamos nossas esperanças a elas, nossa liberdade é reduzida.

Quando o pesquisador segue um caminho desenhado *a priori*, ele reduz seu campo de tomada de decisões, e o pesquisar se torna atitude cujos riscos são controlados. Em outros termos, os riscos são conhecidos e esperados, e mesmo que possam surpreender, isso não é a regra, pois o pesquisador está dentro de um desenho predeterminado para o pesquisar. A ruptura com este ajustamento amplia o campo de tomada de decisões do pesquisador, ou, o que seria o mesmo, amplia o campo do pesquisar. E essa ampliação concerne à liberdade.

*Ponderação*

Há caminhos (métodos) mais controladores e outros menos. Os que expõem mais o pesquisador a riscos e outros mais protetivos. Aqueles que solicitam mais autonomia e criação do pesquisador e os que pedem mais obediência e reprodução. Este, associado ao fazer científico moderno, que transforma a experiência da pesquisa em experimento, é exemplar quando o que está em jogo é o controle envolvendo o pesquisar. Sua luta é contra o acaso (AGAMBEN, 2005), esta centelha do caos, cuja força é a de suspender qualquer determinação e finalidade (GONZÁLEZ, 2002, p. 43).

*Risco II*

Um risco que acompanha a liberdade envolvendo o pesquisar, é de o pesquisador perder-se, o que era reduzido quando ele seguia o método, na condição de um caminho já iluminado para o pesquisar. Na pesquisa, o método opera como uma espécie de aparador da visão do pesquisador. Na medida em que não há um caminho dado e o pesquisador é quem o

fará, isso pode ser a perdição dele. A perdição, em sua radicalidade, é o caos. Pego emprestado a definição de Gilles Deleuze:

Define-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência. É uma velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento. (DELEUZE, 1992b, p.153).

É no contato com o caos que criamos, sem ele a reprodução se impõe. Ele pode gerar temor naquele que o experimenta, pois leva-o a se deslocar de si, é desestabilizador de um estado de coisas conhecido. Em mim, o contato com o caos, gerou temor.

#### *Tomada de decisão*

Quando tememos o caos é comum traçarmos aonde vamos e com quem vamos de antemão. Se ao longo do caminho nos desfazemos de uma ou outra companhia (porque a fidelidade pode ser um fardo), nunca abandonamos de todo o caminho previamente desenhado, o ajustamos. Ele é a paisagem na qual nos movemos, e as instabilidades podem ser estabilizadas. Em contrapartida, quando o caminho não é desenhado *a priori*, mas feito durante o caminhar, a tomada de decisões é o que pode lançar o pesquisador para fora do caos e isso importa para que alguma consistência seja conquistada. A primeira decisão, é a de agarrar-se em qualquer possível, pois não há folêgo para escolher. Ao fazê-lo, o pesquisador tem uma prancha para sair desta maré turbulenta em que nada pode ser, avessa a qualquer territorialização.

Retomado o fôlego, o pesquisador passa a se perguntar e a precisar responder a si mesmo, por que escolher uma, entre tantas outras possibilidades, e faz isso de modo que possa afirmar uma entre tantas outras. A liberdade, para além de envolver a ampliação do campo de tomada de decisão, envolve também a atitude de tomada de decisões por parte do pesquisador. Seu caminhar é feito com as decisões que toma.

*Caminhos da liberdade: Ensaio e Artesanato*

Quero dizer algo mais a respeito da liberdade no pesquisar, para além de que ela é a ruptura da “causalidade do provável” (BOURDIEU, 2001, p. 283) e que a ela concerne a ampliação do campo de tomada de decisões do pesquisador. E esse algo a ser dito a respeito dela é mobilizado pelo Ensaio e pelo Artesanato Intelectual (MILLS, 2009).

Para isso, sigo, ainda, com Pierre Bourdieu.

Encontram-se praticamente extintos os universos nos quais a coincidência quase perfeita, entre tendências objetivas e expectativas, converte a experiência do mundo num encadeamento contínuo de antecipações confirmadas. A falta de futuro, até agora reservada aos "danados da terra", é uma experiência cada vez mais difundida, senão modal. Todavia, também existe a autonomia relativa da ordem simbólica a qual, em quaisquer circunstâncias e, sobretudo, nos períodos de desajuste entre esperanças e oportunidades, pode deixar certa margem de liberdade a uma ação política desejosa de reabrir o espaço dos possíveis. (BOURDIEU, 2001, p. 286).

Nesta passagem, interesse-me pela generalização da ruptura do “círculo das esperanças e oportunidades” e pela reabertura do “espaço dos possíveis”. Esta reabertura, em outros termos, a presença dos possíveis, é também o que entendo por liberdade. Isso passa por um movimento de fuga do conjunto de condições dadas, às quais Bourdieu chama oportunidades ou tendências objetivas, e o filósofo Gilles Deleuze chama História, por mais recentes que sejam essas condições (DELEUZE, 1992a).

Penso nas condições dadas para o pesquisar, nos métodos e técnicas disponíveis que lançamos sobre a vida, com os quais forjamos o dizer sociológico a respeito dela, nos produzimos sociólogos e produzimos a vida social. Talvez a função maior dessas condições dadas para o pesquisar, seja a de fortalecimento da identidade do campo disciplinar. No escrito *O campo científico*, Pierre Bourdieu dá elementos para que o fortalecimento identitário seja pensado como um propósito dos “dominantes”. Isso porque são eles que se dedicam a “estratégias de conservação, visando assegurar a perpetuação da ordem científica estabelecida com a qual compactuam”, desencorajando posturas heréticas, mais comumente advindas de novatos no campo científico (BOURDIEU, 1983, p. 137).

A relação entre desencorajamento de posturas heréticas e fortalecimento da identidade do campo disciplinar remonta ao artigo de nome *Feudalismo Acadêmico*, de Nildo Avelino. Ao tratar do mito produzido pela Renascença, que torna sombria a Idade Média, porque destituída de razão e assentada na superstição, o autor faz a pergunta que talvez seja também a

do leitor: “Por que colocar lado a lado a ‘sanha’ feudal, as ‘trevas’ do feudalismo, e o ‘brilho’ acadêmico?” (AVELINO, 2013, p. 14). E se movimenta de modo a “penetrar nas trevas da Idade Média para procurar saber qual valor heurístico pode ter a noção de feudalismo numa discussão sobre a universidade” (AVELINO, 2013, p. 14). Avelino pontua que a universidade nasce no período medieval, em um mundo organizado pelo princípio da vassalagem. Este princípio se caracteriza pela relação contratual “livre” entre servo e senhor, portanto pela obediência voluntária, movida por um “sentimento de dever organizado sob a forma de relações de fidelidade que são estritamente subjetivas e pessoais” (AVELINO, 2013, p. 15). Ele se perpetua, na universidade nascente, na relação entre mestres (*magister*) e alunos (*scholasticus*).

A obediência voluntária (ou consentida), que envolve a convicção daquele que a exerce, remonta às “estratégias de sucessão” operadas por “novatos”, apontadas por Pierre Bourdieu, no seu modo de ver o campo científico. Essas estratégias são “próprias para lhes assegurar, ao término de uma carreira previsível, os lucros prometidos aos que realizam o ideal oficial da excelência científica pelo preço de inovações circunscritas aos limites autorizados” (BOURDIEU, 1983, p. 138). Esses limites dão contorno identitário ao campo científico. Ao tratar da fidelidade na vassalagem, Avelino (2013) lança mão do filósofo Frédéric Gros, para quem ela envolve uma moral da responsabilidade, tal como pensada por Nietzsche, que torna o ser humano confiável porque capaz de fazer promessas: elas condicionam o futuro, são avessas ao acaso e ao imprevisível. O “novato”, fiel ao “dominante”, promete dar continuidade ao estado de coisas do campo científico, respeitar seus limites autorizados e perpetuar o que aprendeu. Em troca, o sucederá e guardará o campo científico. Ele pratica

[...] a invenção segundo uma arte de inventar já inventada, que, resolvendo os problemas suscetíveis de serem colocados nos limites da problemática estabelecida pela aplicação de métodos garantidos (ou trabalhando para salvaguardar os princípios contra as contestações heréticas), *tende a fazer esquecer que ela só resolve os problemas que pode colocar ou só coloca os problemas que pode resolver.* (BOURDIEU, 1983, p. 139, grifo meu).

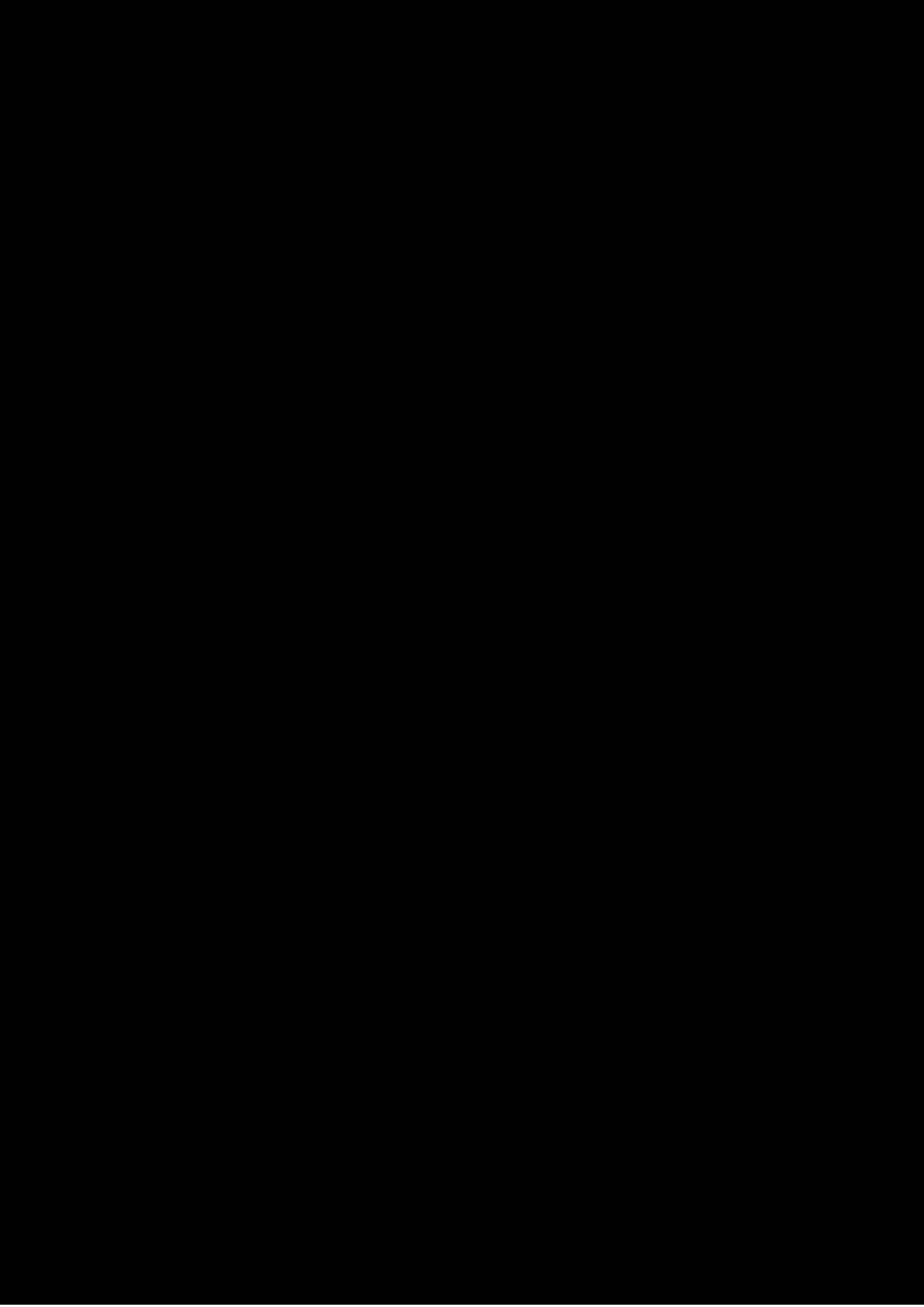
Em contrapartida, há os indigestos a serem fiéis soldados do campo, desejosos de romper o contrato de troca que organiza as relações de vassalagem. Estes são movidos por “estratégias de subversão” em detrimento de “estratégias de conservação” (BOURDIEU, 1983, p. 139). Tensionam as condições dadas para o pesquisar, os limites, problemáticas e métodos garantidos. Exercitam a invenção segundo uma arte de inventar não inventada.

Buscam criar algo novo, um corpo outro de pesquisador. E como chegam a isso? Instalando-se no acontecimento como num *devenir*. O *devenir* é o escape da parte do acontecimento que, efetuada, tornou-se História. Ele é o caminhar no desconhecido, a criação de algo novo (DELEUZE, 1992a, p. 211). Para Gilles Deleuze, “ele é exatamente isso que Nietzsche chama de o Intempestivo” (DELEUZE, 1992a, p. 211)

Fazer da pesquisa um *devenir* é, necessariamente, subverter a ordem do pesquisar. Desfazer-se, portanto, da fidelidade, da promessa e da responsabilidade que a asseguram. *Devenir* é fugir de cristalizações desfazendo-as, tal como são problemáticas convencionadas, limites e métodos garantidos e garantidores da ordem do pesquisar. Estes são História e, ela é avessa à experimentação, por isso o ensaio está distante dela: ele move a matéria da experiência, experimenta o sentir, ao invés de condicioná-lo. Quanto ao artesanato intelectual, de Wright Mills (2009), ao afirmar cada pesquisador artesão de si, ele também se distancia da História, este dado que conforma o pesquisar.

A pesquisa como *devenir* não segue modelo, nos arrasta por caminhos desconhecidos: é processo. Nesses termos, é um pesquisar minoritário, pois quem segue modelo, e está em conformidade com ele, é a maioria. A propósito, são essas as definições de maioria e minoria, nos termos de Gilles Deleuze (1992a). A ideia de processo remonta ao verso do poeta Antônio Machado, que o ensaísta Jorge Larrosa afirma justamente para dizer do ensaio: “Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao caminhar” (LARROSA, 2003, p. 112). O Artesanato Intelectual também desconhece o caminho prévio, isso faz com que seja processual: caminho aberto e construção artesanal.

O *devenir*, sempre minoritário, que nos faz desconhecer, é o que ensaia e o que pratica o artesanato. Eles são fuga (DELEUZE, 1992a) da História, do efetivado, e nisto reside sua liberdade: a de criar, dar vida ao novo. Não é por acaso que o ensaio é a linguagem da crítica (ADORNO, 2012), e o artesanato, da construção cuidadosa e persistente a partir do pequeno, que a História não vê. Dar vida ao novo, ainda, é não se desfazer da experiência e, neste sentido, ambos modos de pesquisar são cúmplices daqueles que pesquisam, não os retiram da pesquisa, mas a afirma na vida do ensaísta e do artesão. É Deleuze quem diz que o *devenir* revolucionário está nas pessoas, só ele pode “responder ao intolerável” (DELEUZE, 1992a, p. 211). O ensaísta e o artesão o fazem, e a ele respondem com liberdade.



## DIZERES DE EXPERIÊNCIA

Se a pesquisa parte do que parece problemático da perspectiva das experiências de mulheres, a consequência é que a pesquisa tende a se desenhar a favor das mulheres [...]. Em outras palavras, os objetivos de uma investigação desta natureza são oferecer às mulheres explicações dos fenômenos sociais que elas querem e precisam, e não dar respostas aos problemas colocados pelos departamentos de bem-estar social, produtores, anunciantes, psiquiatras, estabelecimentos de saúde ou sistema judicial.<sup>7</sup>

(Sandra Harding, 1987, p. 8)

*Dizeres de experiência* são escritas da minha experiência com a sociologia. Elas são textos críticos que partilho com o leitor. Hoje, não espero que haja acordo ou consenso em torno dessas escritas, outrora os esperei. Aprendi com um filósofo da educação, de nome Jorge Larrosa (2002), que quem deseja acordo ou consenso é o experimento: a verdade científica não é outra coisa senão um acordo ou consenso, mesmo que provisório, e as metodologias de pesquisa que a disciplina acolhe não são diferentes disso. Nestas escritas, ensaio, e com isso quero dizer que elas põem em jogo a existência, uma vida concreta, a minha, e outras, a de cada leitor, caso, é claro, se proponham a uma leitura ensaística. Dito de outra maneira, é a experiência, mesma, de cada um, que está em jogo, pois se está experimentando na escrita e na leitura. A meu ver, a relação mais interessante que podemos estabelecer com o texto é a de heterogeneidade: nos transformamos ao escrever e ler. Isso que pode parecer óbvio, não é, pois muitas vezes os textos amados, esses cuja leitura valorizamos, são aqueles que confirmam o que pensamos, assim como a escrita desejada é aquela que comunica o que pensamos, não é a que põe em jogo quem escreve. O que diz Sandra Harding sobre a importância do que aparece problemático desde a perspectiva das mulheres interessa aqui, porque experiências de mulheres fazem ver que o consenso e o acordo servem a projetos de dominação e a eles se associam práticas de silenciamento. Em contrapartida, um saber de experiência, como afirmado por Larrosa (2002), valoriza a experiência de cada um e a compreende como não sendo também a de outro, por mais que possam ter afinidades, pontos

---

<sup>7</sup> Tradução minha do original: “If one begins inquiry with what appears problematic from the perspective of women’s experience, one is led to design research for woman [...]. That is, the goal of this inquiry is to provide for women explanations of social phenomena that they want and need, rather than providing for welfare departments, manufacturers, advertisers, psychiatrists, the medical establishment, or the judicial system answers to questions that they have.”

de encontro, e, neste sentido, o saber de experiência convida seu praticante a dizer aquilo que só ele dirá, a fazê-lo à sua maneira. Trata-se de um saber cuja aliança é com a diferença.

### **Pesquisa e fórmula: o que há acima de tudo e de todos?**

Consideradas no passado, as ciências libertaram o espírito humano da tutela exercida sobre ele pela teologia e pela metafísica, e que, indispensável à sua infância, tendia à prolongá-la indefinidamente. Consideradas no presente, elas devem servir, seja pelos seus métodos, seja por seus resultados gerais, para determinar a reorganização das teorias sociais. Consideradas no futuro, serão, uma vez sistematizadas, a base espiritual permanente da ordem social, enquanto dure a atividade da nossa espécie no planeta.

(Auguste Comte, 1825, p. 161)

Após um século e meio da morte de Auguste Comte, homem que batizou a sociologia e criou-a como ciência positiva, a confiança ilimitada no poder das ciências, expressa na aposta de que elas se tornariam “a base espiritual permanente da ordem social”, não se efetivou. Prognósticos entusiasmados não são estranhos àqueles que estão em contato com a criação, sobretudo quando ares evolucionistas estão em circulação, entretanto, também não é incomum que, com a passagem do tempo, estes prognósticos se tornem insustentáveis.

A motivação para começar este texto com uma citação de Auguste Comte poderia decorrer do fato de o positivismo comteano ter consolidado a noção tradicional de objetividade científica, porém, não foi o que aconteceu. Ao ler essa citação do autor do século XIX no livro *As Etapas do Pensamento Sociológico* (2008), de Raymond Aron, o passado da sociologia, mais exatamente seu primórdio, despertou meu interesse. Algo nessa citação feita tempos atrás dialoga com o presente.

Hoje, não só no Brasil, mas notadamente entre nós de maneira exemplar, o que Auguste Comte chama de teologia – estado no qual o sobrenatural explica a natureza – se alastra pela República. A produção da vida em sua vinculação com o sobrenatural se faz entre nós mediante a desvalorização dos modos de conhecer elaborados pelas ciências. A tensão entre religião e ciência parece retornar com força, aqui, neste início do século XXI.

A ciência está plena de “viés ideológico”, e, por isso, deve ser combatida, no dizer dos fundamentalistas religiosos que, no país, bradam o *slogan* “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. O advérbio de lugar que tem destaque na frase síntese do projeto do atual governo reforça a hierarquia cara ao militarismo que se espalha pelo Estado: acima estão os construtos

Brasil e Deus, abaixo deles, a vida como ela é. Para aqueles, é Deus quem está no comando – como gostam mesmo de dizer –, e as vidas no país devem ser devotas daquilo que entendem por Brasil. Aquelas que não estão em sintonia com este dever-ser-Brasil são indesejadas, hostilizadas publicamente pelas outras, as que não suportam a diferença, que a percebem como uma ameaça a sua existência.

Nesse contexto, a sociologia – é certo que não só, mas também ela – vem sendo atacada. A sociologia é disciplina científica com história de ameaças em contextos em que o Estado é tomado por forças conservadoras e reacionárias. Em alguns desses ocorreu o combate a temas caros à produção sociológica e a autores de referência da área.<sup>8</sup> Durante o regime ditatorial civil-militar, por exemplo, o que se convencionou chamar de sociologia na educação básica saiu da grade curricular para dar lugar à disciplina moral e cívica, ocupada em formar estudantes na perspectiva cidadã acrítica do militarismo que tomou conta do Estado brasileiro. Mais recentemente, nos idos de 2015, quando a presença de forças político-religiosas já era abundante no Congresso Nacional, o termo gênero – relevante na discussão sociológica – foi suprimido do Plano Nacional de Educação, durante o segundo governo da presidenta Dilma Rousseff. Hoje, vemos acusações dirigidas a autor considerado disciplinarmente um clássico da sociologia, Karl Marx, e outros que trafegam na fronteira da ciência sociológica, como é Judith Butler. Concomitante a isso, o governo federal arregimenta adesões para seu projeto para a educação básica de inspiração criacionista que leva o nome Escola sem Partido<sup>9</sup>.

Para além de toda a dicotomia entre religião e ciência que é hoje recrudescida, pensar sobre o que elas têm em comum talvez possa ser um caminho interessante, porque diferente. Diferente na medida que não reificador da desavença que outrora contribuiu para o espraiamento do pensamento científico e ampliação do seu poder diante das explicações sobrenaturais, e que hoje contribui para a desqualificação desse pensamento, materializada, também, na redução de recursos para as áreas de formação, para a pesquisa e para os espaços da sua produção no país.

---

<sup>8</sup> Aqui vale pontuar que nem sempre foi atribuído socialmente, no Brasil, à sociologia um sentido crítico e que aquele conservador a ela atribuído contribuiu, em alguns momentos, para avanços no caminho da institucionalização da disciplina. É neste sentido que nos fala Amurabi Oliveira ao colocar em relação os sentidos atribuídos historicamente à sociologia no Brasil aos seus avanços e impasses institucionais. Em seu percurso analítico ele chama atenção, por exemplo, para “o caráter contraditório presente no processo de introdução do Ensino de Sociologia, que diverge das explicações post factum, elaboradas por pesquisadores que tendem a interpretar as ausências e presenças da Sociologia no currículo escolar como um fenômeno atrelado ao caráter ideológico da disciplina, eminentemente crítica, deixando de lado o caráter conservador que a mesma pode assumir em termos teóricos” (AMURABI, 2013, p. 181).

<sup>9</sup> Matéria de Paulo Saldanã disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2018/10/motores-de-bolsonaro-escola-sem-partido-e-ideologia-de-genero-tem-raizes-religiosas.shtml>. Acesso em: 31/10/2021

O questionamento é motor da ciência, também já foi da religião, quando se questionou, por exemplo, sobre a origem da vida. Também, verdades são por ambas produzidas. Ocorre que o questionamento que cria as religiões cessa com as verdades por elas estabelecidas, porque estas são absolutas. Para-se, portanto, de perguntar, e o esforço do religioso se volta para o agir em conformidade. A ciência não vive de verdades absolutas, mas provisórias. Nela, todo terreno é movediço. Ela questiona seu modo de fazer, e, nesse questionamento, atualiza-se. Dele nascem outras verdades. As verdades científicas são, portanto, provisórias e localizadas temporalmente.

Ciência e religião podem, ambas, ser também percebidas como modos de produção de si. Se “as ciências libertaram o espírito humano da tutela exercida sobre ele pela teologia e pela metafísica”, como anunciou Augusto Comte, inaugurando um outro modo de produzir-se homem (leia-se: ser humano) – que se desloca do idealismo e do racionalismo assentando-se na valorização da experiência sensível –, a ciência, no caso, a sociologia, exerce também uma tutela sobre as vidas dos que a praticam.

Pensar a tutela no âmbito da ciência não significa fazer coro com os fundamentalistas religiosos já mencionados, ao contrário, pensar sobre o seu próprio fazer – o que envolve questionar-se – não é algo que apreciam, moralistas que são, mais afeitos a acusações do que a problematizações.

A tutela da ciência pode ser pensada em relação aos condicionantes da pesquisa. O que condiciona a pesquisa é, antes, os condicionamentos do pesquisador. Processos de formação criam, então, esquemas de percepção e avaliação – para usar termos mobilizados por Bourdieu (1975, 2002), autor que coloca o corpo na teoria social, ao afirmar a incorporação, pelo agente, das estruturas objetivas – produtores da pesquisa. Essas condicionantes não são eternas, como já apontado, uma vez que a ciência opera colocando em xeque suas próprias verdades para além do exercício mais costumeiro de colocá-las em operação na pesquisa. Dito isso, é o momento de afirmar que esses condicionantes são seus critérios de verdade; critérios que legitimam a produção de um conhecimento como verdadeiro. Eles produzem o ser humano pesquisador, que, neste movimento, tende a reproduzi-los.

A objetividade é um critério de verdade da pesquisa, condicionante do fazer do pesquisador. Mas o que é entendido por objetividade variou ao longo do tempo; hoje, temos um leque de possibilidades do que isso possa ser. Entretanto, a fórmula da produção de hipóteses e testes a partir da combinação entre métodos e técnicas parece um tanto persistente entre nós, lembrando o modo de produção das ciências da natureza, caro à construção da

ciência positiva desenvolvida pelo nosso – tão longe tão perto – Augusto Comte. Essa fórmula é uma condicionante da pesquisa.

De modo a exemplificar isso, cito minha pesquisa de mestrado, mas poderia citar a de muitos outros colegas – ou mesmo o desenho de projeto de pesquisa solicitado para ingresso em muitos programas de pós-graduação do país. Meu trabalho pretendeu investigar os critérios mobilizados por juízes e promotores para a aplicação de medidas socioeducativas para adolescentes acusados de prática infracional. Segui a linha de outros estudos sobre violência e criminalidade que apontavam para a seletividade do sistema de justiça. Essa, poder-se-ia dizer, era a minha hipótese: a de que a justiça juvenil era seletiva. Se de fato era e como, só o desenrolar da pesquisa poderia me dizer. E me disse através da observação do modo de aplicação das medidas socioeducativas.

Essa fórmula – hipótese e testes a partir da mobilização de métodos e técnicas – pode ser entendida como uma fórmula-controle que dificulta a expansão do pesquisador para além de certos marcos que a asseguram, garantidores da sobrevivência da fórmula ela mesma. Estes marcos não estão dados *a priori* e isso dá plasticidade a essa fórmula. A qualidade plástica contribui para a sobrevivência da fórmula no tempo e dota as pesquisas de certa singularidade, é responsável também por manter vivo o medo do pesquisador de, na busca por respostas, perder-se da fórmula. O temor do descontrole só é possível mediante a referência à fórmula. É ela quem o instaura. Só há medo de perder-se porque há controle, assim como só há vontade de perder-se porque há controle. Nessa conformação para a pesquisa, a criação vê-se, então, atormentada pelo medo do perder-se, e, nessa tormenta funcional para a manutenção da fórmula, a criação tende a ser reduzida pelo medo.

Nesse movimento que tensiona criação e controle, é facilitada a reprodução da fórmula no âmbito da pesquisa. Ela tende a se manter como armadura para a criação, protegendo o pesquisador de maiores perturbações, reduzindo o campo de ação para a pesquisa e o atrito com as coisas no mundo e, por fim, conformando o corpo que pesquisa. A experiência da pesquisa fica, portanto, reduzida a determinados limites que se tornam também esquemas de percepção e ação do pesquisador para a pesquisa.

Ao pesquisador que vivencia a fórmula-controle é solicitada pouca *flânerie*, uma vez que ela amplia o campo de acontecimento, daquilo que pode acontecer ao pesquisador, e, por conseguinte, o campo para o descontrole. O grande esforço do pesquisador reprodutor é lutar pela fórmula em face dos acontecimentos que o atravessam durante o processo de pesquisa e que dela o afastam – pois mesmo quando somos obedientes à fórmula e, portanto, restringimos o campo para o acontecimento, ele acontece. O pesquisar nesses termos solicita o

controle em detrimento da experiência do acontecimento, o domínio do mundo exterior em detrimento da relação com ele.

A observação da natureza e a valorização da experiência sensível motores, como dito, da ciência positiva de Auguste Comte, muito nos ensinou também sobre uma experiência sensível controlada pelo ser humano. Tão crente a humanidade esteve na sua capacidade de controle que Comte e outros não titubearam em afirmar o evolucionismo: a linha reta que conduzia ao progresso, alheia ao acontecimento, sempre tortuoso. Entretanto, estamos hoje longe do futuro anunciado por Comte, este em que as ciências se tornariam a “base espiritual permanente da ordem social”.

A maior parte dos brasileiros elegeu um homem que, quando falava, o fazia abertamente a partir de uma perspectiva religiosa. Se o aconselhamento é parte importante da narrativa, como notou Walter Benjamin (1987), me arrisco aqui a um: o de que a vontade de controle dos homens pode ser surpreendida e, por isso, vale dela duvidar. Vontade essa de controle que, como tratada por Benjamin, é característica do pensamento científico moderno, esse que manteria com a dúvida, com o mistério e com a história uma relação de hostilidade porque afirma o experimento e desvaloriza a experiência. Também, me arrisco a outro conselho: exercitar modos de fazer ciência menos controlados e mais desejosos daquilo que pode nos acontecer.

### **Pesquisa e acontecimento: o invasor**

A presente reflexão trata da razão instrumental, assim chamada pelos pesquisadores da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985), e da racionalidade meio-finalística, que pertence ao domínio científico, conforme pensada por Max Weber (1994). Ambas orientam o fazer científico moderno e, por conseguinte, estão presentes, também, no fazer sociológico.

Weber e os Frankfurtianos têm em comum certas preocupações, entre as quais o papel da ciência e os rumos da civilização ocidental e da racionalidade moderna. A racionalidade meio-finalística tratada por um homem nascido na segunda metade do século retrasado, assim como um modo de uso da razão que se tornou motivo de reflexão dos pesquisadores da Escola de Frankfurt no século passado, tanto no entre guerras como logo após a II Guerra Mundial, parece ter entre nós, também ocidentais e mais que isso gente de um país colonizado que aprendeu com a Europa a fazer muito da ciência que hoje se pratica nas universidades, suas

permanências. Este modo de fazer ciência parece fazer escola entre nós, pesquisadores sociais deste início de século XXI.

Que modo é este de fazer ciência? E que sentidos estabelece para a pesquisa, ainda hoje?

Em *Dialética do Esclarecimento, fragmentos filosóficos* Adorno e Horkheimer descrevem a trajetória dialética da razão iluminista. No estudo *A Teoria Crítica: ontem e hoje*, Freitag sintetiza que nesse escrito os autores mostram como “a razão abrangente e humanística, posta a serviço da liberdade e emancipação dos homens, se atrofiou, resultando na razão instrumental.” (FREITAG, 2004, p. 35). A proposta original da razão iluminista era a de levar o ser humano ao encontro de sua autonomia, como pensada por Kant (2009 [1784]), que faria dele dono de seu destino, não mais alguém cuja vida seria produto de forças externas – deuses, mitos, leis da natureza – ou do *karma* interior. Ocorre que Adorno e Horkheimer, ao acompanharem a trajetória dessa razão, observaram que a proposta original se perdeu, uma vez que a razão foi instrumentalizada para a repressão do ser humano e dominação dele e da natureza. Ela foi ao encontro da técnica e da ciência moderna, tornou-se razão instrumental, o substrato comum da ciência e técnica positivista, que “mantêm com seu objeto uma relação ditatorial.” (FREITAG, 2004, p. 35).

Guardadas as diferenças entre as tradições de pensamento, para Adorno e Horkheimer, assim como para Weber, o desencantamento do mundo pode ser lido a partir desse espírito de cálculo e controle que adentra a modernidade europeia e se perpetua através do tempo e espaço, para o qual a “natureza se convertia em cega objetividade” (FREITAG, 2004, p. 35). Nesse sentido nos fala Pierucci, pesquisador do desencantamento em Weber, que esse termo é usado para “dar conta também dos efeitos corrosivos da ciência experimental moderna sobre as pretensões de validade objetiva, das visões de mundo que veem o mundo dotado de um sentido objetivo” (PIERUCCI, 2003, p. 142). Nesse cenário, o conhecimento se torna fonte de poder e dominação do ser humano e da natureza. Para além de se associar à religião, em Weber o desencantamento do mundo está também associado à ciência moderna, que conforma um mundo despido de “inconsistências lógicas” (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 912), o transforma em um “mecanismo causal” (WEBER, 1982), portanto, ausente de magia. O desencantamento se associa também em Weber à perda de sentido, pois uma vez que a ciência moderna não se ocuparia em dar sentido à vida, não necessariamente se ocupa em proporcionar felicidade aos homens, visto estar demasiado ocupada com a técnica e com o cálculo. A medicina, longe de procurar dar sentido à vida, dirá Weber, “tem a tarefa de manter

a vida como tal e diminuir o sofrimento na medida máxima de suas possibilidades.” (WEBER, 1982, p. 170).

Em termos ideais, a racionalidade que se associa ao fazer científico moderno ou que pode ser pensada a partir dele é em Weber a meio-finalística, aquela que se destina “a formular o conhecimento a ser posto a serviço de um determinado fim que, contudo, não lhe diz respeito” (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 900). Essa racionalidade é meio para outros fins e se liga, em Weber (2009), à racionalidade formal, de cálculos meios-fins, onde estão implicadas regras, hierarquias, especialização e treinamento. Aqui também o controle e o domínio estão dados, tanto da natureza como do ser humano.

Ambas, a racionalidade meio finalística e a razão instrumental, são pouco disponíveis para o acontecimento na pesquisa. Ele, que as expõe como construções, é, com Alain Badiou, “uma contingência (um encontro ou ocorrência contingente) que se converte em necessidade [...] exigindo fidelidade e trabalho duro em favor da nova ordem” (ZIZEK, 2017, p. 166). O acontecimento bagunça a racionalidade meio finalística e a razão instrumental, põe em questão o domínio do ser humano e, em suspensão, seus planos. E, essas razões, para se protegerem desse que pode desorganizá-las, o percebem como um invasor, o significam como um erro, desvio ou distração, a fim de enfraquecê-lo. Essas razão e racionalidade científicas são aquelas que, ao pressentir o acontecimento, fazem a pergunta de Maurice Blanchot “Você admitiria o fato de estarmos em um ponto de inflexão?”, pergunta que mata o acontecimento, uma vez que “Se é um fato não é um ponto de inflexão”, como respondeu o próprio Blanchot (1960 apud ZIZEK, 2017, p. 165). O ponto de inflexão, esse que é uma guinada radical, “muda todo o campo no qual os fatos aparecem”, posto que “o que muda é o próprio parâmetro pelo qual avaliamos os fatos da mudança”, ele não pode ser, portanto, um fato, pois é “em sua verdadeira dimensão, invisível” (ZIZEK, 2017, p. 165).

O acontecimento, quando se dá na ciência, cria espaço entre o pesquisador e a racionalidade meio-finalística, descolando-o dela, pois o acontecimento é da ordem do não ordenável espacialmente e do não temporal. Ele não é algo de que a ciência, por sua natureza, se ocupa, dizem Deleuze e Guattari (1992b), mas a arte. É a arte quem trabalha no estado das coisas de maneira a produzir acontecimentos, enquanto a ciência estaria ocupada em atualizar o estado de coisas em um plano de referência, seja ele um corpo, um tempo ou o um espaço, e ordená-lo. Mas se a ciência não é afim ao acontecimento, como ele poderia nela se dar?

Arrisco uma resposta: se ocupando menos em atualizar o estado de coisas e ordená-lo, e mais com o trabalho nele que envolve, necessariamente, sensações, como faz a arte. Isso exige uma disposição meditativa do pesquisador capaz de dele isolar sua ansiedade por

atualização e ordenação que acionam, no pensamento, a vontade de controle e uma lógica calculista meio-fim, cujo meio é a organização desse estado de coisas para um fim exterior, em termos weberianos. Essa exterioridade pode ser entendida como um estado de coisas dado, como o fato, e a organização do estado de coisas como obedecendo ao reforço do dado, do fato.

O trabalho no estado de coisas necessariamente o desorganiza, abre caminho para o pesquisar, para que ele possa ser outro. É um trabalho, primeiro, nas ferramentas da pesquisa como são a escrita e a leitura, por exemplo. A desatenção em relação ao uso das ferramentas, que ocorre na medida em que elas são tratadas como sendo neutras, reforça o dado, o modo dado de fazer pesquisa, e destitui o conhecimento produzido pela ciência da potência de afirmar a vida e reconceber à sociedade, de ser um ponto de inflexão, como é o acontecimento no dizer de Žižek (2017). Neste modo dado de fazer pesquisa, não é exigido um trabalho nas ferramentas, pois seu uso é também dado, e para que ele ocorra é preciso que as ferramentas tenham aderência à experiência do pesquisador, que elas possam a ele moldar-se, de maneira a expandir sua expressão ao invés de estrangê-la e moldá-la.

Isso, entretanto, não parece ser o mais comum nas pesquisas, sobretudo quando se está em formação. Nesse período, a expressão do pesquisador não é algo com o que achamos que devemos nos preocupar, a grande preocupação parece girar em torno de uma entidade que paira, a pesquisa, de realizá-la corretamente. E o que seria o corretamente? Construção e perseguição de hipóteses, exposição do caminho da pesquisa e apresentação de resultados. Um modo controlado de fazer pesquisa, com ênfase, diga-se, nos resultados. Tudo o que é descaminho, uma vez que não o reforça, tende a ser cortado do texto; a experiência da pesquisa aparece em partes no texto, timidamente. O caminho, que poderia ser mais exposto em seus desafios e obstáculos, que poderia contar mais da experiência da pesquisa, do pesquisador com aquilo que faz, aparece muitas vezes de maneira linear, e isso ocorre em função da ênfase nos resultados: quando o que mais importa são eles, aquilo que é necessário expor do caminho é o que vai ao encontro deles, e, quando neles se chega, já se sabe traçar um caminho reto até eles, mesmo que seja essa uma ficção que só se sustenta mediante a ênfase nos resultados. A visibilidade da experiência da pesquisa é, então, aquela exigida por um modo de fazer mais ocupado com o resultado da pesquisa do que com o pesquisar. E isso é inseparável de um modo de uso da ferramenta da escrita. Nesse caso, ela pouco adere à experiência do pesquisador, e mais se conforma às exigências de um modo dado de fazer.

Para além disso, essa ênfase no fim contribuiria para o desamparo do pesquisador durante o processo de pesquisa. Isso não significa que em certas condições o desamparo possa

não ocorrer e que seja isso desejável. Sempre haverá lugar para algum desamparo no decorrer da pesquisa. Afinal, o deslocamento que o processo de pesquisa produz no pesquisador agrega entre outros sentimentos o desamparo. Só na certeza não há desamparo. Entretanto, o que move a pesquisa é a dúvida: mesmo quando se sabe onde se quer chegar e onde provavelmente chegará, a dúvida permanece à espreita e o terreno é movediço. Ocorre que em decorrência do foco nos resultados, o desamparo nesse primeiro modo se torna uma questão particular do pesquisador, do seu universo privado. O pesquisador, esse alguém solitário, que diz o que ele crê que ao mundo possa interessar – os resultados –, busca estratégias para consolidar esse dizer, e a privatização do desamparo pode ser uma dessas estratégias, que o auxiliará a continuar firme em sua missão. Nesse movimento, o corpo do pesquisador que é colocado no mundo é aquele imprescindível de ser visto, o corpo missionário, este que persegue os resultados. Entretanto, há um corpo outro, informe, que permanece invisível, que não se lançou na criação de outros nomes seja para o desamparo, para a tormenta, para o medo que estiveram presentes durante o percurso da pesquisa, e que nele permanece.

Uma parte, então, considerável da pesquisa deixa de compô-la, não é tornada expressão, e, nesse movimento, a própria experiência do pesquisar é reduzida. A pesquisa publicizada é mais reprodutora de uma forma de fazer pesquisa, fundada no cálculo e no controle, do que expressão do pesquisador com aquilo que nele faz problema. E a expressão é o justo acontecimento que pode dar sentido a uma vida desencantada.

### **Pesquisa e vida: nada é para sempre**

O conhecimento é uma escolha tanto de um modo de vida quanto de uma carreira; quer o saiba ou não, o trabalhador intelectual forma-se a si próprio à medida que trabalha para o aperfeiçoamento de seu ofício.

*(Wright Mills, 2009, p. 22)*

Essa citação está presente no livro *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios* (2009), uma reunião de textos de Charles Wright Mills. Sua presença aqui decorre do interesse de Wright Mills, por mim compartilhado, de olhar o conhecimento como um modo de estar na vida, e mais, o trabalho intelectual como um ofício.

Pensar o conhecimento como um modo de vida sugere a possibilidade de tratá-lo em perspectiva ética, na qual “você procura os modos de existência envolvidos e não os valores transcendentais. É a operação da imanência” (DELEUZE, 2002, p. 130). O pensamento que

opera valores transcendentais confere um tratamento a si e às existências outras que “sempre implica alguma coisa de superior ao ser” (DELEUZE, 2002, p. 126), um tratamento, portanto, de ordem moral. É no intuito de me distanciar desse pensamento afastado da vida tal qual ela se apresenta porque ocupado com o como ela deve ser que me aproximo do conhecimento como um modo de vida, mais especificamente: dos modos de conhecer da sociologia como modos de estar na vida.

Quando Wright Mills afirma que o conhecimento é também a escolha de um modo de vida e de uma carreira, ele associa trabalho e vida. Há outra associação presente na citação, aquela entre trabalho e ofício. Essas relações feitas por ele são de ordem ética, porque concernem a modos de existência nos quais estão implicadas maneiras de fazer pesquisa, e estas, por sua vez, concernem a modos de existir. Assim Wright Mills inicia seu texto intitulado “Do Artesanato Intelectual”:

É melhor começar, creio, lembrando aos principiantes que os pensadores mais admiráveis dentro da comunidade intelectual que escolheram não separam seu trabalho de suas vidas. Encaram a ambos demasiado à sério para permitir tal dissociação, e desejam usar cada uma dessas coisas para o enriquecimento da outra. É claro que tal divisão é a convenção predominante entre os homens em geral, oriunda, suponho, do vazio do trabalho que os homens em geral hoje executam. (MILLS, 2009, p. 21-22).

A associação entre trabalho e ofício, também entre trabalho e vida, orientadoras do modo de Wright Mills pesquisar, e que ele narra para os sociólogos iniciantes, subverte, em certa medida, o modo de relação do ser humano com o trabalho e com a vida, característicos da modernidade capitalista.

O escrito de Karl Marx, de nome “Trabalho estranhado e propriedade privada”, que compõe os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, auxilia na leitura do modo de relação do ser humano com o trabalho na sociedade capitalista. O capitalismo favorece, e mais, engendra a dissociação entre a vida do ser humano e o trabalho, uma vez que, nesse cenário, o trabalho deixa de ser uma atividade voltada para o desenvolvimento das capacidades do ser humano e de sua realização para se tornar um meio para alcançar uma finalidade alheia às necessidades daquele que trabalha: o aumento da produção de riquezas. O trabalho se torna, então, condição para a existência do capitalismo e meio de perpetuá-lo. Por se colocar a serviço do capitalismo o sentido do trabalho é, portanto, exterior ao ser humano (MARX, 1989).

Essa seria uma contribuição para entendermos o “vazio do trabalho que os homens hoje executam” (MILLS, 2009, p. 22). Quando Wright Mills convida os sociólogos iniciantes

a não dissociarem vida e trabalho, o que faz é tensionar o condicionamento do trabalho aos mandos do capital. Se Marx (2010), como alguém do seu tempo, apontava a saída para isso na revolução proletária, Wright Mills, um século mais tarde e antes mesmo dos escritos sobre a microfísica de Michel Foucault (2008), pareceu praticar a micropolítica em sua área de atuação. Isso quer dizer que, mesmo atravessado pelo modo de subjetivação do capitalismo, Wright Mills também procurou nele criar brechas, ao investir em um modo de pesquisar que implica outra relação com o trabalho e outra maneira de o pesquisador estar no mundo, que ameaçam a subjetivação dominante.

O sociólogo norte-americano faz isso associando trabalho e ofício, o que remonta ao trabalho praticado nas corporações de ofício, núcleos por excelência da prática artesanal, que precederam, em termos paradigmáticos, as relações e modos de trabalho que tiveram lugar a partir da revolução industrial. A associação entre trabalho e ofício aproxima o trabalho da vida do ser humano, não o consome como algo a ele exterior, mas a ele relativo. O conhecimento, pensado como artesanato intelectual, parte da experiência do pesquisador artesão, e Wright Mills considera que ela deve ser usada de maneira contínua no trabalho: “o artesanato é o centro de si mesmo, e o estudante está pessoalmente envolvido em todo o produto intelectual de que se ocupe.” (MILLS, 2009, p. 22) Ainda, tal qual o artesão, “o trabalhador intelectual forma-se a si próprio, na medida em que trabalha para o aperfeiçoamento do seu ofício” (MILLS, 2009, p. 22).

O conhecimento como artesanato, elaborado pelo pesquisador artesão, é o caminho para a elaboração do que Wright Mills (2009) chama de imaginação sociológica. Ela pode ser entendida como um modo de criação de conhecimento da sociedade, que dá ao novo e à criação possibilidade de existir e, ao pesquisador, a possibilidade de não se tornar um reproduzidor do já existente, mas alguém que abre caminhos, que formula problemas que concernem ao contemporâneo. A disciplina cotidiana do pesquisador artesão envolve fazer anotações daquilo que o toca em um arquivo, e elas são a matéria com a qual é criada a imaginação sociológica. Por mais que as anotações sejam dispersas – como devem ser – e não pareçam estabelecer relações entre si, a manutenção do arquivo e sua recorrente leitura auxiliarão nas conexões entre elas e no eventual abandono de algumas delas.

Wright Mills parece mobilizar um modo de pesquisar que lança mão de uma razão outra, que não é a moderna. A separação entre corpo e alma reificada pelo cartesianismo, que valoriza o intelecto e desvaloriza o corpo, parece não ser adequada ao pesquisador artesão. Ao trazer suas experiências para o interior do processo de pesquisa, o pesquisador artesão é solicitado a implicar seu corpo neste processo, e os problemas caros ao contemporâneo só

encontram ocasião de aparecer quando considerada a experiência desse corpo imerso no seu tempo. A valorização da experiência (e não do experimento) tensiona conjuntos rígidos de procedimentos de pesquisa. Deixamos de estar a serviço de técnicas e métodos já instituídos e passamos a elaborá-los no próprio processo de pesquisa. Assim fazendo, abrimos espaço para a criação e para o enfraquecimento da reprodução.

Talvez, com Wright Mills, seja possível pensar a intuição como um elemento que importa no fazer da pesquisa, uma vez que ela se relaciona à experiência sensível, uma experiência que, necessariamente, não pode prescindir do presente e, por isso, valoriza e viabiliza o encontro do pesquisador com seu tempo. A intuição é tema caro a Henri Bergson, para quem ela é um método de conhecimento que difere do científico analítico, associado à ciência positiva, forjado com a inteligência racional. Em *Introdução à metafísica*, o filósofo pontua que a análise é um ponto de vista sobre as coisas, as rodeia, e na medida em que o faz, coloca-se fora do tempo, enquanto a intuição implica que entremos nas coisas e, por conseguinte, nos coloquemos no movente, a saber: no tempo (BERGSON, 1974).<sup>10</sup>

Diferente da intuição, a inteligência racional é ansiosa, ela logo se ocupa em tudo entender e explicar e, por isso, lança mão de um ponto de vista. Ela teme o tempo e agarra-se no espaço: em símbolos e representações. Apressada, recorre ao passado para dar sentido ao presente, preenchendo de passado o presente. A intuição é a trincheira de sua agonia, pois ela não espacializa o tempo, o que quer dizer que não o parta em pedaços: ela o apreende enquanto *duração* (BERGSON, 1974).

Apesar de Wright Mills não falar em intuição, essa relação é convidativa na medida em que, como dito, o sociólogo valoriza a experiência. De modo a desenvolver este ponto, vale dizer que a artesanaria se faz aprendendo a fazê-la e ao vê-la sendo feita; ela não se dá primeiramente pelo intelecto – como se passa em uma experiência puramente racional, mas pelos sentidos: é uma aprendizagem no e do corpo. O processo de pesquisa é assim processo feito corpo. E, com Bergson, o conhecimento pela intuição não prescinde dos sentidos e da percepção, a apreensão da realidade se faz com eles (BERGSON, 1974).

A proposta da artesanaria, que tem no seu centro o artesão e afirma o que ele percebe, portanto, sua experiência, como caminho para o conhecimento, parece convidar ao movimento sugerido pelo filósofo: “Desçamos então ao interior de nós mesmos; quanto mais profundo for o ponto que tocarmos, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície”

---

<sup>10</sup> Sobre o modo como a análise se põe fora do tempo, isso ocorre na medida em que a análise se afirma como “uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer” (BERGSON, 1974, p. 21).

(BERGSON, 1974, p. 71). E, ainda: “Reconduzidos à superfície por um impulso vindo do fundo, reencontraremos a ciência na medida em que nosso pensamento desabrochar e se espalhar” (BERGSON, 1974, p. 71). Este convite que faz Bergson ao pesquisador, é para que ele conheça mobilizando o método intuitivo, que leva a esta profundidade do eu chamada *duração*: quando nos colocamos no movente que é o tempo, em detrimento de ficarmos fora dele, mobilizando representações.

Nestes termos, o tempo da artesanaria difere daquele da produção em série, que é exterior ao pesquisador e que a ele se impõe. No trabalho do artesão, o processo importa mais que o fim, o caminho é mais relevante que a chegada, e é nessa relação de importâncias que o tempo se alonga, contraindo o passado e o futuro, e varrendo a divisão do tempo em partes, esta representação do tempo, produzida pela inteligência racional.

Como um escalador, o pesquisador artesão necessita exercitar a atenção plena, sua montanha é a pesquisa e seu tempo é a *duração*: só escalando-a é possível aprender a escalá-la. Se há regras, elas são possibilidades, não determinantes, pois o que está em jogo é a vida, não a própria vida como na escalada, mas a vida das coisas. Se há receitas já prontas para escalar, se muitas são as narrativas já constituídas sobre o como do fazer, os métodos e técnicas já listados como adequados para as situações e problemas de pesquisa, o corpo em contato com o movente desafia toda a possibilidade de reprodução fiel, pois o sensível afirma-se diante do dado que o transcende e, nesse movimento, o dado se torna a ilusão que leva ao passo em falso fazendo pressentir a morte, a separação da vida.

O que levou o sociólogo a pensar que está fora da vida? A se ver dela apartado como alguém que tem que verificar suas percepções no mundo, como se suas percepções já não dissessem sobre o mundo em que vive? Como se fossem elas pouco confiáveis porque não dizem respeito a muitos, a uma generalidade. Que insistência é essa nos grandes números e nas médias? É certo que eles e elas nos contam sobre a sociedade, nos contam algo sobre ela. Mas quando surge essa vontade de saber e por quê? Essa vontade de saber produz um modo de fazer sociologia, acompanhado de um modo de pesquisar. Por que continuar a insistir nesses modos? A que servem eles, hoje? O que alimentam e o que deixam à míngua?

Nesta profusão de perguntas, que talvez sejam tentativas de reconciliação com a vida, interessa retomar Michel Foucault (1977) quando ele, referindo-se ao biopoder, defende que muitos dos saberes da modernidade eram expansores desse poder, ocupando-se, portanto, com a disciplina dos corpos e o controle de populações. E, se Émile Durkheim definitivamente criou uma sociologia que lançou mão do aspecto quantitativo, e assim produziu relações antes inimagináveis quando levamos em conta tanto as possibilidades do pensar como de leitura da

sociedade, sua sociologia também estava imbuída da ideia de ordem e coesão social. O produto de métodos quantitativos chamado média, remonta à vontade de controle populacional, assim como à busca do pesquisador por estabilidade, que em termos durkheimianos é chamada coesão social.

A desconfiança sobre o que percebemos talvez seja decorrente de uma vontade de saber ainda assentada na ideia de controle, na segurança que ela inspira em função da tradição. O saber associado ao controle, que objetiva, mobiliza uma inteligência racional que expande suas explicações e interpretações sobre o mundo. O saber que não deseja controlar a vida, mas experienciá-la, talvez se sinta mais à vontade em mobilizar a intuição. Resta saber as querelas que ele enfrentará com a ciência. Isso envolve pensar o tanto de científico que pode ser um saber movido pela intuição, saber esse que mobiliza um pesquisador menos controlado e com menos desejo de controlar.

### **Pesquisa e história: Durkheim é machista! e outras considerações**

Como nos relacionar com a história? A história pode ser uma febre quando nos orgulhamos da nossa cultura histórica, propôs Friedrich Nietzsche em “Considerações Intempestivas” (2005). Por isso, é bom ter com ela atenção: ela pode nos devorar.

Uma disciplina tem uma cultura histórica. E esta produz pesquisadores. Toda disciplina tem uma cultura histórica que dispõe de modos de pesquisar. Essa cultura é composta ao longo das épocas, de séculos quando seculares são as disciplinas; ela envolve disputas internas ao campo científico disciplinar, e, por isso, produz sombras onde estão pesquisadores e modos de pesquisar que desconhecemos e aqueles que pouco lemos durante a formação. Sombras são restos da cultura histórica, que de tempos em tempos voltam a assombrá-la, ao mostrá-la que ela não está só. A cultura histórica de uma disciplina participa da cultura histórica mais ampla de uma época, produzindo-a em perspectiva científica.

A nós, pesquisadores em formação e pesquisadores ditos já formados, a pergunta sobre como nos relacionar com a história, com a cultura histórica que nosso tempo perpetua passa por olhar para o interior da disciplina, mantendo, entretanto, certa distância: aquela necessária para não nos tornarmos meros reprodutores de dizeres de nossa época e nos lançarmos no arriscado desafio de criar nosso trabalho e nossa época, indo ao encontro do contemporâneo que nos fala Giorgio Agamben (2009) a partir de Nietzsche.

Sobre a distância, gostaria de dizer duas coisas.

A primeira é que observei a ausência dela, que desemboca num devorar da cultura histórica da disciplina, em falas cada vez mais comuns de alunos que, como eu, participaram e participam de Programas de Pós-graduação em Sociologia. Essas falas suspendiam os autores de seu tempo, os retiravam de suas épocas, eram falas do tipo: “Durkheim é machista!” Falas desse tipo seguem me incomodando. Porém, rebater uma fala como essa poderia ser um tanto arriscado: aquele que o fizesse tinha grandes chances de receber o rótulo que foi dado a Durkheim. Era melhor, portanto, nem pensar muito sobre isso, porque ser chamada de machista, e, ainda, identificada a um homem de dois séculos atrás seria uma espécie de morte ruim, daquelas que nada criam.

Ocorre que uma tese eventualmente nos força a pensar sobre isso, a olhar os incômodos com alguma coragem que seja. Afinal, não é isso que pede uma tese, coragem? Não é isso que pede a vida, sobretudo em tempos em que a ignorância – o violento ignorar da diferença – afirma-se salvadora? A suspensão de autores do tempo que os engendrou parece ser uma reação à cultura histórica da disciplina, uma reação do tipo: já que esses autores nos dominam, nós vamos dominá-los com as armas da nossa época. A dominação que caracteriza a cultura histórica então se perpetua. Esse modo de relação com o conhecimento – talvez possamos assim dizer – se perpetua no tempo. Longe de criarmos outros caminhos, estamos a expandir o controle dos homens sobre os homens: a cultura histórica não cessa de nos devorar. Estamos tão próximos do passado que nos ausentamos do presente, esse que, sugere Agamben (2009, p. 70), “não é outra coisa senão a parte de não-vivido em todo vivido.”

A segunda coisa que gostaria de dizer sobre a distância diz respeito à relação entre ela e a sociologia. A distância do pesquisador em relação ao pesquisado é, na sociologia, um meio de garantir a verdade do conhecimento. Acreditou-se, e ainda hoje é forte a crença, de que essa distância é um dos elementos que assegura a cientificidade daquilo que o pesquisador produz. Durkheim (2007), por exemplo, coisifica aquilo que eleger como motivo de estudo da sociologia: os fatos sociais devem ser tratados como coisas e como tal são exteriores ao ser humano e passíveis de análise. Já Weber (2004) diz que aquilo que estudamos relaciona-se ao nosso interesse. Assim, não estamos, nós pesquisadores, totalmente ausentes do que pesquisamos, entretanto, a fim de garantir a produção de um conhecimento científico sobre a sociedade, é ainda necessário um afastamento entre o pesquisador e o pesquisado, garantido também, em termos weberianos, pelo método.

A distância entre o pesquisador e o pesquisado, via controle da subjetividade daquele que pesquisa, é, então, pensada como necessária para a produção de um conhecimento objetivo, tão caro à sociologia que fazemos. Um conhecimento objetivo é aquele cuja

justificação não depende do sujeito que produz o conhecimento, é aquele cuja verdade e falsidade estão para além de quem fala: com a morte do seu autor, ele continua sua andança pelo mundo, e esta continuidade é dependente dos critérios de cientificidade de cada época. Um conhecimento pode então persistir durante muito tempo, em termos cronológicos. Ele pode se fazer presente ao longo de muitas gerações, e essa presença, que rouba o presente ao fazer do passado ainda presente, talvez fale menos de uma qualidade do conhecimento que foi produzido e mais de uma dificuldade dos homens de hoje de criar seu tempo, de instaurar um presente, de ser, portanto, contemporâneos de sua época.

Em se tratando dessa segunda distância, este é o ponto no qual gostaria de chegar. Agamben coloca que a contemporaneidade “é uma singular relação com o próprio tempo que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distância” (AGAMBEN, 2009, p. 59). O encontro com o presente passa por essa relação singular com o tempo. A sociologia se preocupou, e ainda hoje parece fazê-lo, com a criação da distância entre o pesquisador e aquilo que ele produz, sustentada na oposição objetividade/subjetividade e, esse modo como a distância é tratada pela sociologia pode ser mais um obstáculo para a enunciação de um tempo como nosso, para o encontro com o presente, do que meio para isso. Explico: a organização da distância na sociologia – através da oposição objetividade/subjetividade, orientadora do fazer científico – ao contrário de ser um aspecto que leva o pesquisador a tomar distância em relação ao tempo em que vive, mais parece contribuir para ele não tomá-lo em suas mãos. Isto porque esse modo de produção de distância compõe a cultura histórica da disciplina. Como componente da cultura histórica da disciplina, ele apenas perpetua um modo de fazer pesquisa e de se produzir pesquisador, tornando-se um obstáculo à criação de uma época.

Não mais em referência à distância do pesquisador em relação ao pesquisado, mas à continuidade da cultura histórica e à dificuldade da criação da “nossa época”, o que passa por tomar distância do tempo em que vivemos, é interessante olhar para a maneira como estão organizados os programas de pós-graduação em sociologia. A ênfase no objeto em detrimento do olhar atento para o pensamento social em termos de reflexividade talvez seja um facilitador da continuidade dessa cultura que mais fala do passado sufocando a possibilidade do presente.

Hoje, as linhas de pesquisa em sociologia têm nomes de objetos de pesquisa, por exemplo: trabalho ou direitos humanos ou estudos de gênero e raça, ou sociologias da cultura e da educação ou desigualdade sociais, entre outros “ou”. O que isso opera nos pesquisadores? Em certa medida isso os convida à fragmentação das perspectivas teóricas para seu enxerto nesses objetos, eles são então envoltos e ganham vida a partir dessas

perspectivas. Por exemplo: Foucault emerge como um teórico do Poder. Razão pela qual, à revelia de sua analítica, busca-se operacionalizá-la como tal a partir desses objetos, eles dão vida a essa teoria e ela se perpetua. A “nossa época”, se é que assim podemos chamá-la, passa a ser uma época que condiciona o pensamento ao objeto, e, nesse sentido, o rebaixa. Isso configura um tipo de experiência de pesquisa que pode ser lida como uma experiência reduzida, desencantada, porque pouco capaz de criar, aprisionado que está o pesquisador ao objeto. O objeto, ao fim e ao cabo, tem o estatuto da realidade da qual não criamos distância. O movimento de distanciamento em relação ao objeto é também o de deixar de andar na linha (de pesquisa) e, por conseguinte, de deixar de pôr energia para a expansão da voz dos cânones da linha, é tatear uma liberdade maior de pensamento.

Quando pesquisas se preocupam menos em atualizar perspectivas nos objetos e mais em verificar problematizando-os, dá-se um passo no sentido de questionar a própria teoria. Mas como verificam? Lançam mão de quais critérios para isso? O agir movido pela vontade de verificar pode remontar ao controle das paixões que o processo civilizador inaugura (ELIAS, 1993) e, portanto, perpetuar um modo de relação com a ciência um tanto nostálgico, que pouco espaço dá para que toquemos no presente.

Como ir ao encontro do presente? Como criar as discontinuidades no tempo que anunciam uma época?

Isso parece ser uma questão de método. Mas o que são métodos? São expressões do pensamento do pesquisador, componentes da cultura histórica da disciplina que, na época em que foram elaborados, criaram divisões no tempo. Na sociologia, falamos antes e depois de Durkheim, de Marx e de Weber, para ficarmos com aqueles que foram eleitos os clássicos pela cultura histórica da disciplina.

Por que não tratar essas expressões do pensamento a que chamamos de métodos como crenças de homens de uma época? Crenças que alimentam outra: a ciência. Pensar ciência e métodos como crenças é pensá-los no tempo, é criar um caminho alternativo àquele que estabelece a relação entre ciência e métodos com a ideia de realidade, que parece perigosa, uma vez que a realidade pouco se oferece ao pensamento, ela é o dado, o *a priori* do pensamento, e como tal espraia-se mais facilmente, alonga o tempo através da perpetuação da cultura histórica, dificultando que dele nos apossesmos à maneira de Nietzsche, intempestivamente, para sermos dele contemporâneos.



## CAOS

Aconteceu-me, de ser tomada pelo caos. Ele é anterior à ordem. Ela é parte dele. Ser tomada pelo caos é viver a instabilidade, é como estar em um avião em turbulência ou andar por um terreno cheio de acidentes, tantos que, mesmo atenta, tombo e o faço ainda mais quando canso de ficar atenta. Acostumei-me a tombar. A levantar e confiar. A presença constante do caos, “suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida” (DELEUZE, 1992b, p. 153), tem algo de interessante. E talvez porque intuía isso, sem que me desse conta fui a ele receptiva. O caos tornou o controle impossível e, ainda talvez, precisasse experimentá-lo. Ele também bagunça e, paradoxalmente, limpa o terreno. É “um vazio”, que não é, entretanto, “um nada” (DELEUZE, 1992b, p. 153). Veloz, varre o que excede porque sem vida, mas que só é possível perceber excedente quando já não mais compõe a paisagem.

### *Barroco*

O caos não se confunde com o barroco, entretanto, esta “arte da contraconquista” (BAPTISTA, 1998) é feita com “partículas possíveis” (DELEUZE, 1992b, p. 153) do caos. O barroco é portador de uma caótica. Sem ela, não haveria horizonte para o contra, para uma outra coisa, o horizonte seria exclusivo da conquista. No seu movimento singular, feito de idas, vindas e voltas, o barroco – e me refiro ao barroco latino-americano na perspectiva de José Lezama Lima (2014) – intenta libertar-se do que há, do que está dado, do que foi conquistado. No meu caso, um modo de fazer pesquisa e ser pesquisadora. O movimento barroco é um exercício de liberdade, como o que resiste ao poder e, ao fazê-lo, força-o a se transformar (FOUCAULT, 2004a).

O barroco latino-americano na sua expressão pós-moderna, o neobarroco, tem o gosto pelos fragmentos, eles são seu modo de fraturar a razão moderna. A poeta Josely Vianna Baptista diz que “contra o centro, a estabilidade, a totalidade, o neobarroco afirma o excêntrico, a instabilidade, o fragmento.” E continua: “desata a língua derrisória contra as ideologias segregatícias e xenófobas” (BAPTISTA, 1998, s/p). O barroco, este ao qual me refiro, é promotor de uma invasão bárbara nos saberes especializados da modernidade, para além de tensionar outras dimensões da razão moderna.

## Título

Até há pouco, a tese levava o título *Criação e reprodução: nada (de) novo sob o sol na pesquisa social*. Perguntas do tipo “você está querendo dizer que não há nada novo na pesquisa social?” eram insistentes e volta e meia me assombavam. Toda contraconquista é atravessada por reações em prol da manutenção de um estado de coisas. A questão é ser ou não ser sensível a elas, e, uma vez sendo sensível, o que fazer. Se, por um lado, essas reações e, sobretudo, meu assombro perante elas, lançavam suspeita sobre a realização de uma pesquisa que levava este título, por outro, alimentavam também grandes expectativas. Às vezes, a reação nascia também na forma da cautela, como um cuidado, que me empurrava para junto de um estado de coisas já conhecido. Por mais que eu estivesse ensaiando, e isso me dava alguma mobilidade para me relacionar com este título, inclusive de maneira lúdica, sempre que era tomada por um forte sentimento de vulnerabilidade, o que não é incomum quando se ensaia, essas reações me invadiam e perturbavam-me. Permaneci, ainda sim, com este título durante um bom tempo porque ele me colocava em contato com esta frase: “no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalitrância do querer e a intransigência da liberdade” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Esta frase de Michel Foucault me empurrava com força rumo a outro modo de pesquisar, ela foi um horizonte para a mudança. Entretanto, e sem me alongar mais, o querer e a liberdade titubeiam e se perdem enquanto se buscam, e, em meio à luta barroca, este título acabou pesando como uma âncora (talvez também eu estivesse muito exigente) e pareceu que me afogaria e afundaria a tese.

## *Erro, experiência e experimento*

Quem não se perde, não muda. Quem não erra, no sentido da errância, que comporta o erro, não o faz. O erro, nestes termos, é parte do percurso, sem o qual ele não seria feito, é parte da experiência. Julgá-lo, dizendo-o erro destituído da errância, é desfazer-se da experiência, mirar em outra que não foi vivida. O ditado popular “a grama do vizinho é sempre mais verde” diz desta desvalorização da experiência. O cientista moderno Francis Bacon a desvalorizou. Chamou-a “[...] vassoura desmantelada; um proceder tateante como o de quem perambulasse à noite na esperança de atinar com a estrada certa” (BACON *apud* AGAMBEN, 2005, p. 25). Bacon rebelou-se contra a espontaneidade, associando a experiência a ela e dizendo-a, por isso, acaso. O conhecimento, na perspectiva de Bacon, não

era feito com o acaso, ele o atrapalhava. A experiência que levaria ao conhecimento é aquela “deliberadamente buscada [...] bem disposta e ponderada”, por ele chamada “experimento” (BACON *apud* AGAMBEN, 2005, p. 25). O fazer científico defendido por Bacon não atentava aos “acidentes no terreno”, não se fazia com eles, pois o cientista sabe “previamente aonde vai e traça, entre ele e seu objeto, a linha mais curta, mesmo que para realizá-la tenha que passar por cima de montanhas e rios.” (LARROSA, 2003, p. 112).

*Via férrea: experimento e perda*

Fui treinada e me treinei para conhecer sem ver montanhas e rios e com querer vê-los e deles dizer, com querer deixar de andar na “via férrea” (LARROSA, 2003, p. 112) chamada método, que ignora a terra. Nessa condição, o método pode ser mais gerador de problemas no caminho da pesquisa do que abrir para ela caminhos, porque não se faz com ela. Ele torna-se produtor de hierarquias e silêncios e aquilo que o pesquisador vê que foge da via suposta, é feito distração e inutilidade. Bacon diz ao cientista: “seria mais útil e prudente esperar pelo dia ou acender um lume, e só então pôr-se a caminho” (BACON *apud* AGAMBEN, 2005, p. 25). Aquele que o segue opera perspectivas teórico-metodológicas, faz a opção por andar em área iluminada, por enxergar o que foi conhecido. O pesquisador que se perde, neste ambiente, e se apressa por sair desta condição, sairá dela pois logo tateará uma referência, um caminho já explorado. Enquanto aquele que ousa ver para além da linearidade do método, corre o risco de perder-se.

*Artesania: eu, metodóloga  
(perda I)*

A artesania abre o pesquisador para o desconhecido. Ela destitui métodos supostos para praticá-lo artesanalmente. Eu não estava desamparada, estava com Wright Mills (2009), que recomenda: “Seja um bom artesão: evite todo o conjunto rígido de procedimentos [...] evite o fetichismo do método e da técnica [...]” (WRIGHT MILLS, 2009, p. 56). Manejar a artesania de modo a com ela criar um terreno exige disciplina e um modo de uso do pensamento que é o da “combinação de ideias que ninguém supunha fossem combináveis” (WRIGHT MILLS, 2009, p. 41). Exige distância de um modo de uso técnico do pensamento, voltado para a operação de métodos que envolvem o controle do pesquisador e do pesquisar. O modo de uso artesanal do pensamento exige disciplina (uma disciplina outra), uma vez que

essas ideias que tocam o artesão são anotadas em um arquivo e, a visita constante a ele, leva à produção de relações entre ideias antes dispersas. A profusão de ideias me tornou dispersa e ansiosa. Estava em contato com muitos interesses porque vida e trabalho não se separam no artesanato. Passei a me sentir perdida. Era um modo de fazer pesquisa que ia se perdendo. Toda a tentativa de fixar algo, alguma relação, tudo o que eu agarrava, escapava, eu mesma escapava daquilo que poderia me agarrar. Gabriel Tarde disse ser a realidade isso “que existe só uma vez e dura só um instante” (TARDE, 2018, p. 211). Éramos eu e pesquisa essa realidade fugidia. Um certo caos. Um corpo-pesquisa-barroco na luta para ser outros, resistente à constituição de qualquer lugar seguro para estar, uma vez que eles podem aprisionar, e afirmativo da sua provisoriedade, em tal grau que só de lupa era possível vê-los se constituindo, e quando isso acontecia, tratava de desfazê-los. Era preciso menos, ainda assim menos, o irredutível, o mínimo, que não se deixa ver pela lupa da ciência.

*Experiência, passagem e fast methods*

*(perda 2)*

A experiência é o que toca cada um, o que acontece a cada um (LARROSA, 2002). Fui em busca disso. É este o ponto da artesã. Pergunto a mim mesma por que é difícil permanecer neste lugar, singular. Talvez porque ele se confunda com solidão, por ser um lugar de passagem, de deslocamento de si e, por conseguinte, de afastamento de outros que compõem este si, com os quais ele se teceu. Neste sentido, lembro de Tibulo, dito por Montaigne “Nesses locais solitários, sê para ti mesmo multidão” (TIBULO apud MONTAIGNE, 2010, p. 168). Esta frase incentiva à permanência neste lugar de passagem. Entretanto, não é difícil dele se distrair. Ao contrário, o convite para isso é permanente: uma rede de *fast methods* é ofertada, repleta de atrativos, entre eles o da segurança. Ela avisa: não vai se perder por aí! Perder-se passa pela tentativa de viver a pesquisa para além do experimento, em outros termos, de viver uma experiência que não seja controlada. Isso envolve o contato com certas sensações.

*Experiência, medo e caos*

A palavra alemã para a experiência, *erfahrung*, significa “atravessar uma região durante uma viagem por lugares desconhecidos” (MATOS, 2009, *online*). A palavra viajar em alemão tem sua origem na palavra *gefahr*, que indica risco, e também em *gefahrden*, ameaça.

Esta viagem pelo desconhecido ameaça o conhecido, coloca-o em risco, e igualmente a mim. Sobre a palavra, ainda, em latim *experiri*, e entre nós experiência, “tem o *ex* de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho e também o *ex* de existência” (LARROSA, 2002, p.25). Seguir o experimento comporta riscos, e pisar fora dele os amplia. Aquele que vai para ao estrangeiro arrisca ainda mais sua existência, sem que possa de antemão saber o que dela será arriscado. Isso dá medo, mudar dá medo.

Spinoza o define como sendo uma “tristeza instável” atravessada pela dúvida (SPINOZA, 1992, p. 336 apud AGAMBEN, 2020, *online*) e, ainda, Heidegger afirma-o “[...] como possibilidade latente de estar emocionalmente disposto ao mundo”, e reitera que “o medo já descobriu o mundo de tal maneira que algo aterrorizante pode se aproximar dele” (HEIDEGGER, 1991, p. 141 apud AGAMBEN, 2020, *online*).



## CONVERSA ENTRE VIAJANTES

[...] ‘não viajamos pelo prazer de viajar, que eu saiba somos estúpidos, mas não a esse ponto’ (Beckett)... Então, que razão poderá em última instância haver, se não for a de *verificar*, de ir verificar alguma coisa, alguma coisa de inexprimível que vem da alma, de um sonho ou de um pesadelo [...]. O verdadeiro sonhador, dizia Proust, é o que vai verificar alguma coisa...

(Gilles Deleuze, 1992a, p. 100)

Se a vontade de verificar, como disse anteriormente, remonta ao controle das paixões, verificar, por sua vez, é atributo daquele que viaja: o sonhador. Lembro ao leitor que é preciso não confundir a finalidade que porventura se dá à verificação com o atributo daquele viaja. Mas veja, o ensaio comporta desdizeres, ou a convivência entre dizeres, ele avisa que tudo é perigoso porque nada é certo, tudo se transforma. O ensaísta faz coro com o filósofo de Éfeso, Hieráclito, que chamou a atenção para a “perene mobilidade de todas as coisas” (REALE, 1993, p. 64) ao afirmar que: “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”, porque estamos em um eterno fluir: sendo (HIERÁCLITO apud MARTINS, 2007, p. 60)<sup>11</sup>. Isso não está distante da suspeita do viajante, de que existe outra coisa para além do que é, se move a fim de verificá-la e, ao fazê-lo, vai deixando de ser o que é e se tornando outro. É o que faz o ensaísta: ele não sabe o que vai encontrar, mas precisa ir, mesmo que não possa pré-ver ou antecipar aquilo que encontrará. Está alhures do experimento, no dizer de Larrosa “preditível e previsível”, que conhece de antemão sua meta e, por isso, é “caminho até um objetivo previsto” (LARROSA, 2002, p. 28).

O que me move é fazer sociologia de outra maneira. Deixar para trás o modo como eu a venho praticando e mesmo aqueles que pude ver e não me atraem, pois todos parecem envolver o controle do pesquisador e do pesquisado, uns mais que outros. Parecem também solicitar daquele que pesquisa que o siga, em outros termos, solicita sua sujeição ao poder exercido pelo método. O método ao qual me refiro não é o construído por cada um, mas o que foi construído por outros, que solicita que nos movamos de determinadas maneiras enquanto pesquisamos e que olhemos de determinadas maneiras para este constructo chamado sociedade. Talvez alguém pergunte se o artesanato, proposto por Wright Mills, também não controla o pesquisador e o assujeita. Isso não se passa com a artesanaria, pois o método não é

---

<sup>11</sup> Em estudo sobre Hieráclito e Parmênides, Martins (2007) destaca a dificuldade que concerne às fontes, em relação ao estudo dos pré-socráticos, pois em se tratando deles os originais se perderam e não chegaram a nós. Por isso, a opção pelo uso do *apud*, nesta passagem.

exterior ao pesquisador-artesão, não é algo fora dele, que pode, portanto, a ele se impor e assujeitá-lo.

Li uma frase escrita por Émile Durkheim, na obra *Educação e Sociologia*, e fiquei às voltas com o que Wright Mills diria a respeito dela:

[...] cada sociedade elabora um ideal de homem, ou seja daquilo que ele deve ser tanto do ponto de vista intelectual quanto físico e moral; que este ideal é, em certa medida, o mesmo para todos os cidadãos; que a partir de certo ponto ele se diferencia de acordo com os meios singulares que toda a sociedade compreende em seu seio. (DURKHEIM, 2013, p. 52).

Talvez Wright Mills dissesse que não é papel da educação forjar este ideal de ser humano: um mesmo ser humano. É provável que ainda hoje este dizer de Durkheim seja atual, que a educação continue a perseguir a homogeneidade. Talvez Wright Mills dissesse que podemos pesquisar de modos variados, aliás ele afirma isso ao dizer: “Deixe que cada homem seja seu próprio metodologista” (WRIGHT MILLS, 2009, p. 56). Isso passa por atentar para a experiência pessoal no processo de pesquisa e as pessoas não têm a mesma experiência, ela é sempre singular. Desse modo, Wright Mills afirma a heterogeneidade e oferta à educação uma outra possibilidade: ao invés de perseguir a homogeneidade, produzir a heterogeneidade. Ainda, e a meu ver, encontrar as palavras para dizer da experiência é o que se chama expressão e, assim, a sociedade, ela mesma, se transforma, pois os dizeres e olhares a respeito dela se multiplicam.

**Viajante N** (Dica de viagem): Veja por exemplo a famosa introdução a *O uso dos prazeres*, intitulada “Modificações”, na qual Foucault afirma que “a obstinação do saber” só vale a pena quando ela assegura “o descaminho daquele que conhece” (FOUCAULT, 1984, p. 13). E, para Foucault, esse descaminho de si mesmo, esse desvio daquilo que se é, torna-se a condição para “se pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe [...]” (FOUCAULT, 1984, p. 13).

**Viajante L** (Peguei): Essa afirmação é interessante para esta pesquisa, porque diz da vontade de fazer sociologia de outra maneira, de olhar a sociedade de uma maneira diferente daquela que vinha exercitando. As partes que a antecedem e a sucedem chamaram também minha atenção. Foucault escreve que o motivo que o impulsionou a pesquisar foi a curiosidade, e, nas palavras dele, a única que vale ser praticada com afincos é a “que permite separar-se de si

mesmo” (FOUCAULT, 1984, p. 13). Quanto a outra, “aquela que procura assimilar o que convém conhecer”, ela não mereceria maiores investidas (FOUCAULT, 1984, p. 13).

O filósofo escreve mais uma coisa que me tocou: que, em alguns momentos da vida, aparece a questão “de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê”, e isso seria condição “para continuar a olhar ou a refletir” (FOUCAULT, 1984, p. 13). Ele chama estes processos de diferenciação, de “jogos consigo mesmo”, e diz de uma desvalorização deles quando o que está em questão é o pesquisar, como se tivessem que “permanecer nos bastidores” e desaparecer após produzir seus efeitos (FOUCAULT, 1984, p. 13).

Estava movida pela curiosidade que me levava a sair do trilho daquilo que, em termos sociológicos, convém conhecer. Sentia estar naquele momento da vida em que é preciso saber se posso pensar diferente da maneira como vinha pensando e não queria lançar estes jogos comigo mesmo para debaixo do tapete. Queria que fossem expostos na pesquisa, pois isso valorizava a interrupção da reprodução de modos de pesquisar e poderia encorajar outros, desejosos disso, a fazer o mesmo.

É preciso ter alguma coragem para realizar esta exposição da qual, por força do hábito, e na condição de aprendiz de pesquisadora na sociologia, nos distanciamos. Aproximamo-nos de nós mesmos por meio de categorias sociais, como são as de gênero, raciais e de classe, por exemplo, mas esta exposição era de outra ordem, ela dizia respeito a um processo, ao deslocar-se de si. E vinha sendo construída nesta pesquisa. Eu me construo como pesquisadora ao mesmo tempo que a pesquisa vai sendo construída.

A diferença desta para outras pesquisas que fiz não é o fato de que em outras não me construía, muitos somos os que estamos sempre a nos construir e desconstruir, um pouco ali e um pouco aqui, mas esta pesquisa afirma este processo de desfazimento de um modo de ser pesquisadora. E esta afirmação não se dá em qualquer momento da vida, assim como o compromisso com ela. Ela envolve uma força que é justamente a que lança o pesquisador no desconhecido. Nos outros casos, quando estamos a nos (des)construir um pouco ali e um pouco aqui, em que não há um compromisso em afirmar um outro modo de ser pesquisadora, esta força que impele ao desconhecido também está difusa, ela não está concentrada, e, portanto, não é suficiente para levar ao descaminho do pesquisador e da pesquisa.

Vivencio ao modo agonístico (FOUCAULT, 1985) este processo de diferenciação, e com isso quero dizer que para pensar e perceber diferentemente, para fazer sociologia de outra maneira, realizo um combate com as forças de assujeitamento que me atravessam, e tomo a minha subjetividade como objeto de elaboração, de modo a ampliar meu campo de liberdade,

na condição de pesquisadora. Dito de outra maneira, separar-me de mim mesma é ir ao encontro do desconhecido, o que passa, necessariamente, por lutar contra o conhecido. O conhecido é a pesquisadora forjada no processo de educação formal para a pesquisa, mais exatamente algo dessa pesquisadora, desse olhar para o mundo, desse modo de dizer dele que experencio e vem me incomodando, mas do qual não é simples me desfazer, uma vez que a sociologia disciplinar é desejosa de se perpetuar e faz isso por meio de cada um de nós.

Dito isso, talvez a curiosidade que me leva a querer me separar de mim mesma conviva com uma necessidade de subjetivação, em outros termos, de não mais me sujeitar aos mandos da sociologia disciplinar, ou disso, nela, que me percebo subordinada e que resisto, a saber: a operacionalização de metodologias de pesquisa, ou, o que seria o mesmo, seguir os caminhos dados para o pesquisar. Ainda, a curiosidade, esta vontade de ir além daquilo que me foi dado a conhecer, a ver e dizer, é resistência à ação da sociologia disciplinar endereçada a mim, cujo objetivo é me determinar e limitar, em outros termos, sujeitar-me, a mim, também ao conhecer e à vida.

E por que temos medo de ver além do que vemos e dizer além do que estamos acostumados a dizer? De nos movimentarmos de outras maneiras? Por que nos sujeitamos e sujeitamos outros? Primeiro e, talvez, porque tenhamos o que perder, conquistamos algo, às vezes com muito suor, que tem a marca de nossas forças e não queremos perder, e a vontade de conservar isso pode ser limitadora, passar por uma aliança com o poder, com a manutenção dele, na maneira como se expressa. Segundo, porque não aceitamos a perda, queremos restaurar o que perdemos, nos tornamos fiéis ao que foi desdenhando a vida por vir. Terceiro, porque é difícil a posição de não entender algo, pois fomos acostumados a tudo entender e, quando isso não acontece, a reação mais comum é: há algo errado! Transformamos a perturbação do entendimento, o que na verdade pode ser um oásis, em desconfiança. Quarto, porque amar e desamar é para os fortes, ou melhor, exige que nos tornemos fortes: quando estamos nesta relação de luta com o poder, em que somos provocados por ele e o provocamos (FOUCAULT, 2004a), que caracteriza a agonística, desamá-lo pode ser fazer o mesmo com este algo em nós que é parte dele. Quinto, porque já está tudo tão difícil e não queremos incomodar, quando poderíamos pensar que justamente porque está tudo tão difícil incomodar pode ser uma atitude eficaz para que não permaneçamos em terrenos desacreditados, inférteis para a vida.

Sobre a sujeição, em especial no âmbito das relações acadêmicas, só podemos dela dizer na medida em que resistimos a essas relações. Há corpos que resistem mais e outros menos, os mais dóceis e outros mais indóceis. Estes se constituíram historicamente a parte

deste universo de saberes e, quando estão nele, se posicionando de maneira ativa em detrimento de sujeitada, expõem valores, prioridades e modos de funcionar deste universo. Em síntese, questionam sua pedagogia, ocupada em incutir nos estudantes saberes e capacidades que se acredita que eles devam possuir. Foucault (2006a) é alguém que usa o termo pedagogia desse modo, diferenciando-o da psicagogia, que remonta à Grécia Antiga, e concerne a práticas de cuidado cujo exercício é o da liberdade, e ela é considerada indispensável para a condução da pólis grega.

Interessa afirmar o artesanato como uma prática de liberdade. Estas práticas são também chamadas por Foucault de práticas de si (ou técnicas de si), estão disponíveis na cultura e viabilizam “o domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (FOUCAULT, 1997, p. 109). O exercício destas práticas (ou técnicas) passa por abrir mão do nosso julgamento e também de outros, e nos dispomos a experimentar. Elas participam do cuidado de si (FOUCAULT, 2004 a) e Aquino o define como uma “possibilidade estratégica de interpelação dos atuais modos de subjetivação [...]” (AQUINO, 2011, p. 644).

O ensaio é uma superfície de experimentação por meio da qual os atuais modos de subjetivação são interpelados: nele, o conhecido está sempre a falhar, exercitamos caminhar no incerto e nos alimentar do passageiro. Essa maneira de caminhar remonta a algo que conta Larrosa acerca do ensaísta: ele é alguém que “problematiza a escrita cada vez que escreve, e problematiza a leitura cada vez que lê, é alguém [...] que ensaia a própria escrita cada vez que escreve e que ensaia as próprias modalidades de leitura cada vez que lê...” (LARROSA, 2003, p. 108).

Não seria isso liberdade? Ao invés de nos subordinarmos às certezas, à pena e ao olhar viciados, “moldar-nos para a mudança e a variação” que, no dizer de Montaigne, são os mais nobres e úteis aprendizados do hábito (MONTAIGNE, 2010, p. 535). Abrir caminhos para as incertezas, estar em contato com elas, e, portanto, com a experimentação. Experimentar e assim dar vida a outros mundos ou a vida outras oportunidades. A propósito, a afirmação de Foucault destacada pelo viajante finaliza com o filósofo chamando o ensaio “o corpo vivo da filosofia” e fazendo uma defesa dele:

Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de

comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento. (FOUCAULT, 1984, p. 13).

A sociologia se dá este direito, que Foucault dá a filosofia, de explorar o que pode ser mudado no seu pensamento, por meio da aproximação de um saber estranho a ela? Ou ela estaria mais preocupada em conter infiltrações? Não respondo a esta pergunta porque este é o tipo de pergunta que não interessa responder, uma vez que fazê-lo é apaziguar a questão que ela suscita. Interessa que ela continue provocando. Sua persistência como problema atormenta a aliança entre o conhecer e o conhecido e propõe alianças de outra ordem, com o desconhecido, o que dá a ela a possibilidade de estranhar-se: quem sabe a sociologia deixe de ser uma senhora de *tailleur*, com tantas responsabilidades e preocupações, salvaguarda de tanta história, pegue uma motocicleta e saia por aí a desbravar o desconhecido? I

Isso me faz lembrar a conferência final do XVII Congresso Brasileiro de Sociologia, onde o conferencista, um senhor britânico cujo nome não encontro, que tratava dos desafios para a mudança na sociologia, destacou sua descrença em estudos comparativos quando o desejado é mudar. Acho que ele estava dizendo que não adianta sair pelo mundo investido de um olhar estagnado que projetará nele suas categorias de pensamento, se o que se quer é mudança, pois, para isso, é preciso se deixar impregnar pelo que é diferente, de modo a diferenciar-se, ao invés de simplesmente destacar diferenças e fazer delas fronteiras.

Uma frase daquela passagem de Foucault, a que afirma o ensaio uma experiência modificadora de si no jogo da verdade, jogo esse que se caracteriza por princípios e regras de procedimento que dirão da validade de um resultado (FOUCAULT, 2004 a), remonta à proposta arqueológica do filósofo, para a qual não se trata mais de perseguir o que posso dizer do poder a partir do meu vínculo com a verdade, mas o que é feito do sujeito do conhecimento e da verdade tendo em vista minha decisão de me desligar do poder (FOUCAULT, 2009). Esse sujeito é o que, ao tomar esta decisão, se põe em questão, e o faz com o modo como vinha conhecendo. É isso, por ora, que posso dizer dele: ele ensaia.

O ensaio é uma prática de si, assim como o artesanato, e também ler mulheres pesquisadoras, entre elas as feministas, e estar em contato com suas ideias, algumas delas presentes ao longo dessas páginas. As escritas de mulheres com as quais estive tem corpo, voz, cheiro, cor; elas são vivas, às vezes gritam, sentem raiva, amam, debocham, se aliam necessariamente à experiência, convocam e acreditam, reclamam a vida, são muito diferentes das análises descarnadas sustentadas pela inteligência que fizeram tradição na sociologia e em

outras áreas do conhecimento científico. Trago uma passagem inspiradora de Glória Anzaldúa:

Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel (ANZALDÚA, 2000, p. 235).

A propósito, essas mulheres também ensaiam e o ensaio “reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo da irrestrita moral do trabalho.” (ADORNO, 2012, p. 16-17).

Todas essas práticas me fortalecem em face à produção disciplinar da verdade sobre o pesquisador e o pesquisar. No exercício dessas práticas de liberdade se torna possível a emergência de uma outra subjetividade, que longe de ser produto e difusora de verdades que se querem gerais sobre a pesquisa e o pesquisador, afirma a precariedade dessa condição, uma vez que a verdade passa a se associar ao conduzir-se de cada pesquisador, a este caminhar portanto, ético e singular. Nesses termos, a verdade continuará vinculada a modos de proceder (métodos), mas tais modos não serão exteriores ao pesquisador, tampouco a verdade resultante deles: ela será seu caminhar.

Encontrei estas práticas de si com as quais exercito a liberdade em relação aos códigos de conduta na sombra da sociologia disciplinar, ou, o que seria o mesmo, entre suas ruínas. Ensaio, escrita e pensamento de mulheres. Todos, gêneros e gestos vencidos, cujo encontro é de intensidades: força criadora e vazio representacional.

Deleuze tem seu modo de dizer a liberdade em relação aos códigos de conduta, que me ajuda a dizer o que disse:

[...] transpor a linha de forças, é o que se produz quando ela se curva, forma meandros, se funde e se faz subterrânea, ou, dito de maneira melhor, quando a força, em lugar de entrar em relação linear com outra força, se volta para si mesma, exerce-se sobre si mesma ou afeta-se a si mesma. (DELEUZE, 2003, p. 318)<sup>12</sup>.

O filósofo afirma que a dimensão do si mesmo não é algo preexistente ou acabado e a associa à linha de subjetivação: uma produção de subjetividade num dispositivo. O texto de

---

<sup>12</sup> Tradução minha do original: “Ce dépassement de la ligne de forces, c’est ce qui se produit lorsqu’elle se recourbe, fait des méandres, s’enfonce et devient souterraine, ou plutôt, lorsque la force, au lieu d’entrer en rapport linéaire avec une autre force, revient sur soi, s’exerce sur soi-même ou s’affecte elle-même.” (DELEUZE, 2003, p. 318).

onde retiro as citações é uma leitura de Deleuze do dispositivo foucaultino: uma proposta para que nos percebamos neste emaranhado multilinear.

Neste sentido, as práticas de si me levavam a me deslocar do dispositivo da sociologia disciplinar para talvez um que se possa chamar de sociologia indisciplinada, onde passo a ver, dizer e sentir a vida e o pesquisar de um modo novo. Sobre elas, digo ainda do artesanato intelectual: esta prática de liberdade é uma que mobilizo que difere das outras, pois não foi vencida. Talvez seja pouco praticada se comparada a outras, mas não está e me parece que nunca esteve na sombra, ela participa da sociologia disciplinar.

Gostaria, por fim, de retomar parte da questão orientadora da proposta anarqueológica: o que é feito do sujeito do conhecimento tendo em vista a decisão de se desligar do poder? (FOUCAULT, 2009). Outrora disse que ele ensaia, agora me alongo: ele combaterá, de modo permanente, as sujeições, será sobretudo ético. Porque ético, não será naturalmente um sujeito moral, porta-voz dos códigos, por isso será também aberto a experimentações, múltiplo ao mesmo tempo que passageiro. Não será um caçador de certezas, mas uma amante das incertezas: bagunçará fronteiras, mergulhará na ambiguidade e esquecerá contradições. Fará esculturas com pedras que encontra pelo caminho, outras chutará para longe, machucará e vai se machucar, e de um jeito meio torto e meio belo, porque singular e exposto, caminhará. Sabe pouco ou quase nada: que morrerá, que tudo finda, sabe gargalhar.

**Viajante J** (De olho no mapa): Há nas ciências sociais várias abordagens e, algumas, vão no sentido de acolher a subjetividade, até mesmo de forma terapêutica. Como, por exemplo, a sociologia clínica, o freudo-marxismo, o modelo psicanalítico desenvolvido por Lowen... Ricoeur, Habermas, Appel... Se você optar pelo inventário das formas, você vai ver que estas formas de fazer ciência levam um pouco em conta o que você está reclamando.

**Viajante L** (Firmando a rota): Estou com Wright Mills, para quem a dimensão existencial, tal como pensada na proposta do artesanato intelectual (2009), importa na formação do pesquisador. Nesses termos, por enquanto me distancio de uma abordagem terapêutica, ocupo-me, simplesmente, em associar vida e pesquisa.

E talvez seja mais sobre mudar do que sobre acolher a subjetividade – se bem que acolher a subjetividade pode ser caminho para a mudança. Ocupo-me em me deslocar e exponho minha fragilidade diante do discurso de verdade que ronda o pesquisar e fortalece as eventuais condições em que se encontra. Na medida em que o faço, talvez também o fragilize.

Pélibart chama atenção para algo nesse sentido. Na companhia de ideias de David Lapoujade, diz: “não permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força, porém ter a força de estar à altura da própria fraqueza. A vida assim compreendida é a que escapa à modulação biopolítica”<sup>13</sup> (PÉLIBART, 2019, p. 18).

A fragilidade a que me referi aparece na forma do medo. Um medo constante é o de dizer sem ter lido e visto tudo que a disciplina sociologia dispõe. Uma suposição é a de que isso é produzido em um treinamento do aprendiz de pesquisador na sociologia, executado pelo método científico, que informa ao pesquisador que nada deve escapar. Também, na imagem de uma ciência organizada e sem lacunas.

Em sintonia com Adorno, a ciência organizada traz “as marcas de uma ordem repressiva” que lança mão de “um certificado de competência administrativa”, a fim de que não haja transgressão à cultura oficial (ADORNO, 2012, p. 22).

O ensaio, entretanto, é sempre parcial, ele não quer dar conta de um todo, suas lacunas são passagens de ar, por onde o leitor circula e mexe nele, às vezes brinca, quando o ensaio também brinca com o leitor. Como diz Montaigne: “encontro do que duvidar naquilo que o comentário não se dignou a tocar”. (MONTAIGNE, 2010, p. 153).

Ainda sobre este medo, é comum neste movimento de leitura (para poder dizer), esquecer-me de como meu interesse foi despertado. Acabo me interessando por estes outros dizeres e me perco neles. São duas questões de ordem distintas: a primeira diz respeito a este dizer outro que se impõe ao meu dizer, como se fosse ele mais importante e, a segunda, é relativa a uma curiosidade e interesse por dizeres estranhos a mim, que me levam a com eles me deslocar, fazendo-me esquecer de onde parti e de quem eu era.

Algo que persiste é relativo ao que pode ser uma disposição para esquecer, em outros termos, para perder-se, e talvez isso esbarre em uma falta de confiança para dizer. Então, retorna a questão da autorização para dizer. É ela que cria esta desconfiança. A autorização para dizer, por sua vez, remonta à hierarquia, e seu culto, assim como o da força e da vitória, mas também da propriedade e da pureza, como afirma Pélibart (2019), produzem a exclusão de formas de vida.

---

<sup>13</sup> A biopolítica é um pilar de uma forma de exercício do poder que emerge no ocidente europeu, durante o século XIX, chamada por Michel Foucault de biopoder. Ela é sintetizada pelo filósofo na fórmula *fazer viver e deixar morrer*. O biopoder opera sujeitando os corpos e controlando a população, de modo a fazer com que nos tornemos úteis ao modelo de produção de riqueza e a sustentação desse modo de exercício do poder. Nesses termos, a biopolítica providencia o êxito deste exercício de poder. É uma política sobre a vida produtora de um corpo-espécie, cuja função é atuar sobre ele. A biopolítica marca a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder. A demografia é um exemplo de saber forjado neste contexto, cuja vontade de saber se orienta pela relação entre recursos e habitantes e para isso lança mão da tabulação das riquezas e sua circulação e das vidas com sua duração provável (FOUCAULT, 1977).

**Viajante J** (Questão de viagem): Mesmo que seja ensaio, há uma tentativa de justificar, de uma justificativa moral, no sentido boltanskiano, desta nova situação que você está instaurando de fazer ciência. Tem os trabalhos de Adorno falando sobre a forma ensaio, a forma ensaio no sentido acadêmico e não no literário, porque se trata de uma tese.

**Viajante L** (Converso ou não com Luc Boltanski?): Gostaria de aproveitar a referência a Luc Boltanski, nesta pesquisa que faço, que se dedica a pensar, a partir de minha experiência com a sociologia, um outro modo de fazê-la, e dizer da presença nela de Pierre Bourdieu, cuja teoria social foi, por um tempo, referência para Luc Boltanski.

Bourdieu é o autor da sociologia com quem mais tenho intimidade, é quem mais li. Com isso não quero dizer que estive com muitos livros de Bourdieu, mas que aquilo que li, o fiz algumas vezes e, assim, aprendi a estar com ele. Bourdieu, entretanto, é uma herança de um modo de fazer sociologia do qual gostaria de me afastar. Deixar para trás um modo de fazer sociologia é também afastar-me um pouco de Bourdieu, de maneira a ampliar o espaço para leituras que são estranhas a mim e para estranhar a pesquisadora que vinha sendo.

Quanto ao ensaio, ele tem o hábito de bagunçar fronteiras entre ciência, arte e filosofia (LARROSA, 2003, p. 106) e, isso, não me parece pouco acadêmico, se afirmamos o “acadêmico” aliado primeiro da produção de conhecimento, em detrimento da conservação de modos de conhecer, nesses termos, não vejo por que excluir o literário do acadêmico. Ainda, até onde posso ver, o ensaio não é uma nova maneira de fazer ciência, mas uma maneira de fazer ciência que, relegada pela própria academia, dá passagem ao novo por que ele, assim como o poema e a narrativa, é uma das três maiores linguagens da experiência (LARROSA, 2004). E isso acontece porque não se ocupa em controlá-la.

Bourdieu, por exemplo, se ocupou em controlar a experiência ao defender que, no trabalho do sociológico, a teoria “atualiza o primado epistemológico da razão sobre a experiência” (BOURDIEU, 1990, p. 80), por meio da elaboração e teste das hipóteses.

Maria Zambrano é atenta ao ensaio. Ela lembra do valor do ensaio para o Renascimento e para o Barroco, sobretudo ocorridos em países do sul da Europa. Lembra ainda que ele se tornou escrita e racionalidade vencida quando entra em cena a divisão de saberes que tem lugar na modernidade. Seguindo com Zambrano, a desvalorização do ensaio ocorreu em função da dificuldade em classificá-lo em um mundo que passa não apenas a dividir os saberes mas se mostra hostil à ambiguidade e ao hibridismo que informam a linguagem do ensaio, justamente porque estes expõem e ameaçam estas divisões. Neste

mundo triunfaram a filosofia sistemática e a razão técnico-científica (ZAMBRANO, 1987 apud LARROSA, 2003).

Da sociologia, é Weber quem nos fala dessa passagem de mundos ao afirmar que “Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço.” (WEBER, 1982, p. 165). Em Weber, o triunfo da razão técnico-científica remonta ao processo de secularização que caracteriza a modernidade e leva ao que chamou de desencantamento do mundo. Nele, há a perda da liberdade do ser humano, que se torna escravo de uma razão que criou, cúmplice do capitalismo e da burocracia, cuja finalidade é o domínio e controle dos homens e da natureza, domínio que se espraia pelas instituições e passa a organizar o mundo (WEBER, 1982; 2004).

As ideias de Weber acerca da modernidade e do desencantamento me parecem afins à leitura que faz Maria Zambrano do que chama “O drama da cultura moderna”. Para ela, “ele tem sido a falta inicial de contato entre a verdade da razão e a vida. Porque toda a vida é primeiro dispersão e confusão, e frente a verdade pura se sente humilhada.”<sup>14</sup> (ZAMBRANO, 1995 apud NEVES, 2014, p. 74).

Em outro momento eu trouxe a afirmação de Zambrano de que a filosofia sistemática e sua aliada a razão técnico-científica lançam o ensaio no rol dos rejeitados acadêmicos (ZAMBRANO, 1987 apud LARROSA, 2003) e é seguindo com ela que me pergunto se há relação entre esta filosofia e o fazer científico. Minha resposta é que a ciência é um valor maior para uma certa filosofia sistemática, desde Platão, que contrapõe *episteme* (ciência) à *doxa* (opinião) e, passa pela filosofia de Immanuel Kant, ocupada com a fundamentação do conhecimento válido, que envolve o que ele chama de razão pura, comum a todos, portanto universal e *a priori*, cuja existência independe dos sentidos.

Para Theodor Adorno,

O ensaio não segue as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas [...] Ele se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório... (ADORNO, 2012, p. 25).

---

<sup>14</sup> Tradução minha do original: “El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada.”. Apenas um livro de Maria Zambrano foi publicado no Brasil, ele se chama Filosofia e Poesia (2021) e suas publicações não estão disponíveis nas redes digitais, por isso, o acesso ao seu pensamento se dá via artigos de pesquisadores.

Neste caminho, em particular em relação à fundamentação filosófica de procedimentos científicos, Adorno afirma que tanto o empirismo como o racionalismo são sistemáticos na medida em que concebem como mais ou menos constantes as condições para o conhecimento e as elaboram em contextos homogêneos (ADORNO, 2012).

Em contraposição,

[O ensaio] leva em conta a consciência da não identidade, mesmo sem expressá-la; é radical no não radicalismo, ao se abster a qualquer redução a um princípio e ao acentuar, em seu caráter fragmentário, o parcial diante do total. (ADORNO, 2012, p. 25).

Vejo que a rejeição ao ensaio passa, portanto, mesmo em termos filosóficos, por questões que concernem à ciência e, talvez, isso ajude a explicar algo que percebo: quando estamos na universidade, em processo de formação para a pesquisa social, o ensaio não é uma metodologia tematizada, por mais que estejamos muitas vezes em contato com escritas que ensaiam enquanto criam metodologias. Essas escritas ensaístas podem ser encontradas, por exemplo, em Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber, para ficarmos nos mais persistentes clássicos disciplinares.

Seguindo nesta linha, lembro-me do trabalho da antropóloga Custódia Selma Sena intitulado *Interpretações dualistas do Brasil*. Nele, ela pontua que a sociologia científica que passa a vigorar no país com a institucionalização da disciplina em âmbito universitário, ocorrida na década de 1950, que tem em Florestam Fernandes um de seus autores chaves, fragiliza a tradição do ensaio histórico-sociológico produzida por Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e outros intérpretes do Brasil (SENA, 2003).

Antes de iniciar esta pesquisa de doutorado, ao ouvir o termo ensaio, eu era transportada para a disciplina de Pensamento Social Brasileiro e para a companhia dos pesquisadores que pensaram o Brasil nos termos de uma identidade nacional. Ali parecia ser o lugar, por excelência, do ensaio, na formação do pesquisador social. E a impressão que passei a ter dele é a de que era importante na história da disciplina no Brasil e de que era uma peça de antiquário. Aquela tradição de escrita que combinava criação literária e pesquisa sociológica era também a que se aventurava pelos caminhos do pensamento unitário e totalizante em detrimento do fragmento (SENA, 2003), e isso me parecia anacrônico aos dias de hoje.

Ao estudar o ensaio, para além do histórico-sociológico, vi que poderia haver outro motivo para minha pouca familiaridade com ele, mais precisamente com outros modos de ensaiar, na condição em que estou, de aprendiz de pesquisadora social. Esse motivo era um

fantasma que pairava sobre o ensaio, cujo nome é erudição. Talvez a desatenção do ensino a outros modos de ensaiar possa estar associada à crença de que aprendizes de pesquisadores não estão no ponto de ensaiar pois ainda não adquiriram a erudição necessária para isso.

Porém, o filósofo Friedrich Nietzsche faz a crítica ao erudito como uma figura incapaz de construir um conhecimento em proveito da expansão da vida, sendo mais um reproduzidor da História do que criador de sua própria história. Alguém que separa pensamento e vida, aliado de um saber técnico, ocupado com informações e ideias que não teriam sido experimentadas, ao contrário, sufocam a experiência. Sobre isso, Nietzsche diz:

[...] onde se pretende recobrir os fatos mais dolorosos com um glorioso manto de pensamento, se admira como sendo um fenômeno moral esta acanhada especialização dos nossos eruditos e seu distanciamento cada vez maior da verdadeira cultura: a “fidelidade nas pequenas coisas...” (NIETZSCHE, 2003, p. 64).

Mas a erudição é mais afim ao especialista do que ao ensaísta, e Adorno diz algo que vai ao encontro disso: “[...] o pensamento torna-se volátil com o avanço da abstração, e o ensaio se propõe precisamente a reparar uma parte dessa perda”. (ADORNO, 2012, p. 27).

Neste ponto, se for a erudição a responsável por afastar modos variados de ensaiar do ensino da sociologia na universidade, vale apontar para a existência de uma possível confusão entre erudição e pluralidade de interesses. O ensaísta não abre mão de si na escrita, não abre mão de expandir-se, e isso significa expandir sua vida, por isso pode vaguear por assuntos diversos. Essa possível confusão, entretanto, não levaria à receptividade do ensino de sociologia a esses outros modos de ensaiar, uma vez que a sociologia mesma está às voltas com a especialização: ela continua a ser uma ciência da modernidade e, por isso, aliada do erudito formulado por Nietzsche e estudado por Figueira.

[...] não respondendo adequadamente às questões da vida, cujo conhecimento é sempre contingente, que é transformação e efemeridade, torna-se [o erudito] o senhor do excesso e do supérfluo, pois a decompõe em prol de seus vários interesses unilaterais (especializados), preconizando o desprezo pela grandeza da existência, que exige uma visão orgânica e não uma restrição/limitação por parte do erudito. (FIGUEIRA, 2015, p. 19).

Caso fique desconfortável nesse lugar e queira dele sair, a sociologia se tornará mais receptiva ao ensaio, na condição de uma metodologia de pesquisa a ser ofertada para aprendizes de pesquisadores. Em outros termos, se levar à sério o diagnóstico weberiano de desencantamento do mundo e parar de perseguir o cálculo e temer a incerteza, parar de querer

controlar a vida ao vê-la escapando, até que só a veja imóvel, se, ao invés disso, nela apostar, a sociologia se lembrará do ensaio. Seu ser humano é o errante, ele se perde ao experimentar, desvia do caminho dado, e, ao fazê-lo, busca conduzir-se a si mesmo e lança os fragmentos do seu caminhar nesta totalidade chamada sociedade.

Para mim, o grau de incerteza da vida social, a quais atores sociais devem fazer frente a todo o momento, é muito elevado. E, assim, não podemos compreender o estabelecimento de todo um conjunto de dispositivos, se não considerarmos que esses dispositivos são de redução de certas incertezas. (BOLTANSKI, 2014, p. 220-221).

Essa é uma crítica feita por Boltanski ao dispositivo do *habitus* elaborado por Bourdieu. Topei com ela ao buscar conhecer o que era a justificação, e ela é uma publicação de uma grandeza imponente e também intimidadora. Lê-la seria a perda desta conversa-ensaio. Mas o ensaísta não se embrenha em uma obra de modo a lê-la, necessariamente, do início ao fim, e ele não se perde porque é engolido, neste caso, pelas 562 páginas da *Justificação*, ele se perde ao bisbilhotar: é um bisbilhoteiro.

Exercitando essa prática, escolho uma maneira de me aproximar de uma justificação moral do ensaio, entretanto, acho que ela não se esgota aqui, poderá ser formulada pelo leitor ao longo da leitura do conjunto de textos que compõe esta pesquisa, caso queira seguir com a justificação moral. Tal como vista por Boltanski e Thévenot (2020), a moral está no cerne da construção de “uma ordem de trocas entre pessoas”, ela se refere à capacidade de “abstração das particularidades” para que haja um acordo, e ele envolve “definições gerais”, por exemplo, sobre “bens exteriores” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2020, p. 116). Isso remonta ao “bem comum”, e ele se refere à universalidade da definição: “Essa universalidade é a condição de um acordo [...] e abre a possibilidade de as pessoas superarem suas diferenças” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2020, p. 119).

Nisso, que foi dito nesse parágrafo, reside o problema que contribui para um esclarecimento desta pesquisa: ela não busca o acordo ou resolução de controvérsias e superação de diferenças e não trabalha nos termos do geral e do particular. A linha do ensaio não é nem particular, nem geral, é singular, porque tecida na experiência e ela concerne sempre a cada um: “é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente ‘ex-iste’ de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente.” (LARROSA, 2002, p. 25). A singularidade é aliada da diferença e, ao contrário de superá-la, importa afirmá-la. Estamos, portanto, em outra chave de pensamento sobre a diferença.

Explico-a remontando ao nome da linha de pesquisa deste Programa de Pós-graduação no qual desenvolvo este trabalho: Direitos Humanos, Diferença e Violência. Por vezes me senti perdida também nela. Mas, depois que caminhei ao ponto de luar, fez-se a luz, não a do sol, pois essa vem de fora, mas uma que nasceu em mim, e percebi que, se estava perdida, estava com a linha, e poderíamos nos perder um pouco juntas. Afirmar a diferença poderia ser afirmá-la para além do que comumente fazemos, associando-a à forma fixa, identitária, mas afirmar a vida diferenciando-se de si mesma e multiplicando maneiras de viver: ela em movimento. Isso tem a ver com liberdade e felicidade.

Por que haveria a existência desse produto [ciência] de impedir-nos de formular a pergunta mais importante de todas: até que ponto aumentou a felicidade dos seres humanos e até que ponto aumentou a sua liberdade? (FEYERABEND, 1979, p. 259).

A pergunta formulada por Paul Feyerabend não foi feita por Boltanski e Thévenot. Mas, se perguntados sobre isso, que resposta dariam os escritores de *A justificação: sobre as economias da grandeza*? É possível que dissessem que felicidade e liberdade têm a ver com acordo e harmonização das vontades, com a universalidade de um sistema explicativo. Ou ainda, que a pergunta deles não é sobre liberdade e felicidade, mas sobre acordo e resolução. Ainda sim, poderiam ponderar que se ocuparam em libertar o ser humano:

[...] não podemos considerar somente as intenções escondidas e inconscientes dos atores, mas também o que eles dizem. Isso é o mínimo que podemos fazer para reconhecê-los, para reconhecer sua posição normativa, seu ponto de apoio normativo – aquilo que nomeávamos tradicionalmente como “valores” (BOLTANSKI, 2014, p. 221).

Feyerabend, um pluralista metodológico, alguém para quem o cientista não é um seguidor de regras, talvez fosse simpático a este movimento libertador empreendido pelos autores franceses. Este movimento foi também crítico às explicações científicas da sociedade que fizeram do acordo (expresso, por exemplo, na norma, essa chave de compreensão da sociedade pela sociologia de Durkheim) uma lei positiva. Para a dupla de autores, construções desse tipo concernem a um pacto entre atores sociais que, uma vez desfeito, faria essa lei positiva cair por terra. Se a derrubada da lei que o sociólogo projeta sobre a sociedade é um passo para a pluralidade do fazer científico ela, entretanto, encontra à sua frente o muro da harmonia das vontades, do acordo, do qual Boltanski e Thévenot miram a sociedade.

Parece que não é a atividade de solução de problemas a responsável pelo crescimento do nosso conhecimento, mas a ativa interação de várias concepções sustentadas com tenacidade.

[...] Que valores escolheremos para sondar as ciências de hoje? (FEYERABEND, 1979, p. 259 e 260).

Fico por aqui, na companhia de Paul Feyerabend e da interrogação que ele lança, pensando que fazer ciência com liberdade e felicidade tem a ver com criação, e ela, longe de solucionar problemas, prolifera-os.

**Viajante N** (Dica para sair do sufoco): Foucault afirma que, no início da sua carreira, foi a intransitividade da literatura que evitou que sufocasse no ambiente da filosofia universitária. Sobre isso, o livro de Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura*, pode ser proveitoso.

**Viajante L** (Filmes...): Assisti alguns filmes durante esta pesquisa. Escrevi sobre eles e, com eles, formulei questões que a concernem. Acabo trazendo para esta pesquisa apenas fragmentos de filmes e poucos. Mas importa dizer que os ver e escrever com eles algo que poderia dizer respeito à sociologia a tornava mais viva para mim, porque eu mesma me tornava mais viva. Os filmes davam cor, som e movimento à vida social. As pessoas que lá estavam, os atores, que para sociologia seriam o ator social, o agente, ou receberiam outros nomes, conforme as construções teórico-metodológicas da disciplina, eram, nos filmes, seres vivos.

Neles, estava a vida que escapava a essas construções disciplinares, uma vida indisciplinada, em movimento, que solicitava de mim menos explicação e que me comovia, isto é, me levava a *me mover junto*. Meu olhar treinado de socióloga descansava e guardava, por um tempo, as ferramentas de trabalho e conquista da sociedade: nossas construções teórico-metodológicas. Ao escrever com filmes, a escrita e o pensamento se ocupavam menos daquilo que precisavam dizer e diziam sem pedir licença, estavam ambos mais soltos, sem preocupação com conceitos ou ligações coerentes entre eles, que confeririam sentido ao texto.

De conceitos, não me desfaço facilmente, uma maneira de produzi-los me seduz porque me dá alguma segurança, eles são um canto do eterno. A propósito:

Como a ordem dos conceitos, uma ordem sem lacunas, não equivale ao que existe, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva [...] O ensaio recua, assustado, diante da violência do dogma, que atribui

dignidade ontológica ao resultado da abstração, ao conceito invariável no tempo, por oposição ao individual nele subsumido. (ADORNO, 2012, p. 25).

Seguindo com filmes, eles me diziam: você pode fazer sociologia sem desprezar a sensibilidade, mas com ela. A sociologia não exige do sociólogo exclusivamente a sensibilidade para selecionar as perspectivas teórico-metodológicas mais adequadas ao interesse investigativo e pô-las em operação. O dizer sobre a sociedade não precisa ser assertivo e preciso, podemos expor as indecisões e relutâncias do pensamento, suas idas e vindas. Aqui, interessa um vínculo entre precisão e eternização: em certa medida, me parece que a precisão é eternizadora, ela tira o pensamento do tempo, e aquela imagem em movimento me dizia que nada estava fora do tempo, me punha em contato com o efêmero.

As sensações que os filmes me provocavam, e talvez a mais forte fosse a de movimento, levou-me a um escrito do filósofo Henri Bergson de nome *O Pensamento Movel*. Nele, o filósofo trata da relação entre os fazeres filosófico e científico, e o tempo. Bergson percebe que a ciência positiva “extrai e retém do mundo material o que é suscetível de se repetir e de ser calculado, conseqüentemente o que não dura” (BERGSON, 1974, p. 108). Para Bergson, o fazer científico conceberia o tempo tal qual o senso comum o faz, em termos de medida da duração e não da duração ela mesma. Ao fazer isso, o fazer científico e o senso comum nos apresentam “um mundo em que possamos, pela comodidade da ação, escamotear os efeitos do tempo” (BERGSON, 1974, p. 109). Mas, mesmo fazendo ciência (ou qualquer outra atividade), continuamos, ainda sim, de acordo com Bergson, a sentir e viver este “tempo real” chamado duração (BERGSON, 1974, p. 109).

Comecei a intuir que, talvez, assistir a filmes me colocasse em contato com este contratempo científico. Em outro momento deste trabalho, defini duração, mas vale fazê-lo também neste ponto: ela é o que escapa à fixação, o que não se deixa imobilizar pela consciência movida pela ciência. É “a entrada na vida interior”, “uma duração interior” (BERGSON, 1974, p. 108), que longe de desviar do transitório, se faz com ele. O mesmo vale se pensamos o ensaio, seu tempo é o da duração, pois ele se faz com o que toca o ensaísta.

O ensaísta sabe que nasceu e que morrerá. Sabe que tudo o que é, suas palavras e suas idéias, seu modo de se relacionar com o mundo, com os outros e consigo mesmo, tem um começo e um fim. Só pode pensar a si mesmo a partir dessa origem e desse fim, no tempo que vai desde o seu nascimento até a sua morte, no tempo que lhe tocou viver, no tempo que lhe tocou pensar, no tempo que lhe tocou escrever. (LARROSA, 2004, p. 33-34).

Ensaio, duração e filmes. Filmes me diziam que eu podia ensaiar, abriam a porta para a vida interior. Diziam-me que eu não precisava abrir mão do que me tocava para fazer pesquisa e acalmavam uma disposição sociológica que me atravessava, forjada no processo de educação formal para a pesquisa social. Eles também me diziam que eu não precisava me afofar se algo que percebia e sentia era ruidoso para o plano, mesmo que precário, que tinha traçado para a pesquisa. Sobre isso, o ensaio faz uma advertência: trace um plano e ele dará errado! O ensaio se situa em um tempo “consciente de sua fugacidade” (LARROSA, 2004, p. 33). Esse da vida interior, movente, da duração, e é dela que pode nascer uma experiência de pesquisa, um pesquisar singular, menos ocupado em aplicar as construções teórico-metodológicas disciplinares e mais comprometido com a vida.

Ao ver filmes a vontade de objetividade científica e da verdade que ela providencia cediam. Em outros termos, o que cedia era a pretensão, sobre a qual fala Christy Wampole, de que “[...] as opiniões e conclusões de alguém tenham emanado de uma espécie de departamento da mais alta verdade, um escritório chefiado pelo rigor e pela ciência” (WAMPOLE, 2018, p. 245). Seguindo com Wampole, isso envolve necessariamente o “ocultamento consciente do ‘eu’” (WAMPOLE, 2018, p. 245), e ele remonta a uma construção de objetividade que atravessa a sociologia.

Ela está assentada em uma tensão entre aquele que conhece, o pesquisador, e o conhecer, porque defende que o conhecimento seja impessoal e exclua “tudo quanto for subjetivo (sentimentos, fantasias, ideais...)” (CUPANI, 1989, p. 21). Isso importa para que ele seja verdadeiro e o que é verdadeiro é, também, seguindo esta perspectiva de objetividade, pensado como sendo universal. Com Max Weber, a escolha do objeto de investigação mobilizará nossos valores, no mais, as ciências sociais devem se ocupar em afastá-los, a fim de produzir um conhecimento cientificamente válido. Nesse intuito, Weber pede a atenção do cientista social: “[...] em que momento cessa a fala do pesquisador e começa a fala do homem que está sujeito à intenções e vontades, em que momento os argumentos se dirigem ao intelecto e em qual se dirigem ao sentimento.” (WEBER, 1999, p. 105).

Maria Zambrano diz que “[...] toda verdade pura, racional e universal tem que encantar a vida; tem que enamorá-la.”<sup>15</sup> (ZAMBRANO, 1995 apud NEVES, 2014, p. 74). Que verdade seria essa cuja força é a de encantar a vida? Talvez filmes a mobilizassem. Também o ensaio. Para Zambrano, ela é o encontro com o próprio ser. O ser, do qual ela fala, estaria para além dele mesmo, modificando-se, e, alcançá-lo, passaria por ter consciência do que não se é e ir

---

<sup>15</sup> Tradução minha do original: “[...] toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla.”

além de si, passaria por um vazio sem o qual o mesmo, o homogêneo, impera e, portanto, nada diferente pode se passar. Esse vazio é constitutivo de uma entranha, o coração, que dá acesso a um conhecimento aliançado com a vida porque atento ao que se passa conosco. A ele, outras entranhas se ligam e todas superam a dicotomia razão/sentimento. As entranhas existem no tempo, não estão fora dele, por isso a verdade que se faz com ela é viva. Dito de outra maneira, essa verdade difere daquela em que as palavras limitam a realidade que expressam, a estratificam e congelam; estas têm a rigidez de algo morto, pois saltam do fluir do tempo (ZAMBRANO, 1986 apud NEVES, 2014).

A verdade que põe em jogo o encontro com o ser é sempre singular, ela diz respeito à realização de cada um. Nela, encantar a vida é deixar-se tocar pela vida: padecer de vida. Ao invés de ser a ela impassível dizendo-a por meio de abstrações e universais, dela se aproximar, ser a ela sensível, dizer com ela (ZAMBRANO, 1986). O ensaísta escreve sob esta embriaguez de vida. Se o ensaio põe em jogo uma verdade, é essa. Já os filmes, eles despertavam minhas entranhas, enchiam-me de vida e de vontade de ensaiar desse modo.

Mas há ainda algo a dizer sobre esta verdade, tal como pensada por Maria Zambrano, agora em relação à sociologia, que anda me olhando do alto e passando por mim sem dar bom dia. É provável que isso esteja acontecendo porque minhas ideias não têm sido as mais receptivas a ela, não contribuem para o fortalecimento da sua autoestima (imagino que mesmo ela precisa disso), ou autoimagem, porque ando olhando para fora dela, conversando com gente estranha. Meus ouvidos estão atentos ao que diz Maria Zambrano, andam querendo ouvir a música do pensamento sobre a qual ela fala, uma música que tem o ritmo das coisas no seu estar-sendo e, por isso, capta sua realidade íntima, fluente e heterogêna. Maria chama-a “[...] a penumbra que nos salva de ser consumidos pelo fogo.” (ZAMBRANO, 1989, apud NEVES, 2014). E ainda “Teria que fechar os olhos, como fazem os cegos, ou aqueles que vêm as médias, para ouvir a música.”. (ZAMBRANO, 1989 apud NEVES, 2014)<sup>16</sup>. Essa música me deslocaria rumo ao ser.

Entranhas, encontro com o ser, música do pensamento... que conversa essa, não?! Não quero chatear a sociologia. E se não quisesse nada com ela, não estaria aqui. Quis dizer a ela sobre esta construção de verdade. Quem sabe não a interessa? Ela tem força. Sua força se relaciona à vitalidade do eu singular, em detrimento do eu universal, que tem na obediência ao método, na condição de um caminho dado para o pesquisar, sua morada. Talvez Paul Feyerabend se interessasse por ela. Apesar de ser uma verdade, ela está longe de ser a que

---

<sup>16</sup> Tradução minha do original: [...] la penumbra que salva del consumirse por el fuego. [...] Habría que cerrar los ojos, como hacen los ciegos, o los que ven a medias, para oír la música.”

persegue o fazer científico. Na condição de um ir além do que se é, ela mais se aproxima do desenvolvimento da consciência, essa alternativa à busca da verdade científica lançada por Feyerabend. Para ele, este desenvolvimento passa pelo questionamento de normas científicas válidas por parte do pesquisador e pela confiança naquilo que ele pensa. Também, a ideia deste filósofo da ciência, de que o avanço científico mais se associa à violação de metodologias consideradas confiáveis, em determinado período histórico, do que ao investimento nelas (FEYERABEND, 1977), leva a pensar que a verdade zambraniana, alheia à sociologia, pode vir a provocar nela alguma simpatia, se aquilo que ela deseja é avançar, ou, melhor dizendo, exercitar a diferenciação do que é. Explico: verdade não se confunde com metodologia, entretanto, esta estuda/pensa o caminho que possa levar àquela, neste sentido, na medida em que questionamos o que é concebido como verdade, é também este caminho que leva a ela que é chamado a se repensar.

Ver filmes e ensaiar dá coragem para tensionar o fazer científico. Escrever com filmes acionava um lugar sem lugar, estranho, quando o que estava em questão, para mim, era fazer sociologia. Às vezes, sentia-me desconfortável, como quem tateia o incerto e mira a utilidade: o que eu faria, afinal, com estes escritos? Se eles não serão vistos, perco tempo. Nessa época, não tinha lido uma passagem de Montaigne que, hoje, fragiliza a pergunta utilitária: “A experiência também me ensinou isto: que nos perdemos por causa da impaciência.” (MONTAIGNE, 2010, p. 543). Ainda sim, há o que não é visto, opera em silêncio e, com o passar do tempo, ganha voz: por que eu não posso ser visto? (Gabriel Tarde, por exemplo!) A pergunta, que era incabível, passa a caber, assim como eles, porque o conjunto de ensaios vai aparecendo e dele fazem parte textos falhos. Estes escritos com filmes são alguns deles e reclamam realidade, afinal, sem eles esta pesquisa não seria o que vem sendo. Isso dá sobriedade porque suspende a ansiedade acionada pelo dever ser da pesquisa e afirma a singularidade em torno do pesquisar. Uma passagem de Foucault, chama atenção:

Gostaria de escapar desta atividade fechada, solene, redobrada sobre si mesma, que é, para mim, a atividade de colocar palavras no papel. [...] Eu gostaria que ela [a escrita] fosse um algo que passa, que é jogado assim, que se escreve num canto de mesa, que se dá, que circula, que poderia ter sido um panfleto, um cartaz, um fragmento de filme, um discurso público, qualquer coisa... (FOUCAULT, 2006b, p. 81).

Gostaria de escapar desta atividade fechada, da qual fala o filósofo, redobrada sobre si, que me parece ter afinidade com a escrita que praticamos quando o que está em jogo é uma escrita descritiva, ocupada em esgotar o objeto. Leio que a escrita, na condição de um objeto

da intervenção pedagógica, é alvo de normalização e policiamento (ARTIÈRES, 2006). Leio algo mais nesta direção, que a página na qual escrevemos não está em branco, mas coberta por construções preexistentes e, portanto, é preciso, de início, apagá-las. Textos falhos são esta borracha no existente, que o fazem falhar: retiram-lhe a certeza.

Há mais a dizer em relação aos textos falhos que remonta ao que leio na publicação sugerida: *Foucault, a filosofia e a literatura*, de autoria de Roberto Machado. Diz respeito a algo caro a Michel Foucault: as “condições em que é possível que o indivíduo preencha a função de sujeito do discurso” (MACHADO, 2000, p. 122), que se associa diretamente à “função-autor”, como anuncia Machado logo na sequência. Com Foucault, a autoria é “um procedimento de controle interno do discurso, ao lado da competência e da disciplina, um princípio histórico da sua unidade, origem e coerência baseado na individualidade ou no eu” (MACHADO, 2000, p. 122). Nesses termos, textos falhos põem em xeque o sujeito do discurso ou são por ele acusados e tornam o indivíduo que os assume para si inapto para a função-autor, e um candidato a ensaísta. Esses textos são falhas na individualidade ou no eu e dizem da fragilidade do controle, disso que dele escapa. Como não colocar alguns destes textos sobre filmes nesta pesquisa simpática ao que escapa ao controle? A propósito do escape:

Obstinada a procurar o cotidiano por debaixo dele próprio, a ultrapassar limites, a levantar brutal ou insidiosamente segredos, a deslocar regras e códigos, a fazer dizer o incofessável, ela [a literatura] terá tendência a pôr-se fora da lei, ou pelo menos a tomar a seu cargo o escândalo, a transgressão ou a revolta (FOUCAULT, 1992, p. 127)

O vento (da delinquência ou da liberdade) soprava quando escrevia com filmes e ensaiava. Esses dias lia Montaigne e me deparei com uma passagem a respeito do vento. Nela, o ensaísta diz que “somos vento em tudo!”, mas que ele é mais sábio que nós, pois não deseja “a estabilidade e a solidez”, ele “se apraz em susurrar, e em se agitar” (MONTAIGNE, 2010, p. 569). Escutemos mais o sábio vento, se o que queremos é ensaiar.

**Viajante R** (A prisão dos objetos): Uma perspectiva crítica e criadora é hoje algo muito importante e que faz muita falta no campo. Estamos aprisionados nos nossos objetos. A gente lê as linhas de pesquisas dos nossos programas e a teoria social já nem aparece mais entre elas. Aparecem os objetos. Nós estamos aprisionados ao real.

**Viajante L** (vamos nessa!): Quando você diz que estamos aprisionados nos objetos (como podem ser violência, educação, gênero, movimentos sociais etc...) sou levada ao encontro da noção tradicional de objetividade científica, para a qual a objetividade passa pela adequação ao objeto, e isso providencia o conhecimento verdadeiro (CUPANI, 1989, p. 18).

Talvez este gosto pelos objetos, este privilégio deles, tenha afinidade com esta construção de objetividade. Nesta linha, o objeto é aquilo cuja realidade não está sob suspeita, ele existe, independente, e isso é um problema quando o que é almejado é a criação. Sob o ponto de vista da escrita, produz um pesquisador ocupado com a descrição, porque a crença que este modo de escrita e pensamento opera é a que afirma que as palavras podem corresponder às coisas: que é possível adequar-se ao objeto (AQUINO, 2011, p. 648).

Ainda, talvez, por isso você reclama teoria social, ela como sendo algo problematizador e não meramente descritivo. Ela como o registro da problematização e desconstrução do real, ou, o que seria o mesmo, de regimes produtores de verdade, que dizem o que são as coisas, a vida, o ser humano, a sociedade. É isso?

Sobre isso, interessa remontar ao ensaio, e faço isso com Julio Groppa Aquino (2011). Ele aponta que a “confusão de fronteiras entre gêneros/estilos discursivos”, à qual a escrita do ensaio é simpática, ocorre na medida em que é rompida a crença de que palavras são correspondentes às coisas, a crença na verossimelhança, e então as palavras passam a manifestar o querer daquele que fala. Aquino está em diálogo com Michel Foucault e, portanto, para ele, o querer (ou a vontade) se situa no campo das relações de poder. Também sobre este descolamento entre palavras e coisas, Adorno atenta, de modo espirituoso, para algo interessante: o ensaísta diz o que deseja falar e suas interpretações não são “rígidas” ou “ponderadas”, “são por princípio superinterpretações, segundo o veredicto já automatizado daquele intelecto vigilante que se põe à serviço da estupidez como cão de guarda contra o espírito.” (ADORNO, 2012, p. 17). A superinterpretação, de que trata Adorno, estaria associada à “espontaneidade da fantasia subjetiva, que é condenada em nome da disciplina objetiva” (ADORNO, 2012, p. 17-18).

Um devaneio (e o que não o é?): se o ensaísta é chamado a escolher uma construção de objetividade, qual escolha faria? Meu palpite é que primeiro ele relutaria, diria que seu compromisso não é com o fazer científico, e depois de alguma insistência se sentaria ao lado de Donna Haraway, com incerta alegria, depois de ouvi-la dizer que a objetividade é “a junção de visões parciais e vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar.” (HARAWAY, 2009, p. 33-34). Ele gosta do vacilo e da

parciliidade, da visão desde algum lugar. Talvez, sempre talvez, porque esta é a oração daqueles que estão de passagem e para os quais a vontade de certeza da ciência ainda pisca – caso contrário não haveria talvez, pois ele se converteria em uma afirmação imponderada –: o ensaísta é feminista. Ou seria a ensaísta?

Retomando a conversa sobre o real, após esta errância, pelo que entendi você percebe a teoria social como uma alternativa a este aprisionamento pelo real, cuja força é a de pô-lo em dúvida, é de expor sua precariedade. Ela seria uma espécie de elemento perturbador de certezas, na medida em que é, por excelência, o domínio onde ser humano, sociedade e suas relações são construídas e, portanto, podem ser desconstruídas e reconstruídas de maneiras outras, onde a verdade sobre o ser humano, as relações e o social podem se questionadas: onde eles estão vulneráveis. Olhando sob esta perspectiva, o ambiente da teoria social é, sem dúvida, um ambiente favorável à criação.

Mas os objetos, como podem ser os outrora mencionados (gênero, violência, movimentos sociais...), não mobilizam teoria social, não constroem suas gentes, suas sociedades e relações? Se considerarmos que sim, e não vejo por que não fazer isso, o problema relativo ao aparecimento de perspectivas criadoras e críticas se torna outro: ele não diz respeito à ausência de teoria social, mas a um modo de uso dela que passa pela obediência, manifesta na vontade de operacionalizá-la, em detrimento de problematizá-la.

A operacionalização, pensada em termos de obediência à teoria social, vai ao encontro da atividade da análise científica, ou, de um modo de produção da análise em que o pensamento é chamado a trabalhar de maneira retrógrada, afim de conservar o conhecido: as construções da teoria social. Digo isso depois de ler uma passagem na qual Henri Bergson afirma o seguinte: “Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer.” (BERGSON, 1974, p. 21).

A análise persegue a semelhança e está referenciada no que foi concebido, e isso põe problemas para a criação. Há também outra coisa, quando o que está em questão é a criação: ela concerne ao movimento, ao por vir, ela não concerne à fixação, a isto que, com Bergson, é o “concreto, vivido”, chamado “real” (BERGSON, 1974, p. 21). Ainda em tabela com Bergson, a criação pode concernir à duração, a esse tempo da vida interior, que é mobilidade. Sobre isso: “O desenrolar da duração se assemelha em certos aspectos à unidade do movimento que progride, em outros, a uma multiplicação de estados que se espalham”. (BERGSON, 1974, p. 23).

Essa “multiplicação de estados que se espalham” podia ser a legenda do que experimento nesse processo de pesquisa. Acho que isso tem a ver com o ensaio, com constelações de interesse que estão avizinhadadas: em um momento, estou em uma, outro em outra, em outro, ainda, crio outra, esqueço-me de algumas, retorno... Enfim, talvez isso tenha a ver também comigo, com o que ensaiar aciona neste corpo específico que o exercita e, portanto, com os riscos que o ensaiar comporta quando quem o faz ao invés de se concentrar no seu caminhar, em acompanhá-lo, é dispersivo e saltitante, às vezes uma criança em um parque de diversões, outras uma criança com medo, saltando os perigos e tudo é perigoso, ela está a todo tempo em risco. Haja fôlego e alguma coragem.

O ensaio é uma espécie de plataforma de (des)subjetivação, que envolve o que Maria Zambrano chama de “passividade activa” (ZAMBRANO, 1989 apud NEVES, 2014), um disponibilizar-se para o padecimento, ao invés de ser a ele defensiva, como ocorre quando opera a vontade de controle, sempre desejosa de perpetuar um estado de coisas, amante da estabilidade. E neste mundo onde o controle está em cena, o ensaio é abertura para outra vida, que põe em jogo um conhecimento vivo, que envolve a atenção, sobretudo, ao que passa conosco e, por isso, é ele mesmo “um exercício de entendimento que não vem impor as suas regras, mas sim [envolve] deixar-se impregnar, deixar-se receber, numa atitude de disponibilidade atenta” (NEVES, 2014, p. 76). Em outros termos, o ensaio é um exercício de deposição do controle, de escuta do que se passa, das forças em jogo, de onde algo outro poderá emergir.

Interessa afirmar como pressuposto de uma perspectiva criadora o seu vínculo com a vida. O que não está vinculado à vida, em outros termos, o que é exterior a ela, é necessariamente o que está fora do fluir do tempo, o que não está se movendo. Isso é característico de uma certa formulação de conceitos, tal como apontada por Bergson (1974) e Zambrano (2021), e de um modo de uso do conceito posto em prática pelo fazer científico, que se ocupa em definí-lo, tal como já formulado, em detrimento de acolhê-lo na reflexão e trabalhar nas suas significações, de modo a movê-las. Adorno diz algo interessante a respeito disso, que a fixação de significados conceituais tem o intuito de “eliminar [...], aquele aspecto irritante e perigoso das coisas, que vive nos conceitos” (ADORNO, 2012, p. 29). Também a teoria social (e prefiro chamá-la perspectivas teórico-metodológicas para não reforçar a separação entre pensamento e ação ou entre teoria e prática) pode ser suscetível a essa desvinculação do tempo, quando a perpetuamos, ao modo de uma obediência, e não a problematizamos.

Disse antes que o problema da criação não seria solucionado pela maior presença de teoria social, se nos mantivermos obedientes a ela. Agora, vale acrescentar que contribui para a sua autoridade o que Feyerabend chama “aura de perfeição”, que ronda as ciências e inibe que façamos a ela perguntas (FEYERABEND, 1979, p. 259). Essa aura é avessa à perenidade, está distante da vida e faz o mesmo com perspectivas teórico-metodológicas, defende-as da vida, das problematizações que emergem dela, que poderiam colocá-la em movimento.

Tudo funciona como se estas perspectivas teórico-metodológicas fossem demasiadamente grandes ou estivessem muito distantes para que as problematizemos, e isso produz a ideia de que mais vale mobilizá-las em nossas pesquisas sem arrumar contratempos com elas. Nesse sentido, não lançamos para elas perguntas éticas, como são as que Feyerabend faz à ciência: “[...] que valores escolheremos para sondar as ciências de hoje?” (FEYERABEND, 1979, p. 260) e “até que ponto aumentou a felicidade dos seres humanos e até que ponto aumentou a sua liberdade?” (FEYERABEND, 1979, p. 259). Em outros termos, quais relações com a vida elas produzem? Ampliam possibilidades de vida ou as reduzem? Perguntas éticas são as que interrogam a vida, são elas que levam a criar.

**Viajante R** (Uma proposta): Sempre perguntar diante do tempo presente, os problemas do seu tempo, o local, o que daquela teoria lhe serve.

**Viajante L** (Desenvolvendo...): Quando você diz isso, sou levada a pensar o presente como o nosso tempo. E, para interrogá-lo, de modo a tatear seus problemas, é preciso que não estejamos colados a ele, mas que dele nos afastemos, que miremos o escuro e não as luzes, como sugere Agamben (2009).

É a ele que vou nesta pesquisa, como disse em outro momento, às sombras da sociologia disciplinar: ensaio, escrita e pensamento de mulheres. Faço exercícios neste sentido e, desse modo, interrogo o presente da sociologia e o nosso tempo. Ensaiar, ser atravessada pela escrita e o pensamento de mulheres, assim como me forjar com elas é minoritário (DELEUZE, 1992), isso cuja potência é a de criar, para a qual o modelo além de ser limite, é condução porque solicita conformidade a ele.

O modelo: o método como caminho dado para o conhecer, a escrita e o pensar do homem branco, que afirma seu modo de conhecer e o expande ao controlar a experiência, que teme a potência criadora, o que ele pode desconhecer. A isso, o ensaio responde afirmando a experiência e sua multiplicidade, o descontrole, ou, o que seria mesmo, a desregulação do conhecer. As escritas e pensamentos de mulheres fazem também isso.

A propósito, conceber a escrita como pensamento é torná-la a ele suscetível e torná-lo a ela suscetível: suspender o que dela não se dá a problematizações e o que dele também não se apresenta como sendo problematizável. Suspender isso que, em ambos, está adormecido, que usualmente chamamos neutro, porque está em conformidade com o dado ou modelo, e torná-los inquietos. Se insitimos na direção contrária, é a liberdade da escrita e do pensamento que são reduzidos, sua potência criadora, cuja força é a de descontinuar o presente, o nosso tempo, que é apaziguada. Larrosa diz algo a respeito da escrita (e da leitura), que me tocou:

Parece-me sintomático que no território acadêmico se problematize o método e não a escrita. A imagem dogmática do conhecimento e do pensamento oculta que o que fazemos na maior parte do tempo é ler e escrever. E oculta, supondo que já sabemos ler e escrever que: ler não é senão compreender o pensamento, as idéias, o conteúdo ou a informação que há no texto, e escrever não é senão esclarecer o que já se havia pensado ou averiguado, ou seja, o que já se pensa e se sabe. (LARROSA, 2003, p. 108)

Quando penso em um motivo para isso, o que me vem é que problematizar a escrita, retirá-la desse lugar do dado, pode arriscar modelos para o pesquisar. Em outros termos, descontrolar a escrita, experimentá-la e fazer dela uma experiência, arrisca o método controlado, o experimento, o pesquisador controlado e a maneira como ele conhece e diz do nosso tempo, como ele o forja. Com isso quero dizer que se problematizamos o método no território acadêmico, como percebe Larrosa, não me parece que o fazemos nesses termos, do controle do pesquisar.

Trago novamente a frase do viajante: “Sempre perguntar diante do tempo presente, os problemas do seu tempo, o local, o que daquela teoria lhe presta.” Disse antes que ela me leva a pensar o presente como o nosso tempo e que para interrogá-lo é preciso que tomemos distância dele. Quando fazemos isso, o presente se torna o que ele é para Agamben (2009): o não vivido de todo o vivido. E, talvez aí, deixe de ser nosso tempo, para ser aquilo que pode descontinuí-lo.

Com Deleuze (1992) o não vivido é o que não foi efetuado, e com ele e Nietzsche (2003b), o que não se tornou História. Weber (1994) talvez o chamasse carisma, isso que não se dá à rotina, e, portanto, nos salva das dificuldades impostas pela modernidade, e Bourdieu (2002) diria que ele emerge de um desfazimento estrutural entre ocasiões e disposições do *habitus*, quando o indivíduo não mais consegue repetir mecanicamente o que foi praticado no passado e passa a improvisar. Talvez Durkheim (1999) olhasse o não vivido com desconfiança pois anúncio da fragilidade dos laços sociais: um portador das sementes da anomia, e Gabriel Tarde (2011) seria simpático a ele, uma vez que, para a sua sociologia, a

invenção não é um problema. Com Agamben (2009), o não-vivido é o escuro e, em sintonia com ele, podemos pensar o escuro como as sombras das quais venho falando, ainda, as ruínas produzidas pela História. E, diga-se, há outras para além dessas que venho falando, fruto das luzes, do vivido ou da História, que carregam o que eles temem: a potência criadora.

A distância das sombras em relação às luzes não diz de uma ausência de relação, uma vez que as sombras são projetadas pelas luzes do vivido ou, o que seria o mesmo, da História. É isso que dá a elas a capacidade de dizer do vivido sem reproduzi-lo, de dizer o inesperado. Outrora, disse que Agamben (2009) afirma o contemporâneo como uma relação específica com o tempo, atenta ao escuro dele e não às suas luzes. Quanto a mim, a atenção às sombras converte-se em uma aliança com elas e com isso quero dizer que digo com as sombras, que me ajudam neste exercício de olhar contemporâneo, sem o qual os problemas do tempo continuam a ser aqueles ditos pela História ou pelo vivido, assim como as questões lançadas para a teoria social. Olhar os problemas de uma perspectiva feminista e ensaísta, movida por esses devires, e eles são sempre minoritários, é exercitar o contemporâneo. Uma passagem de Larrosa, que concerne ao ensaio, diz da força desta aliança, quando o que está em questão é descontinuar um tempo,

O ensaio é uma escrita no presente ou, melhor dizendo, uma escrita que estabelece uma certa relação com o presente. Há uma vinculação bem estreita entre o ensaio e a atualidade. Mas uma vinculação que é, ao mesmo tempo, uma distância ou, melhor, que se produz através da distância. (LARROSA, 2004, p. 33).

A distância que o ensaio instaura está intimamente ligada ao contemporâneo. Larrosa propõe que a olhemos como sendo uma distância crítica e, isso, porque o ensaio é o “gênero da crise, da crise de uma certa forma de pensar, de falar, de viver” (LARROSA, 2004, p. 38): para o ensaísta, o presente é um momento crítico. Ele escreve em um tempo inseguro e problemático, que desorienta seus critérios de julgamento, por isso, sua escrita, como seu pensamento, são tentativas, são tateantes. Larrosa conta que o ensaio emerge em momentos de mutação,

[...] no Renascimento tardio, quando termina a grande cultura medieval com base teológica; também no Século das Luzes, quando o espírito crítico do Iluminismo coincide com a crise das filosofias sistemáticas do século XVII; também no século XIX, ao final das grandes construções do idealismo; e talvez agora, no nosso presente, com a crise da modernidade. (LARROSA, 2004, p. 38).

Isso torna o ensaísta alguém cético que, seguindo com Larrosa (2004), não pode falar em nome de nada, do presente ou do futuro, e, por isso, não faz do ceticismo saber, mas o transforma em atitude. Ela é a da crítica imanente, parcial, provisória e aberta, destituída de *a priori* porque em crise, forjada na experiência e experimental.

Também o feminismo estabelece uma distância do presente, imprescindível ao contemporâneo: não há minoria (DELEUZE, 1992) que não o faça, cuja aliança não nos fortaleça quando o que está em questão é descontinuar um tempo.

Porque os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito. As escolas que freqüentamos, ou não freqüentamos, não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia. (ANZALDÚA, 2000, p. 229).

O caminho que vejo para formularmos, diante do tempo presente, os seus problemas e o que da teoria nos serve é o de exercício do contemporâneo, pois ele não amplia o presente, ao contrário, nos permite agir sobre ele. E esse exercício passa, necessariamente, pela aliança com o minoritário, que escapa a esse tempo, cuja potência é, portanto, de desestabilização dele em favor de um porvir.

**Viajante N** (Trazendo Montaigne para a conversa): Montaigne faz a distinção entre os discursos elaborados pela razão e aqueles discursos que elaboramos por meio do conhecimento de nós mesmos, pelo corpo, pelo sentir, pela experiência. A linguagem do ensaio permite ao pesquisador recorrer à sua própria experiência, permite também, espera-se, introduzir no texto informações não controladas, conhecimentos sem controle. Ainda sobre essa questão do ensaio, por que não rever os *Ensaio*s de Montaigne? Especialmente aquele intitulado “Sobre a experiência”.

**Viajante L** (Olá, Montaigne): Quando você diz que o ensaio permite ao pesquisador recorrer à sua própria experiência e introduzir no texto conhecimentos sem controle, são três as frases de Montaigne que saltam à minha frente. Ponho-as aqui:

Estudo a mim mesmo mais que a outro assunto. É a minha metafísica, é a minha física.

[...]

Não há [...] ciência tão árdua como saber viver esta vida.

[...]

E no trono mais elevado do mundo ainda estamos, porém, sentados sobre nosso traseiro. (MONTAIGNE, 2010, p. 520, 574 e 582).

Todas elas dizem da experiência. A experiência passa pelo estudo de si, por atentar para aquilo que passa conosco, que nos acontece, e o conhecer dela aliado é ético porque o que está em jogo, nele, é a vida daquele que conhece. À Montaigne interessa o pensamento vinculado à experiência, se ele está nas nuvens, o ensaísta avisa que tem traseiro e, ainda, lança mão da frase de Plutarco, “Tanto mais és Deus/ Quanto te reconheces como homem” (PLUTARCO apud MONTAIGNE, 2010, p. 582), de modo a chamar o interessado a conhecer para atentar ao que passa com ele a fim de evitar as nebulosas.

Essa atenção ao que passa conosco é a atenção ao corpo. Ele é um caminho para que conhecimentos sem controle, esses que se dão o direito de desfrutar das coisas do mundo, sejam introduzidos no texto. São conhecimentos também sem razão, ou estão distantes de uma razão cuja vontade é determinar e distribuir as coisas. Essas atividades, acordando com Montaigne, cabem “aos mestres e aos que comandam, assim como aceitá-las cabe aos subordinados e aos aprendizes” (MONTAIGNE, 2010, p. 494).

Fico pouco com as coisas: são ossos do ofício. Quem convida a que fiquemos com elas é Maria Zambrano, que para isso cria uma razão outra, a qual mencionei em outro momento. Zambrano foi aluna de Ortega y Gasset, com quem aprendeu a desconfiar da concepção racionalista de razão, assentada no entendimento e nos dados objetivos dele provenientes, e a afirmar uma razão vital. Essa razão, ao invés de perguntar “o que é?” (NEVES, 2014) – e na sociologia perguntamos o que é o homem (leia-se: o ser humano), o que é sociedade, o que são relações sociais, pergunta “o que me aconteceu?”. A razão vital de Zambrano é poética, porque para ela a poesia capta a realidade íntima das coisas (ZAMBRANO, 2021). A razão poética é acionada pela experiência e a aciona, e o que elas põem em cena são conhecimentos descontrolados, pois desocupados em organizar as coisas e ocupados em senti-las, em estar com elas, estando consigo. Talvez, a razão criada por Zambrano seja esta da qual fala Montaigne: “Nossa razão é capaz de tecer cem outros mundos ...”, ela é a que pergunta: “Mas isso se faz?” (MONTAIGNE, 2010, p. 494).

Nesta pesquisa, convivo com o descontrole. Isso acontece pois estudo a mim mesma. Ao ensaiar, atento ao que a sociologia que aprendi me leva a sentir, ao que ela provoca em mim, e é assim que começo a criar este pesquisar. Valorizo, portanto, minha experiência com a sociologia e, também, ela neste pesquisar. Mas um risco acompanha a experiência e, também, o ensaio: ela pode ser sequestrada por um dizer impessoal, e este dizer é a

impossibilidade da criação. Esta afirmação importa: nada é criado se não atentamos a isto que passa conosco, se por temermos a subjetividade, ficamos referenciados ao que nos é exterior.

Quando comecei a praticar esta pesquisa, via a criação como algo exterior e, por isso, olhando de hoje, mesmo quando criava não percebia que estava a fazê-lo. Uma pergunta: isso não estaria relacionado ao fato de crescer mulher? Não somos socialmente estimuladas a criar, mas a servir e a nos doar a algo outro que não nós mesmas. E também a nos divertir com isso, com o que esta aí, dado, a sociedade que foi projetada por homens brancos para que vivamos todos. A saber, uma sociedade inclusiva, na sua imagem benevolente, em que a “bondade” do homem branco é estratégia para o governo de outros. Nesta sociedade, somos chamadas a criar filhos. Trabalhamos também, fora de casa e nos afazeres domésticos. Mas criamos filhos. Algumas, criam outras coisas.

Criar é dar vida ao que não existe: criar condições para que o que não existe passe a existir, e deixar que exista no mundo. Envolve exposição: ver-se de outro jeito e ser visto, e a exposição não é algo a que somos estimuladas. Por exemplo – e felizmente todo exemplo é falho -, ficamos inseguras, tímidas, com reservas e vontade de reclusão. Quando queremos de nós mesmas outras relações com o espaço público, essas sensações podem gerar também frustração, ou revolta, e serem transformadas. Mas podem produzir uma aliança com o dizer do homem branco e com sua forma de vida.

Neste ensaio que venho mencionando, *Sobre a experiência*, Montaigne diz que a “relação que se estabelece a partir da experiência é sempre falha e imperfeita” (MONTAIGNE, 2010, p. 517). Essa relação acolhe a afirmação do ensaísta de que nenhum fato ou forma se parecem inteiramente com outros (MONTAIGNE, 2010). Ufa! Montaigne nos salva do homem branco: é ele quem gosta da semelhança, que se associa à perfeição, ao sufocamento da diferença. Para ficarmos a salvo dele, precisamos assegurar a experiência. Ela se associa à pluralidade de formas, porque assentada no sentir, no que diz o corpo. E o sentir, ele mesmo, difere, descontinua a si mesmo, se desdiz, se contradiz, também por isso falha; não é certo, tampouco seguro, porque é vivo e está em movimento. A experiência é aliada da diferença e quem governa outros – o homem branco é um que o faz - não costuma ter simpatia por ela, porque ela não incrementa sua imagem e semelhança; é potencialmente destituidora do governo de outros (FOUCAULT, 2001). Por isso, querem controlar a experiência: dizem como ela deve ser, sem sombra de dúvida, útil ao governo.

Entretanto, interessa que nos governemos, que cada um se governe, que a experiência, este saber atento ao corpo, persista e, por conseguinte, que as formas também se

multipliquem. Para isso, a forma não pode ser uma imposição, vinda do exterior, mas a expressão do ensaísta, do seu experimentar no pensamento e na escrita.

O ensaísta perturba o fazer científico, pois põe em jogo a sua experiência, ao invés de pô-la em uma forma. Ele é uma criança curiosa e cheia de vida, que não se sujeita a regras de conduta. Uma, que não é bem uma regra, mas um acordo tácito de conduta do fazer sociológico, que pode maltratar o pesquisador e a pesquisa, mas impede o ensaio, é a que separa conteúdo e forma: o conteúdo é privilegiado e sua forma de exposição é algo menor, não sendo digna de atenção (ADORNO, 2012). Isso garante a perpetuação do conteúdo, mas também de formas de expô-lo e de fazer sociologia. Nesse bojo, a escrita se torna comunicadora de conteúdo e perdemos a possibilidade de uma relação íntima com as coisas, da qual fala Maria Zambrano (2021). Perdemos essa e outras possibilidades de relação com as coisas. E também de experimentar a escrita e o pensamento.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992b) dão a dica para a reversão desse quadro fatalista: não acreditar que o papel é uma folha em branco. Ele está repleto de ideias pré-concebidas – como é a separação entre conteúdo e forma – que cochicham nos ouvidos do pesquisador, pedindo a ele que as reproduza. Mas, antes de pegar o lápis e correr o risco de obedecer ao papel, ele deve buscar a borracha e passá-la naquelas ideias que lhe tiram a liberdade, a fim de abrir passagem para outras, que ampliam a liberdade. Acho que falei dessa borracha em outro momento, e de outra maneira.

Quando olho, desde aqui, para um exercício que me acompanhou durante alguns momentos desta pesquisa, o de assistir filmes, vejo-o como um problematizador do fazer sociológico, uma vez que obras de arte movem isso, do qual ele se desfaz: a associação entre conteúdo e forma, a forma é conteúdo e o conteúdo é forma. Mais, me faz pensar que o fato de a forma ser esquecida, aponta, curiosamente, para o contrário do que disse antes, com Adorno: a forma é, sim, muito importante, ela não é menor, e se fazemos pouco caso dela, se a deixamos quieta, é porque um perigo a ronda, e ele é o da expressão do pesquisador. A expressão é a derrubada do muro do conteúdo e a tomada da fortaleza da forma. Como esse estrago é feito? No questionamento a toda espécie de neutralidade e a tudo o que é dado, na desobediência ao governo do fazer sociológico. Nada de separação entre conteúdo e forma.

Governar a si mesmo é suspender “fragmentos de realidade” produzidos por racionalidades, indutores da separação entre verdadeiro e falso na maneira como nos governamos e aos outros (FOUCAULT, 2001, p. 848). A verdade é o neutro, um fragmento do real que não se dá a ver: o porto seguro de uma racionalidade. Problematizar a separação conteúdo-forma e, portanto, a neutralidade da forma e o limite do conteúdo é o mesmo que

descontrolar o conteúdo e descontrolar a forma; em outros termos, significa não sujeitar o que sentimos a limites, não o conformar a uma forma dada, neutra, tampouco organizá-lo para que passe pelo canal estreito do conteúdo. Trata-se de permitir que o que sentimos inunde esses limites e os torne indescerníveis.

Ao contrário do que uma leitura obediente e que requer obediência disciplinar pode supor, questionar a separação entre conteúdo e forma não é deixar de fazer sociologia, mas ampliar a força da sociologia, no sentido de que é sua força de produção de mundos que é aumentada. Dito de outra maneira, a leitura do mundo não se desvincula da criação de outros mundos; essas produções estão imbricadas. Nesse movimento, é solapada a tristeza da análise: sua conformação ao que é, seu compromisso em dizer a verdade sobre as coisas em sintonia com o poder de verdade disciplinar. Ela é chamada a dar vida ao que não existe.

É quando o fazer sociológico se torna uma estética da existência (FOUCAULT, 1985) e, por conseguinte, o pesquisador sociólogo passa a ser alguém para quem o pesquisar é a constituição de um lado de dentro (DELEUZE, 2005), de um pequeno e vivo mundo, que descontinua o poder de verdade disciplinar. Explico: se o pesquisador investe na separação entre conteúdo e forma, não há possibilidade para que um lado de dentro seja forjado, pois ele passa necessariamente pela diluição dessa separação, pela desobediência do pesquisador a uma forma dada.

Com diz Foucault (1985), a estética da existência é uma ética do cuidado, voltada para o bem viver, e esse pequeno mundo que o pesquisador cria para si é receptivo à existência de outros mundos, sabe vê-los. E uma vez que esse pequeno mundo descola da paisagem dada para o pesquisar e é percebido, ele se torna estímulo para que outros pesquisadores façam do pesquisar, agora inseparável da vida, uma obra de arte e da sociologia outras sociologias. Para que façamos isso, ao invés de nos deixar conduzir por outros - como pode ser o poder de verdade disciplinar, proprietário da patente sociológica, que ao dizer a verdade a respeito dela, limita-a -, nós precisamos nos conduzir.

A pergunta feita por Feyerabend (1979), que trago de outro momento desta *Conversa entre viajantes*, interroga o fazer científico na perspectiva da liberdade e da felicidade, e pode ser respondida aqui com um sim, ainda tímido, mas um sim: fazer ciência pode aumentar a liberdade e a felicidade dos homens. Se Feyerabend não tivesse lançado essa questão em um universo estranho a ela, as chances da ciência seriam menores e também as de pesquisadores.

Cuidar de si é afastar-se da servidão e isso passa pela diluição de lugares dados, de hierarquias que os asseguram, como é aquela que rebaixa um saber vindo da experiência, do sentir, do corpo, e afirma que conhecer é manter esse saber sob controle, o controle da razão,

pois dele depende a verdade. Lembro de algo dito por Maria Zambrano acerca da modernidade: “A razão como esperança. Mas à custa de tanta renúncia.” (ZAMBRANO, 2021, p. 33). Diluir hierarquias é pôr problemas para a razão, para o controle, também para o corpo, esse selvagem que foi apaziguado para servi-la.

Dito isso, observo os movimentos que venho fazendo nesta pesquisa, que envolvem a expansão da expressão, e, por isso, o questionamento de uma forma dada de exposição de conteúdo, que acaba por torná-la um campo neutro, indisponível para o manuseio do pesquisador. Vejo que esse movimento que faço, de expansão da expressão, passa por conversar. A conversa aparece como uma forma que concerne ao conteúdo: aquilo que digo não é separado da forma de dizer. É certo que, por vezes, meto os pés pelas mãos aqui nesta *Conversa entre Viajantes* e reproduzo um modo de escrever e pensar ao qual fui habituada, perco o tom da conversa, mas o que vale é a tentativa. No ensaio, o que importa é tentar, ele não é a linguagem dos vencedores, mas dos experimentadores. A conversa é alternativa a um modo de relação hierárquico, que solicita obediência. Em contrapartida, ela solicita escuta e atenção ao que sentimos com o dizer do outro. Solicita também que não silenciemos, a fim de reagirmos aos silenciamentos que querem nos impor, e de colocarmos, a nós e outros, efetivamente, em jogo: suscetíveis a transformações. A propósito da conversa, Bell Hooks pontua que, para transformar garotos em adultos patriarcais,

[...] a sociedade os treina para valorizar o silêncio acima da fala. Eles podem acabar se tornando pessoas que ou não sabem falar, ou, quando falam somente conseguem se engajar em um monólogo. Essas são as pessoas que impõem sua fala, que, ao se recusarem a conversar, promovem e mantêm uma hierarquia de dominação em que a retenção dá a uma pessoa o poder sobre a outra. Conversa sempre envolve doação. A conversa genuína é compartilhamento de poder e conhecimento; é uma iniciativa de cooperação. (HOOKS, 2020, p. 83).

Isso que diz Bell Hooks, acerca da conversa e do silêncio, me remete à questão da separação conteúdo-forma. Mais exatamente, me leva a uma afirmação: a de que o silêncio em torno da forma de exposição do conteúdo, que faz dela uma forma dada, é interessado na conservação de um estado de coisas, na sua perpetuação, e temeroso do por vir. Esse silêncio é o que não se dá à intimidade, a experimentá-la, nem a outras experimentações, e, desse modo, evita o desconhecido e o desconhecer-se.

Essa maneira de operar, que mobiliza o silêncio em torno da forma, mas também, diga-se, do conteúdo, porque sua problematização encontra limites em termos formais, os limites da forma esperada, é característica de regimes desejosos de dominar, como é o

patriarcal, pois a nenhum regime de dominação interessa mundos outros, diferentes do seu. Nesses termos, trazer a forma para a conversa e, por conseguinte, o conteúdo, trazer a separação conteúdo-forma para ela, de modo que a escrita também possa se tornar outra (para além de comunicadora de conteúdo), é pôr esses regimes em questão, pois é buscar uma maneira própria de se conduzir, em detrimento de se deixar conduzir por eles. Nesse sentido, vale dizer que a regimes de dominação não interessa a produção da estética da existência, ela é resistência a eles e fragiliza seu domínio, porque ela é criadora, e a criação, necessariamente, bagunça um estado de coisas dado e aproximações e separações que o constituem.

Por fim, quando penso na conversa, sou levada a olhar para os pesquisadores que estão comigo nestas páginas. Faço isso, agora, observando as posições que ocupam no texto, o uso que tenho feito do que dizem. Percebo que, por vezes, trago-os para perto de modo automático, orientada pela repetição do mesmo, a maneira de um agir tradicional, tal como pensado por Max Weber (1994): movida por hábitos arraigados, pelos costumes. O costume: usar o dizer de outros pesquisadores (ativistas e escritores de percursos variados) para legitimar o que digo, quando então faço do dizer deles legenda do meu, e vice-versa. Com isso, desvalorizo o meu dizer e, tampouco, valorizo o deles. Mas acredito que isso não acontece aqui com frequência, porque não é de hoje que desconfio deste modo de relação. O que faço com mais frequência é lançar mão de outros para que caminhemos juntos; nesses termos, lanço mão de dizeres que me encantam, seja pela precisão ou pela novidade do que dizem, que me põem para caminhar e me auxiliam a tomar decisões acerca do caminho a seguir. É bom estar com outros e poder vê-los. Noto que costumo destacar, no texto, a fala de mulheres, e, continuando na companhia de Weber (1994), ajo racionalmente com relação a valores éticos e políticos, quero que elas sejam vistas, de preferência em mais de três linhas.

E por que pensar citações com a ação social weberiana? Porque escritas não são de papel, são de pessoas, elas põem um carnívoro desperto. Toda escrita tem intencionalidade, ela é produtora de relações e, se assim percebida, uma citação deixa de ser um recurso técnico sobre o qual não se pensa e passa a viver (não sei até quando) no instável mundo das relações, onde tudo é passível de interrogação.

**Viajante J** (O tempo fechou): Alguns conceitos não podem ter citação secundária. Às vezes, é contraditório dizer isso, porque você coloca em xeque estes procedimentos. São decisões metodológicas. Ou você assume que isso tem validade ou assume um caminho intermediário.

**Viajante L** (Um teto para o apud): Gosto de ler os autores dizendo de suas ideias e de estar com eles. Por isso, sempre que posso, prefiro estar com poucos. Assim me envolvo mais com o outro e tenho reduzido o risco de dizer que alguém disse algo que, efetivamente, não disse, ou tenho mais segurança para dizer à minha maneira o que outro disse.

Mas talvez isso se torne mais difícil quando é o ensaio a forma escolhida, sobretudo quando decido não fazer ensaios a propósito de um tema sobre o qual alguém já se dedicou, por exemplo: ensaios sobre o ensaio em Montaigne ou Adorno. No meu caso, a forma ensaio é a que me ajuda a me deslocar de um modo de fazer para outro, ou, ao menos, me oferta a liberdade necessária para tatear modos possíveis de fazer sociologia. Com ele, permaneço em contato com o desconhecido.

Sendo assim, por mais que tenha apreço pelos originais – pois é onde é possível acompanhar o pensamento do autor sendo criado –, deste lugar em que agora estou, eles me parecem mais adequados ao propósito ensaístico mencionado e, decididamente, à forma do tratado. Dito isso, pergunto: não estar sempre com os originais arrisca, necessariamente, a qualidade da pesquisa? Em outros termos, meu propósito de pesquisa pode ser inadequado para uma tese? Prefiro acreditar que não.

É Larrosa quem diz o seguinte: “[...] o ensaio se dá uma liberdade temática e formal que só pode incomodar num campo tão reprimido e tão regulado como o do saber organizado” (LARROSA, 2003, p. 107). E a citação da citação é, como disse, aliada da liberdade temática e a privêlegia, em detrimento de concepções rígidas para o pesquisar. Para além disso, considerando o problema colocado pelo viajante, a citação da citação parece dizer respeito a uma liberdade formal.

E o que nos leva a descartar o *apud*? É interessante que pensemos sobre isso, sobre o que nos move a isso, sem que façamos qualquer problematização. E, agora, interessa que deixemos de pensar exclusivamente no ensaio e pensemos também em teses que não são ensaísticas. Talvez o descarte do *apud* seja movido por um medo: o do pouco trabalho, da opção pelo mais fácil. E por uma vontade: de valorização desse tipo de trabalho, do pesquisar. Nesses termos, quando concordamos que devemos ir ao original, pois é ele que vale, estamos dizendo que trabalhamos duro, que valorizamos esse tipo trabalho, e merecemos ser doutores. No dito popular: suamos a camisa.

Gostaria que o pesquisar fosse mais valorizado. Não é raro ouvirmos, quando estamos no doutorado: “tá trabalhando? Tá ganhando dinheiro?”, ou, “só estuda...”, ainda, “só quem vive é quem sabe, isso aí é tudo teoria”, e recebermos Bolsa em torno de dois mil e duzentos reais. Talvez, não seja a melhor estratégia associar valorização/desvalorização do pesquisar ao

valor do capital, pois usar o capital como parâmetro de valor/desvalor é o mesmo que fortalecê-lo: em sintonia com o capital, este par nunca finda, é uma de suas engrenagens, todas ocupadas em hierarquizar modos de vida. Quanto às vozes que dizem “só quem vive é quem sabe, isso aí é tudo teoria”, talvez a universidade, por estar às voltas com o pesquisar, possa escutá-las. E, ao escutá-las, ao invés de tirar da cartola uma resposta, como pode ser a que afirma toda a teoria uma prática, se perguntar por que essas vozes persistem. Elas parecem reclamar um saber vindo da experiência, reivindicam sua valorização e desautorizam o saber proveniente da universidade como um saber que não dá conta da vida, ao taxá-lo teórico. São vozes de pessoas cujo dizer marca a distância da universidade de suas vidas e que reagem ao privilégio, que goza o saber produzido na universidade, de dizer a verdade sobre a vida e as coisas da vida. A frase “só quem vive é quem sabe, isso aí é tudo teoria” chama a universidade para pensar sobre esta distância e sobre o saber vindo da experiência, sobre o lugar dele na universidade e o modo como aqueles que estão na condição de pesquisadores lidam com ele.

Talvez, a maneira de valorizar o pesquisar seja outra, não seja recorrendo necessariamente aos originais, mas reduzindo a distância entre a universidade e as vidas que estão dela distantes. Isso passa por viabilizar que vidas, em sua multiplicidade, estejam presentes na universidade e a produzam (e não só ela), e que o pesquisar seja sempre interrogado sob uma perspectiva ética: se amplia ou aniquila modos de vida, se comporta a possibilidade de criação, de expansão da vida, ou se a constringe e conforma, a controla. Neste ponto, o *apud* pode ser um recurso de redução de distância, ou, o que seria o mesmo, de deselitização da universidade, quando estamos em contato com escritos de pesquisadores cuidadosos que produzem tradução de passagens de textos que não foram traduzidos para o português, quando o *apud* então dá acesso a essas passagens. Nesses termos, interessa que sua presença seja marcada, que aquele que fez este movimento (o pesquisador-tradutor) seja valorizado, em detrimento de escondido, o que seria mais do mesmo: a afirmação de eventuais exigências acadêmicas que são pouco atentas às diferenças. Trata-se de exigência que, a meu ver, nada tem a dizer a respeito da força de um pensamento e está bem longe de ser condição necessária para isso.

E, ainda, se partimos daquela ideia de que ir aos originais é valorizar a pesquisa, porque ir a eles é trabalhar duro, enquanto o recurso do *apud* seria revelador de um caminho mais fácil, um atalho, vale pôr em dúvida essa ideia. Se suamos a camisa com os originais, isso também acontece com textos que discutem e dialogam com pensamentos de outros, que os trazem para perto, às vezes, inclusive, na forma da citação. Por exemplo, textos de

pesquisadores que dedicam um tempo da vida a estudar determinados autores. Alguém pode dizer: valorize-os, traga o que pensaram sobre esses autores, mas não cite esses outros por meio deles, isso não é valorizá-los. Discordo disso, pois há um modo de chamar uma citação para o texto, de trazê-la, que pode dar a ela um colorido diferente daquele providenciado na leitura do original. No original, ela pode passar em brancas nuvens e naquele texto, escrito por outro, ela pode vibrar no leitor. Isso acontece porque a escrita que a antecede envolveu-o, preparou-o para que ele entrasse na citação de uma maneira diferente daquela providenciada pelo original. Dito isso, o *apud* nos avisa que a citação da citação é um fragmento do texto tecido em um pensamento que importou para que a víssemos, pois levou à produção de relações entre o que estávamos pensando e a citação.

Parece-me que o que é preciso, efetivamente, é retirar o pesquisar da menoridade. A meu ver, isso é o mesmo que retirar a pecha que recai sobre ele de que é um conjunto de regras estabelecidas a serem seguidas, pois isso reduz sua liberdade e contribui para que seu exercício incorra no registro da obrigação: para que faça parte do rol dos afazeres burocráticos. Nesses termos, algo dele rebaixa a vida, porque a condiciona, e ela então reage, desvalorizando-o. Ao desvalorizá-lo ela faz pouco caso do seu vínculo com a burocracia, e dá ao pesquisar a chance de se desfazer dele. Essa é mais uma maneira de olhar para a desvalorização do pesquisar que o apego aos originais, longe de resolver, incrementa, ao se afirmar como regra, pois toda regra é impeditiva, no caso, de outras relações com o pesquisar. Toda regra é pedra no sapato da criação, elas existem para conservar estados de coisas, por isso a criação age sobre elas.

Por fim, observando o *apud* do mirante do ensaio, onde reina a impureza e a liberdade intelectual (ADORNO, 2012 e LARROSA, 2003), alçozes de uma ciência que tudo tenta controlar, vejo-o em cima do muro. De um lado do muro tem um pirata e, do outro, um guarda de fronteira. O pirata é alguém da travessia, que saqueia as citações que encontra pelo caminho e as toma para si: se apropria das ideias e as enuncia à sua maneira. O guarda está ocupado em proteger as citações do perigo das impurezas e isso implica conservá-las onde primeiro aparecem, em afastar os vadios do seu território. Ele está atento ao *apud*, que sinaliza a fragilidade da fronteira: faz pequenos furtos que não são a ela tão ofensivos porque a reconhece.

**Viajante N** (Clareando o terreno): Seu ponto de partida é um posicionamento ético em vez de teórico. Isso nos faz lembrar que a universidade não é apenas esse lugar honrado do saber, mas também uma instituição de dominação.

**Viajante L (Ética):** Quando digo que quero fazer sociologia de outra maneira, não saberia como fazê-la de antemão, só fazendo, experimentando. É a pesquisa que me dará este caminho, ou, ao menos, o pesquisar vai abrindo caminho para esta outra prática. Mas sei o que preciso garantir a fim de que consiga fazê-la de outra maneira: conduzir a pesquisa ao invés de ser conduzida por ela, pelos códigos que a orientam, a mim exteriores, gestados e geridos no âmbito disciplinar. Conduzir a pesquisa é conduzir a mim mesma, é o que compreendo como ter uma vida própria, como criar minha maneira de me mover.

Conduzir-se é sobre liberdade. Sobre libertar-se dos códigos de conduta que querem se impor. Liberdade concerne à ética: é o sujeito ético que se interroga sobre como praticar a liberdade. Michel Foucault é alguém que está às voltas com esta questão e ajuda a pensá-la. Em sintonia com os gregos da Antiguidade, ele afirma a ética como “a prática refletida da liberdade”, e o sujeito ético aquele que se pergunta como pode praticar a liberdade (FOUCAULT, 2004a, p. 267). Seguindo com o filósofo, a liberdade se insere nos jogos estratégicos do poder e resiste a ele, forçando-o a se modificar, e, nesses termos, o trabalho ético de conduzir a si mesmo, aliado da liberdade, é um trabalho incessante de resistência ao poder (FOUCAULT, 2004a).

Interessa pensar a resistência como criação: atividade de expansão da vida, outrora constrangida pelo poder, que envolve necessariamente um conduzir-se a si mesmo. Quem cria resiste à morte. É Gilles Deleuze quem diz isso, seguindo o escritor e diretor André Malraux. Pensando com Deleuze (1999), esta resistência se dá na forma de uma obra de arte ou de uma luta entre os homens. A mim, parece que a resistência ao poder tem também a ver com a felicidade e, nesse ponto, lembro da questão lançada por Feyerabend (1979), outrora dita, sobre o fazer científico, a felicidade e a liberdade. Mas, agora, quem fala da felicidade é Friedrich Nietzsche (1983): ela é providenciada pela força do esquecer, por sentir-se a-historicamente. Para ele: “Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade.” (NIETZSCHE, 1983, p. 58). Nietzsche talvez dissesse para Feyerabend que fazer ciência assim é a felicidade ela mesma. E convida a pensar que se conduzir passa por uma aliança com a felicidade.

À história se relacionam os códigos do pesquisar, mais exatamente, eles estão inscritos nela e a forjam. Isso faz com que a resistência ao poder se torne, necessariamente, resistência à história, no caso da sociologia, à história disciplinarmente forjada. Sem resistência a ela, ao

seu poder, nada se cria e, portanto, a liberdade, que concerne ao conduzir-se ao invés de ser conduzido pelos códigos, passaria longe, bem como a felicidade. Uma maneira de resistir à história é interrogá-la eticamente. A interrogação participa do processo de criação. Ela fragiliza o poder da história disciplinar, seus mandos e desmandos sobre nosso ver e dizer. Não se trata de dar as costas para a história disciplinar, mas de expô-la à ética a fim de produzir outros modos de relação com perspectivas teórico-metodológicas, que interessam quando o que está em questão é a vida de cada um e de outros. Fazemos isso lançando questões dessa ordem, ética, aos códigos do pesquisar que são suas perspectivas teórico-metodológicas, disciplinarmente eleitas produtoras de modos de existência (DELEUZE, 2002), de verdades a respeito do pesquisar e do pesquisador da sociologia, também a respeito da vida. Como você disse, meu ponto de vista não é mesmo teórico, ele é uma interrogação ética.

Considero que um olhar ético importa e que ele é pouco valorizado. Acho que isso acontece porque estamos, de modo geral, mais interessados na perpetuação das perspectivas teórico-metodológicas que conformam a história disciplinar. Privilegiamos a operacionalização delas, para que, assim, a sociologia, tal como é feita, seja preservada e, também, para que não corramos o risco do exílio: de sermos lançados para fora da sociologia, por sociólogos mais experientes. A operacionalização é um modo de uso das perspectivas: ao operá-las, obedecemos aos códigos do pesquisar e nos afastamos da ética. Se privilegiamos a operacionalização, é a existência da sociologia mesma que parece não estar em risco e a nossa, de sociólogo. Pensar nestes termos é interessante, pois é a afirmação de que toda existência é um funcionamento, um modo de ver e dizer, de estar no mundo. Se deixa de funcionar, deixa também de existir. Mas há uma passagem entre a operacionalização e o desaparecimento da sociologia e do sociólogo, e é nela que vale investir, pois é nela que algo pode ser criado: outros funcionamentos, modos de ver e dizer, de produzir pesquisadores. E se nada for criado ao ponto de ser notado, ao menos é nesta passagem que a liberdade se torna assunto e questão, e isso interessa porque ela é o exercício da criação. A fim de que um espaço seja aberto entre a operacionalização da sociologia e seu desaparecimento, vale afirmar que a sociologia não está em risco, ou seja, não precisamos nos ocupar em protegê-la e nos protegermos em perspectivas teórico-metodológicas, assim como a eficácia da liberdade quando o que é desejado é conhecer.

O pesquisar, em aliança com a ética, é uma atividade que envolve dar sentido ao que acontece, não há como nos conduzirmos sem fazer este exercício, nesses termos, ele não prescinde da experiência (LARROSA, 2002). Se abrimos mão de certos códigos que

participam da história disciplinar é porque algo nos aconteceu e porque demos a ele importância, a um incômodo, por exemplo, cuja força é a de criar uma distância que antes não havia entre nós e os códigos, e ela, a distância, é resistência: o chamado vital feito pela experiência e sua parceira incontestada, a singularidade. Levar isso em conta é inserir o pesquisar na vida daquele que pesquisa e vice-versa, e pode fazer de uma perspectiva ética, mais do que um convite, uma necessidade. O vínculo entre o conhecer a sociedade e o conhecer-se não me parece algo que deva ficar silenciado, pois o maior interessado neste silêncio não é nem mesmo a sociologia (o que ela é, afinal?), mas a vontade de conservação de um estado de coisas em âmbito disciplinar, que está constantemente ocupado em afirmar o que ela é, enquanto ela, em seu dever, escapa.



## **ERA UMA APRESENTAÇÃO: OI, GABRIEL**

Um viajante me contou a respeito de Gabriel Tarde... Sugeriu que eu fosse ao encontro dele, pois, como ele disse, o fato de Émile Durkheim ter se tornado dominante na sociologia, em detrimento do seu contemporâneo e conterrâneo Gabriel Tarde, “é mera contingência histórica [...]” Comecei então a ler sobre esse desconhecido e resolvi fazer algo grandioso com ele: justiça. Depois de mais de um século à sombra da sociologia disciplinar, achei que Gabriel Tarde e sua sociologia mereciam um lugar de destaque. Foi quando tornei esta tese-ensaio inspirada na sua concepção probabilística do real. Nesta época, a tese levou o título *Escritas da Encruzilhada: à propósito de um fazer sociológico* e decidi que a encruzilhada de onde escrevia era a dos possíveis *irrealizados*.

Mas isso não persistiu. E mais um título se foi. Comecei então a pensar sobre essa derrocada de títulos e percebi que sempre que me desesperava diante da instabilidade do pensamento, que sentia o material da tese se tornando outro, criava um título para me orientar. E o título orientaria o material. Entitular era uma maneira de dizer o que o material seria. Doce ilusão de uma ensaísta de primeira viagem: o ensaio não se conforma às contenções, nele tudo muda o tempo todo. Isso acontece porque ele põe em jogo uma razão que é aliada da vida, vital, movida pela pergunta “o que me aconteceu?”, esta razão chamada “poética” pela filósofa Maria Zambrano (NEVES, 2014). Para além de ilusão, entitular era então um gesto imbuído de alguma violência, porque tentativa de dirigir o movimento do material, de impor a ele minha vontade, mais precisamente, meu susto perante o que não cessava de se mover.

Hoje, penso que essa encruzilhada ainda existe, mas ela deixou de ser a dos possíveis *irrealizados* e se tornou a da *mudança e da reprodução*. Mudar passa por ensaiar e reproduzir por continuar a fazer a sociologia que vinha fazendo. Naquela época, eu podia sentir essa encruzilhada, mas minha inteligência criava distância dela. Fazia isso lançando mão de abstrações, ela estava às voltas com conceitos de Gabriel Tarde. Eles funcionavam como uma cortina de fumaça para a falha de um modo. E diziam também desse movimento de mudança, porém indiretamente. Sem anunciá-lo e sem que eu o visse. Essa discrição parecia ser útil à mudança, pois esse modo que em mim existe olha torto para falhas, busca a precisão das verdades científicas e, se acusado, acusaria também que estava se desfazendo e reagiria recrudescendo. Ele teme o movimento, a instabilidade que é a vida, que torna o certo, incerto, e o preciso, impreciso. Ensaia resistindo ensaiar, como quem não se deixa levar pela correnteza. Vejo, entretanto, outra possibilidade para o título conceitual: como uma reação à

falha desse modo, uma maneira de preservá-lo. Não saberia dizer qual é a certa. Fiquemos por aqui. Tentar entender os movimentos feitos, às vezes, pode ser inútil. Eles me fizeram chegar até aqui e isso é o que importa.

Esses dias pensei em sair cortando essa escrita, de maneira que ela não deixasse rastro do que foi, do movimento desta tese e de sua transformação no tempo. Pensei em tirar da tese textos e passagens que, no momento que foram escritos, tiveram sua importância e, hoje, parecem falhos. Podemos fazer cada coisa com a vida... se ao invés de nos deixar impregnar por ela miramos a excelência ou o momento bem-acabado em que tudo coincidirá; se o fim está na mira. Fazer isso é desvalorizar o processo como experiência no e do tempo, e o que passa a importar é o que a vida deve ser. Nessa condição, o que não corresponde à vida, tal como ela deve ser, passa a ser descartável. E assim é criada a vida que deve ser vista e a que não merece ser vista, com qual temos que lidar, uma vez que ela não deixa de existir porque tem quem não queira vê-la. Criamos o palco e a coxia do pesquisar. Na coxia: o pensamento que vacila e é errante, e as zonas obscuras e incertas do pesquisar. No palco: o bem-acabado, o que está claro e preciso. A disposição para a produção dessa divisão, entre palco e coxia do pesquisar, remonta ao método cartesiano e ao fazer científico moderno, especificamente, ao valor da clareza e distinção que, na leitura de Maria Zambrano, são “Tudo o que o ocidental quer da vida. Por elas, [a ideia do saber e a ciência que se busca] esteve disposta a sacrificar tudo o mais, até a própria vida.”<sup>17</sup> (ZAMBRANO, 1994, p. 26 apud RIVARA, 2001, p. 44).

Este texto é uma reescrita. Para fazê-la, precisei abaixar o volume de vozes com as quais convivo, desejosas de precisão e clareza, e do momento único em que tudo coincide. O que não está claro e preciso é o que está em movimento, tornando-se outra coisa. O movimento subverte o momento único, a clareza e a precisão. Ele produz a indistinção: o alçó da mente moderna e racionalista (ZAMBRANO, 1994 apud RIVARA, 2001), considerada impureza, assim como a ambiguidade e o hibridismo, características do ensaio (LARROSA, 2003, p. 103). Este texto é ainda aquele e este outro e sua reescrita é feita artesanalmente, por meio de algumas intervenções. Essa foi uma longa intervenção. Sigo com aquele texto e com Tarde.

Disciplinarmente, ele foi um possível realizado que, entretanto, há muito não se vê. Sua sociologia foi preterida em relação a de Émile Durkheim e lançada no esquecimento pela

---

<sup>17</sup> Essa é uma tradução que faço a partir da frase: “[...] claridad y distinción. La idea del saber y ‘la ciencia que se busca’ han estado predeterminadas por esas cualidades que resumen quizá todo lo que de la vida pretende el occidental. Por ellas ha estado dispuesta a sacrificar todo lo demás, aun la vida misma”.

sociologia disciplinar. Às vezes preciso repetir o que disse. Repito para me convencer da existência de Tarde, renunciada pela sociologia. Quantas vezes a sociologia abdicou dele para conservar um estado de coisas? Quantas vezes ela foi reativa à mudança? Repito para reconquistá-lo. Tarde escreve: “não existe um desenvolvimento que não consista em uma série de abortamentos, infligidos [...] a todos os germes diferentes que o impedem de desabrochar” (TARDE, 1985b, p. 161 apud VARGAS, 2000, p. 216). De certa maneira, a sociologia de Durkheim impediu a de Tarde de desabrochar.

### *Ruínas e possíveis*

A concepção probabilística do real, de Tarde, assim chamada pelo antropólogo Eduardo Viana Vargas (2000), remonta à leitura que faz Walter Benjamin da imagem *Angelus Novus*, de Paul Klee.

[...] O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado.

Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés.

Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las.

Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso. (BENJAMIN, 1987d, p. 226).

Benjamin e Tarde se cruzam entre ruínas e possíveis abortados.

Com Tarde, os possíveis compõem o “princípio cosmológico” da “indeterminação do real”, que afirma ser o real “somente um caso do possível”, produzido por “encontros fortuitos e inumeráveis de séries repetitivas” (VARGAS, 2000, p. 214). Com isso, Tarde afirma a contingência do real e põe problemas para a causalidade clássica, afastando-se do positivismo. Ele não desconsidera séries causais, mas afirma que há realidades sem causa e razão, que não são passíveis de explicações racionais. Para Tarde, “Na base do necessário, existe o irracional” (TARDE, 2000, p. 18), o que quer dizer que a realidade que se apresenta como necessária é, antes, fruto de encontros fortuitos: é um caso do possível. A respeito disso, Tarde pergunta: “[...] por que essas, e não outras [condições dadas da realidade]?” (TARDE, 2000, p. 18).

A leitura que faz Benjamin do anjo que, levado pela tempestade do progresso mira o que ele transformou em ruína parece – ou poderia – mover a pergunta feita por Tarde. As

ruínas são os possíveis abortados pelo progresso. Crianças sentem-se atraídas por elas, “pelos destroços que surgem da construção, do trabalho no jardim ou em casa, da atividade do alfaiate ou do marceneiro. Nesses restos que sobram elas reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta [...] só para elas” (BENJAMIN, 1984, p. 77). Benjamin também é atraído pelos destroços, diz da modernidade pelo que foi tornado ruína pela narrativa oficial do progresso.

### *Pesquisar e progresso*

O pesquisar e o progresso podem ter certas afinidades, como, por exemplo, o andar em linha reta – a busca por isso – e a crença de que, nela, avançamos. E só com ela isso acontece. Quando esta linha pode ser, simplesmente, em diálogo com o pensamento social de Tarde, um possível realizado, produzido por “encontros fortuitos e inumeráveis de séries repetitivas” (VARGAS, 2000, p. 214). E o avançar pode se dar de maneiras outras, mediante linhas que vão e vem e, neste movimento, se multiplicam, se tornam imprecisas e irregulares. E mesmo ele, o avançar, pode deixar de ser crido, como um valor pode deixar de sê-lo. Este jogo entre possíveis realizados e realizáveis é combustível para a inquietude do pensamento, que passa a perseguir o que não está dado, o que não foi realizado, e a fazer incursão no domínio do impossível. Ele pode ser divertido, também caminho para aplacar angústias e produzi-las, mas tem algo de mais interessante: subtrai forças de um lugar e coloca em outro, dizendo de outra maneira, fragiliza o realizado e fortalece outras possibilidades para o real.

### *Movimentos mínimos, artesanaria e ensaio*

A pergunta ‘como fazer sociologia de outra maneira?’ atravessa todos os ensaios, mesmo que não formulada, ela está lá. Os ensaios são movimentos feitos neste sentido, que dizem disso também de modos outros, como em uma recorrência que é sempre, entretanto, diferenciadora de si (DELEUZE, 2006), do real da pesquisa e do pesquisador. São movimentos de passagem. São mínimos. Remontam à microfísica foucaultiana e aos infinitesimais de Gabriel Tarde, são menores que as microsociologias que partem do ator social. São possíveis e resíduos que podem se realizar. Matérias disformes, matéria-prima da criação. Aonde vai Wright Mills (2009), com sua artesanaria construtora da imaginação sociológica, e o ensaísta, que não tem um caminho prévio a seguir, que pisa descalço no terreno e desloca sua escrita-pensamento com o que nele há.

*Vida não fascista e experiência*

Aterrar as ruínas e varrer os possíveis de Tarde do horizonte é tornar o terreno infértil para novas formas de vida, para a pesquisa e para o pesquisador. Pélbart aponta que a “vida não fascista” se relaciona à vida pensada “na sua virtualidade, apta, portanto, a atualizar-se em formas diversas, justamente por não estar presa a uma forma de vida” (PÉLBART, 2009, p. 19). E Larrossa instiga à busca por “espaços, tempos e linguagens para pensar a experiência [...], buscando as palavras que possam falar da experiência de cada um” (LARROSA, 2004, p. 3). O que diz Larrossa pode ser lido como um chamado para uma vida não fascista, uma vez que a experiência abre caminho para outros discursos e formas de vida. Tê-la, entretanto, não é simples, é preciso deixar – criar condições para - que algo “nos toque”, “nos passe” (LARROSA, 2002, p. 21) e, mais, uma vez isso acontecendo, afirmá-lo.

*Uma nota a posteriori sobre fragmento, possíveis e virtuais*

O real não é explicável senão ligado à imensidão do possível [...], em que ele navega como a estrela no espaço infinito.

*(Gabriel Tarde, 2000, p. 18)*

Escrevo esta nota *a posteriori* disto que foi uma apresentação. Aquele texto era corrido, ele não era fragmentado como é hoje. Um texto composto por fragmentos é simpático a “puxadinhos” (ou gambiarras), disposto a intervenções *a posteriori*. Isso não se passa com um texto corrido: ele dá menos espaço para intervenções escritas em outro tempo, pois a ligação entre suas partes é justa e seu sentido é assegurado por elas. A fragmentação parece mais receptiva à combinação do que foi pensado em outro tempo com o que foi pensado hoje, e deixa à mostra o deslocamento do pensamento. Ainda, em um texto composto por fragmentos as passagens entre eles podem ser bruscas, sem que haja prejuízo do sentido, pois ele é dado pelo conjunto. O sentido sempre sobra e se oferece distraidamente ao leitor, que comporá o conjunto.

O deslocamento do pensamento, ao qual o fragmento é receptivo, é sua errância e ela comporta desvios e pode comportar também ambiguidades e erros. Um desses erros concerniu à associação entre possíveis e virtuais. Essa associação pode ser problemática, para além de um movimento que participa do processo de pesquisa, que envolve estudos, discernimentos e

decisões, inclusive conceituais. Alguns autores que trabalham com o conceito de virtual, como é Gilles Deleuze, o relaciona ao atual e o afasta do possível: “o possível se propõe à ‘realização’, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível” (DELEUZE, 2006, p. 199). E acrescenta: “É esta a tara do possível, tara que o denuncia como produzido depois, fabricado retroativamente, feito à imagem daquilo a que se assemelha.” (DELEUZE, 2006, p. 199). O possível se faz “por limitação”, ele é uma “possibilidade preexistente” (DELEUZE, 2006, p. 200). O virtual, ao contrário, não opera por semelhança, mas por “diferença, divergência ou diferenciação” e a atualização do virtual “rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio.” (DELEUZE, 2006, p. 200). Ainda: “Atualizar-se, para um potencial ou um virtual, é sempre criar linhas divergentes que correspondam, sem semelhança, à multiplicidade virtual”, é sempre “uma verdadeira criação” (DELEUZE, 2006, p. 200).

Dito isto, vale retornar a algo que afirmo no último fragmento e fazer uma outra afirmação. Digo que varrer os possíveis de Tarde é tornar o terreno infértil para novas formas de vida, entretanto, se o possível opera por semelhança ele não dará vida a formas diversas, como o faz o virtual ao atualizar-se. Ao possível só resta a mesma vida, ele está preso ao real. Por isso, quando penso em termos de uma vida não-fascista, ela é a criadora, não é a que faz aliança com esta ampliação do real chamada possível.

#### *Outra nota a posteriori: possível, experimento e artesanía*

O experimento, como um caminho dado para o pesquisar, é o real da pesquisa. O pesquisador que segue este caminho, que exercita este método, opera por semelhança porque opera seus possíveis (DELEUZE, 2006). Todo o real tem possíveis, eles são seu produto e espelho: o caminho dado pelo real. Na artesanía, em contrapartida, não há um *a priori*, um real para o pesquisador seguir. O pesquisador-artesão parte de algo, daquilo que acontece em sua vida, da sua experiência, e isso não é um caminho dado para o pesquisar, mas um início de caminho, um ponta pé inicial, que não condiciona o que ele será. Entre a artesanía e o experimento há uma distância imensurável, que concerne àquela entre criação e reprodução.

#### *Perda da experiência*

Com Benjamin, a experiência foi perdida quando a consciência se tornou vigilante a fim de nos proteger de estímulos (automóveis, ruídos, guerras...) nascidos com a

modernidade. Benjamin, que foi leitor de *Além do Princípio do Prazer*, de Freud, conta que a consciência vigilante impede que os eventos vividos acessem à memória, onde passado individual e coletivo se encontram, dando vida à experiência. O ser humano sem experiência é destituído do comum, está condenado à vivência (BENJAMIN, 1989, p. 107).

A sociologia, e as demais ciências nascidas na modernidade, se ocupam em converter a experiência em um elemento do método científico. Nessa condição, a experiência não mais seria, de acordo com Larrosa “o que nos acontece e o modo como lhe atribuímos ou não um sentido, mas o modo como o mundo nos mostra sua cara legível, a série de regularidades a partir das quais podemos conhecer a verdade do que são as coisas e dominá-las [...]” (LARROSA, 2002, p. 28). Com Michel Foucault (2001), o poder de verdade colocado em jogo por racionalidades, inclusive a moderna, forja a subjetividade do sujeito, que passa então a expandí-lo. Nesses termos, a racionalidade moderna dá vida a um pesquisador disposto a reproduzir a “cara legível” do mundo e tímido quanto à sua problematização porque destituído do “o que nos acontece”, portanto da experiência que dá a ele a chance de se tornar outro (LARROSA, 2002, p. 28).

#### *Cuidar de si e experiência I*

Tornar-se outro pesquisador, afastar-se da experiência controlada, passa por cuidar de si, por se conhecer e se produzir a fim de governar a si mesmo, em detrimento de ser por outros governado, como podemos ser por racionalidades e seu poder de verdade (FOUCAULT, 2009). Foucault, ao investigar a relação entre sujeito e verdade, conta que Sócrates incitava os atenienses à prática da *epimeléia heautoû* – o cuidado de si -. Ele perguntava-lhes:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimelesthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? (PLATÃO apud FOUCAULT, 2006a, p. 8).

Cuidar de si é caminho para fazer pesquisa de outra maneira, que participa deste pesquisar outro que não torna a experiência elemento do método da ciência moderna, mas a entende “meio para um saber que forma e transforma a vida dos homens em sua singularidade” (LARROSA, 2002, p. 28). Em outros termos, quando o cuidado de si é caminho para o pesquisar, um saber tecido na experiência participa do conhecer. A este saber Benjamin dá o nome de sabedoria: “o lado épico da verdade” (BENJAMIN, 1985, p. 200).

*Montaigne e o cuidado de si*

O crítico literário Erich Auerbach conta que o ensaísta Montaigne se dirige “a uma nova coletividade e, ao fazê-lo, ele também a cria: é a partir de seu livro que ela cobra existência” (AUERBACH, 2010, p. 13). Não havia na França do século XVI, público para os *Ensaaios*, de Montaigne. Ele era um escritor “leigo”, sem especialização e método científico: “falta-lhe orientação racional unitária” e sistematização, e, ainda sobre isso, “Não se sabe mais o que acabou de dizer e ele já passa a um assunto totalmente diverso” (AUERBACH, 2010, p. 14-15). Montaigne “narra como vive, como terá de morrer e como começa a conformar-se com isso; narra também o que viu e ouviu de outros a esse respeito.” (AUERBACH, 2010, p. 15)

Ele tem algo do narrador, de Benjamin, uma vez que aquilo que cria, seu modo de ensaiar e o ensaísta, um modo de escrever e de viver, atravessa gerações, para além da importância da experiência no ensaio. Auerbach conta que Montaigne foi o primeiro autor de livros, escritos, nem poeta, nem erudito (AUERBACH, 2010, p.15). Ao dizer que escrevia para si mesmo, com a intenção de investigar e conhecer a si mesmo, Montaigne (AUERBACH, 2010, p.13) pratica algo afim ao cuidado de si (*epimeléia heautoû*), sem que quisesse alcançar, como Sócrates, a verdade; e sem que, tampouco, sua busca por se conhecer estivesse imbuída da vontade filosófica de formular qualquer princípio geral de ética e medida para a conduta humana. A escrita é um lugar de cuidado de Montaigne. Com ela ele forja o seu governo e afasta-se do governo da sociedade. Auerbach conta que Montaigne “defendia-se contra tudo que lhe impunha deveres além do necessário [...]. Defendia-se contra vínculos coercitivos com a mesma obstinação e gentileza com que se defendia contra os inimigos externos.” (AUERBACH, 2010, p.12). Montaigne diz sobre seu movimento de retirada de um mundo para a criação de outro, e o faz à maneira de um conselho dado a um leitor por vir:

É tempo de desligarmo-nos da sociedade, posto que nada podemos lhe conceder. E quem não pode emprestar, quer ser livre de pedir emprestado. Nossas forças estão nos faltando: retiremo-las e estretemo-las dentro de nós. (MONTAIGNE, 2010, p. 170).

*Cuidado de si e experiência II*

Montaigne inventa-se ao cuidar de si e, ao fazê-lo, inventamo-nos, o pesquisador e a pesquisa. Nesses termos, forjamos uma estética da existência, esta ética grega do cuidado,

assentada na produção de práticas de liberdade, por meio das quais o sujeito afastado dos códigos de conduta conduz-se a si mesmo, produzindo outras relações e práticas sociais. A qualidade ética deste cuidado faz com que as ações consigo não sejam pensadas isoladamente, mas compreendidas como necessariamente envolvendo outros (FOUCAULT, 1985), por conseguinte, impactando na coletividade. Este vínculo coletivo, que a modernidade desfez com seus estímulos e choques, condenando o ser humano à vivência e ao isolamento da vida privada (BENJAMIN, 1989, p.107) tem, portanto, no exercício da tradição grega do cuidado de si, chance de ser criado. Neste sentido, arrisco dizer que o exercício do cuidado de si, por ser potencialmente criador de sociabilidades, pode reconciliar o ser humano moderno – e dele não estamos distantes uma vez que os estímulos só vêm aumentando – com a experiência e, o pesquisar, com um saber da experiência (LARROSA, 2002).

Para que algo “nos aconteça” ou “nos toque” é preciso uma interrupção, diz Larrosa. A experiência

[...] requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço. (LARROSA, 2002, p. 19).

Esta suspensão, o demorar-se e este cultivo, dos quais fala Larrosa, remontam à noção de salvação que acompanha esta cultura do cuidado, tal como tratada por Michel Foucault. Na filosofia helenística e romana a salvação é “um acesso a si indissociável, no tempo e no interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2006a, p.227). Salvar é sempre salvar-se e um dos seus sentidos é o de “escapar a uma dominação ou a uma escravidão; escapar a uma coerção pela qual se está ameaçado [...]” (FOUCAULT, 2006a, p. 226).

### *Cultura do cuidado e artesanaria*

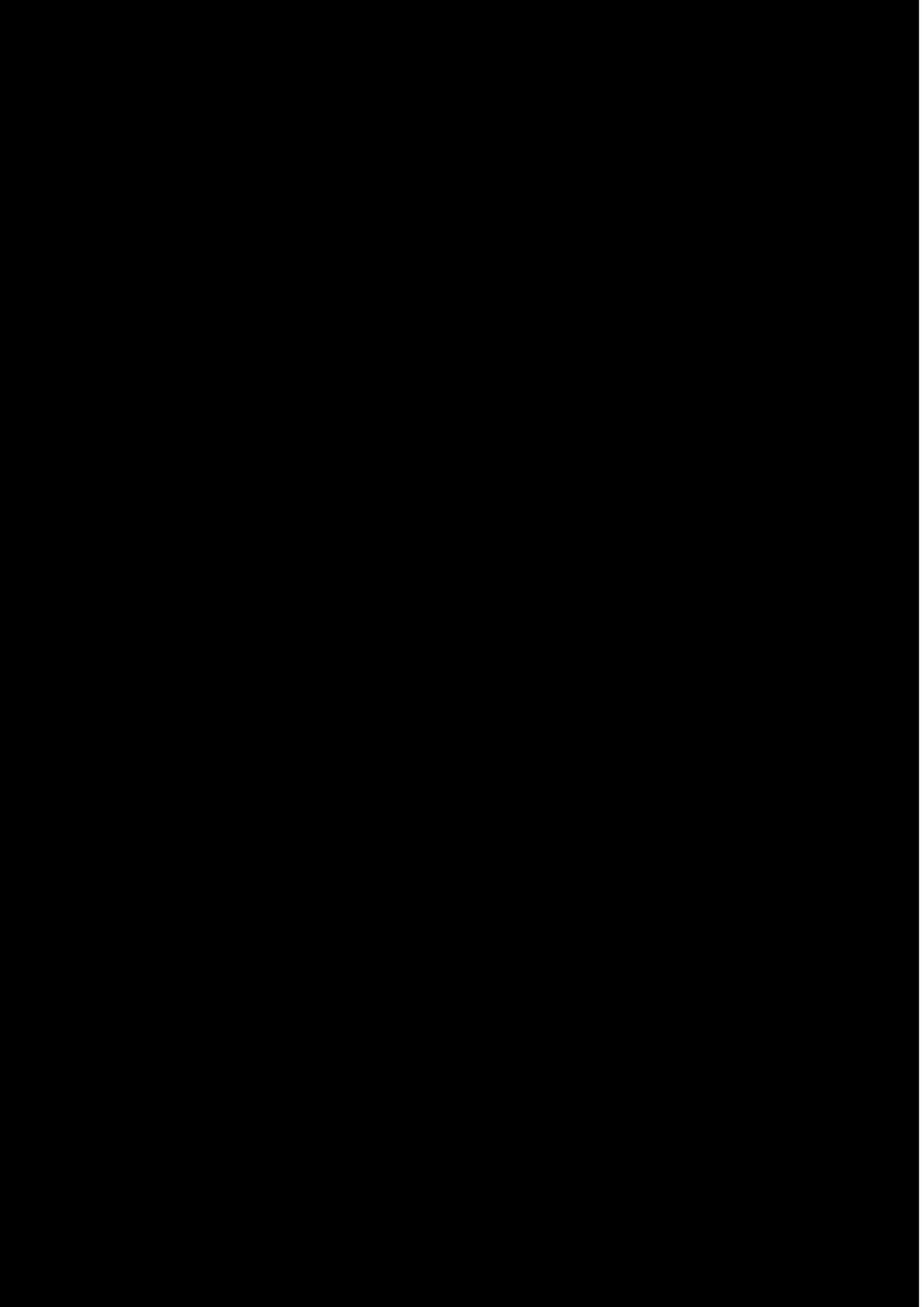
O escape de uma exterioridade que quer se impor é uma possibilidade dada pelo método<sup>18</sup> do artesanato intelectual, de Wright Mills, onde o caminho se faz ao caminhar e, a

<sup>18</sup> A palavra método vem do grego, *methodos*, composta de *meta*: através de, por meio, e de *hodos*: via, caminho (Dicionário Etimológico, online). Disponível em: <https://www.dicionarioetimologico.com.br>

experiência é a deste caminhar, a que pode ser narrada e aconselhar, e não aquela constrangida pela ciência moderna. Mills (2009) diz que “o artesanato é o centro de si mesmo” e o si mesmo é o pesquisador, o que estreita a relação entre ele e o que cria em termos de pesquisa. A pesquisa parte do pesquisador e dele diz, o que seria evidente, não fosse a objetividade da ciência moderna a querer nos afastar daquilo que fazemos. Esta afirmação de Wright Mills, que coloca o pesquisador no centro do artesanato, leva ao encontro da ideia de cuidado de si. Também porque o artesão não se encerra no pesquisador, ele o conduz ao encontro de um outro, a coletividade, porque produtora da imaginação sociológica.

### *Ensaio, problema e transformação de si*

Mas é preciso dar um ponto. Uma tese ensaio pode não ter fim, porque o ensaio não se ocupa dele. Sem querer alcançar ou produzir verdades, o ensaio é mais causador de problemas. Sobre isso Larrosa diz que “a peculiaridade do ensaio não é sua falta de método, mas o que mantém o método como problema sem nunca o ter como suposto.” (LARROSA, 2003, p. 112). Isso porque o pesquisador que ensaia não quer dominar ou controlar a vida, ele não é o que está em busca de definições para o pesquisador e para a pesquisa, de modo a dizer “eu sou” e “pesquisar é”, ele está em busca da experiência que transforma a si mesmo (FOUCAULT, 1984). Se toda a pesquisa acaba por transformar aquele que pesquisa, a pesquisa-ensaio deseja isso e cria condições de possibilidade para este conhecer, enquanto outras, orientadas por um método *a priori*, desejam do pesquisador que ele seja eficiente neste caminhar já traçado, de modo a fortalecê-lo.



## CANSADA OU ESGOTADA?

Depois de um ano e meio em que me disse cansada em relação à sociologia que vinha fazendo, torci para que a leitura do ensaio *O esgotado*, escrito por Gilles Deleuze, não me tocasse, porque isso produziria mais questões e mais trabalho. Além disso, o tempo regulamentar voava e minha respiração encurtava. O ensaio, entretanto, me tocou, e fiquei às voltas com a questão que dá nome a esse fragmento.

Nele, pretendo ser sucinta e direta. Quero que ele seja curto. Pretendo olhar a pergunta de frente, sem desviar o olhar, e respondê-la sem volteios. Estou, também, atenta aos próximos fragmentos, já redigidos, de modo a evitar um curto-circuito, pois textos que gosto tem esse potencial: eles me dão vontade de escrever a tese novamente, de costurá-la com suas ideias; me levam ao encontro do informulado. Faço esta tentativa de escrita após ter escrito outros dois textos provocados pela leitura do ensaio. Talvez tenha sucesso, talvez não. Talvez precise de mais tempo para conseguir fazer um texto sucinto e direto. Aconteça o que for, ficarei com este que escrevo agora. Quanto aos outros escritos, não os ponho aqui, para não cansar o leitor. Aliás, isso de pensar dando voltas pode cansá-lo e, também por isso, faço este exercício de precisão.

Logo após a leitura do ensaio, pensei que eu pudesse estar cansada e esgotada. Tenho dificuldade em dizer não, de exercitar a exclusão. Isso não ocorre exclusivamente porque não queira desagradar, mas porque tenho uma disposição para compor, nasci quando o país era democratizado, depois de anos sob o regime ditatorial. Sou cria do entusiasmo democrático. Com ele, resolvi que parte de mim estaria cansada e, outra, esgotada. Esse foi um dos textos que deixei para trás, pois, passados alguns dias, percebi que essa resolução é a que, no uso corriqueiro da linguagem, se chama “força de barra”. Ainda sim, ela me mostrava algo interessante: a atração que tive pelo esgotamento. De acordo com o filósofo, ele é “A mais elevada exatidão e a mais extrema dissolução [...], a busca do informe ou do informulado” (DELEUZE, 2010, p. 72). Essa frase é contagiante, Deleuze tem força de contágio.

Voltando ao ponto: este em que o esgotado é “o cara” e sua condição se torna desejável. Para estar nela, precisaria ter esgotado todo o possível do fazer sociológico que vinha fazendo, o que quer dizer que ele não mais me possibilitaria coisa alguma (DELEUZE, 2010). Nesse caso, ele se juntaria ao nada e me levaria junto. Quando então me dedicaria a uma brincadeira de nome combinatória. Seus exímios brincantes, os esgotados, não preferem algo a outro ou estão imbuídos de finalidade, e, necessariamente, para alcançá-la, optam por

isso em detrimento daquilo. Eles são destituídos de preferências, finalidade e também de significações. Por isso, brincam dividindo tudo em si mesmo, orientados pela cartilha da *disjunção inclusiva*: “Sim, fui meu pai e meu filho” e “É noite, não é noite” (DELEUZE, 2010, p. 69). Mas, atenção:

Não se cai, entretanto, no indiferenciado, ou na famosa unidade dos contraditórios, e não se é passivo: está-se em atividade, mas para nada. Estava-se cansado de alguma coisa, mas esgotado de nada. As disjunções subsistem, e até mesmo a distinção entre termos é cada vez maior, mas os termos disjuntos afirmam-se em sua distância indecomponível, pois só servem para permutar. (DELEUZE, 2010, p. 69)

Gostaria de poder brincar assim. Criando e desfazendo mundos. Só por fazer. Combinando o que outrora era excludente. Por ora, brinco com preferências: Bourdieu e Deleuze. Uma combinação inusitada... Bourdieu é herança daquele modo de fazer sociologia, e Deleuze, um intruso bem-vindo. Aquele, às voltas com capitais, com a reprodução social e também com sua interrupção, este, com as forças e com a criação. Brinco também de esconde-esconde, mas com a finalidade: que ela não me ache e me ponha na linha. Aonde eu chegar, cheguei. Será algum lugar. Quanto às significações: o que é fazer sociologia? A pergunta estranha o real. Ela é a feita por um corpo que se recusa a realizar a sociologia da maneira como vinha fazendo. Um corpo cansado. Estou cansada. É mesmo essa a resposta à questão que intitula este fragmento de texto. Ainda assim (e em termos conceituais precisamente por isso), não a perco de vista, ela emite a luz fosca do possível, geradora de esperança e apego. Nessa sociologia me agarro, por hábito ou medo do por vir. Mas posso também, na sombra dessa luz, que dá sobrevida a esse modo, perguntar o que pode ser fazer sociologia.

*Volto*

Volto a este escrito passado algum tempo, pois faço nele uma afirmação que, hoje, não faria: a de que estou cansada de fazer sociologia. No prosseguir da escrita, mas sobretudo da leitura e releitura dos textos, fui dando-me conta de que não estava cansada de fazer sociologia da maneira como vinha fazendo, mas esgotada. Digo isso porque se o cansado está cansado de algo, o esgotado está esgotado de nada, por isso ele pratica a combinatória, e passei a perceber que talvez fosse ela que eu vinha praticando com esses pequenos temas que se repetem na pesquisa: ensaio, artesanato, experiência etc. Trata-se de uma repetição, em

que, ao inseri-los em novas relações, como disse anteriormente, eles se diferenciam e também a pesquisadora e a pesquisa. A propósito desses temas, é curioso notar que eles já anunciam um fazer sociológico outro, não remontam àquele que eu vinha exercitando, o que me leva, necessariamente e cada vez mais, a afirmar este caminho de diferenciação do pesquisar. E ele continua.



## INTENSIFICAR EXISTÊNCIAS

Ele (olhando o céu): Aqui o céu é tão estranho... que é quase sólido. Como se nos protegesse do resto.

Ela: O que é o resto?

Ele: Não é nada, só a noite.

Ela: Gostaria se ser como você, mas eu não posso.

(*O céu que nos protege*, Bernardo Bertolucci, 1990)

A pergunta que mobiliza esta escrita é: *A pesquisadora existe?* A resposta a ela passa por afirmar que a objetividade dificulta que a vida seja tocada.

Em sua etimologia, “um saber ‘objetivo’ é um saber que corresponde ao que objeto pesquisado efetivamente é”. Da produção do conhecimento científico participa o “controle interno-subjetivo” e a “superação dos elementos de valor puramente pessoal” (CUPANI, 1989, p. 1). Quanto mais se reduz o pesquisador a uma “entidade impessoal”, mais objetivo será o conhecimento (CUPANI, 1989), em outros termos, mais nos tornamos capazes de conhecer. A mim parece que a sociologia continua sendo, ainda hoje, assombrada por esta concepção tradicional de objetividade.<sup>19</sup>

A objetividade, concebida nestes termos, liga o pesquisador ao mundo exterior ao mesmo tempo em que o isola dele. Algo deste mundo não se dá à experimentação e o pesquisador está condenado a experimentar sua própria existência. No entanto, ao isolar-se do mundo, aquele que pesquisa duvida da realidade da sua existência e, ao fazê-lo, padece do mal do poeta: “um erro metafísico da matéria”. Foi isso o que Fernando Pessoa disse comportar.

Lapoujade pergunta “como duvidar da realidade da existência quando estamos aqui, presentes neste mundo, como duvidar disso?” (LAPOUJADE, 2017, p. 11) E responde que isso é fruto da confusão entre existência e realidade: seres e coisas existem, mas para se tornarem reais precisam intensificar a realidade da sua existência (LAPOUJADE, 2017). O par objetividade x subjetividade é gerador de existências sem força de realidade no pesquisador. Se é fato que o pesquisador existe, também o é que a ele falta realidade.

---

<sup>19</sup> A meu ver a objetividade tal como pensada tradicionalmente não se encerra no positivismo, atravessa perspectivas lógico discursivas e que incorporam o sujeito. Nesses termos, ela diz respeito mais amplamente a um modo de relação com o saber, diga-se, protocolar, que inibe a experimentação e também a experiência do pesquisador na pesquisa. A crítica à objetividade não se faz por proclamação (p. ex. “faz tempo a subjetividade foi incorporada na pesquisa sociológica, vide bibliografia”), mas por um trabalho artesanal, que viabiliza o exercício inventivo da subjetividade.

Sigo com a pergunta de Lapoujade: “Como tornar mais real aquilo que existe?” (LAPOUJADE, 2017, p. 12). Que, feita de outra maneira, pode ficar assim: como tornar as coisas “coisas em si, pois não falta mais nada”? (LAPOUJADE, 2017, p. 12).

Pesquisar de outra maneira passa, no caso desta pesquisa, por desfazer a dúvida relativa à existência, e, como sugeri no início, isso passa por depor o “controle interno-subjetivo” e a “superação dos elementos de valor puramente pessoal”. Essa deposição, por sua vez, amplia o espaço para a criação no pesquisar e o vínculo entre ela e o conhecer.

### *Artesanato e aumento da potência*

A arte de existir da qual fala Lapoujade, leitor de Souriau, é plural, não é una, porque a existência não o é. Souriau não parte de um universo, mas de um pluriverso e de um “pluralismo existencial” (LAPOUJADE, 2017, p. 14). Neste caminho, passei a me perguntar sobre a pesquisadora que venho sendo e aquela que posso ser, a pensar nos gestos que não foram feitos e nos modos de fazer que atravancam a realização de existências.

Perguntar sobre este vir a ser é mudar a direção do olhar e a intenção do dizer e, neste sentido, passo a me perguntar sobre a persistência, na sociologia disciplinar, dos binômios indivíduo-sociedade, natureza-cultura, dentro-fora (subjetividade-objetividade) e sobre a suposição de neutralidade que acompanha técnicas que mobilizamos; isso acontece quando elas não são tratadas como produtoras de relações, mas exclusivamente como meios para conhecê-las.

Este percurso me aproximou de um texto que escrevi após ter participado de um congresso excêntrico durante o período da pesquisa de doutorado. É um texto sobre ser estrangeira, sobre deixar para trás um modo familiar de ser pesquisadora e andar por um arco desconhecido, que leva a um ponto também desconhecido, experimentando uma maneira de sê-la.

O texto sobre ser estrangeira e também este viajaram de outros suportes para cá e se tornam aqui, em parte, outros. Foram transformados no processo do artesanato, que envolve avizinhamentos de ideias, composições de relações e reescritas. Camadas de escrita e pensamento juntos, de escrita-pensamento.

O artesanato é uma conquista paulatina de realidade, pois, com ele, o olhar e o dizer vão ganhando precisão. Ele parte da existência mínima, do rabisco, da palavra, da frase sem

sentido, de um esboço do dizer. Ele é este caminho em que a coragem de dizer é tecida e o que ela tece é a singularidade, que dá ao artesão uma luz mais intensa.

### *Estrangeiro*

O texto sobre ser estrangeira começa falando de um colega vindo de fora, para o pós-doutorado na UFG... René Descartes acredita que o pensamento garante a existência. O colega italiano também. Não desapegou do seu. Passado um tempo em Goiânia, reclamou do grupo de estudo que integrava na área de Direitos Humanos.

Contou que no grupo havia gente das mais diversas áreas, inclusive da odontologia, ressaltou indignado. Acreditava que essa mistura de saberes, distantes entre si, seria improdutiva para a geração de conhecimento de direitos humanos. Perguntei-me por que ele a acharia improdutiva e ao longo da conversa percebi que era a primeira vez que ele participava de um grupo composto por pesquisadores vindos de diversas áreas.

Diante do estranhamento, o colega filósofo saltou a pergunta “por quê?” e foi ao encontro de seu modelo de produtividade. Talvez porque tenha sido o estranhamento de alta voltagem e, diante dele, formular um “por quê” solicitaria do colega respostas – e ele era ávido por elas - que poderiam abalar seu modo de pesquisar e produzir conhecimento.

Mas por que fico do hemisfério sul tentando entender o italiano que vinha inclusive do norte do país e para quem o seu norte estava fora de questão? Tive também um estranhamento no encontro que ocorreu durante o 17º CONPEEX - Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão. Tornei-me estrangeira diante uma diversidade de temas e áreas em uma mesma “sala” virtual de reunião. Éramos todos ali estrangeiros e aquele pequeno território estava com seu tempo contado, ele não tardaria a desaparecer.

E quando ele desaparecesse, desapareceríamos todos?

Voltaríamos a nossos territórios habituais, esses com GTs sobre nossos temas, com pessoas que partilham conosco da mesma área de conhecimento ou da chamada grande área? Territórios esses em que estranhamentos de alta voltagem são fortuitos e, quando acontecem, proativos porta-vozes do razoável correm para anunciar o “perigo”.

E por que essa preocupação com o desaparecimento? Talvez ela esteja antes relacionada ao retornar. A preocupação é reação ao que escapa. Escapa a certeza do retorno. A preocupação é reação ao que não se deixa controlar. Há, entretanto, maneiras de apaziguá-la. De lidar com a presença do incontrolável. A mais eficaz é crer que o incontrolável é a regra ao invés da exceção e, diante da insuficiência do controle, ao invés de produzir mais controle e,

ao dar com os burros n'água se alimentar de suas migalhas, delas e dele abrir mão. Do pensamento concebido por René Descartes, e praticado pelo colega italiano, que não deu chance para o fortalecimento de existências outras, também para os Direitos Humanos.

### *Existência e realização*

Lapoujade diz, partindo de Souriau, que o pensamento longe de garantir ao pensador a sua existência, como quis Descartes, coloca-a em dúvida, enquanto algo real. (LAPOUJADE, 2017, p. 11). Nesses termos, o pensamento é limitador da potência de existir: é um modo de pensar (LAPOUJADE, 2017, p.15). A existência que dúvida da sua realidade é a que deseja se tornar real e, neste desejar, o pensamento pode deixar de limitar sua potência para se tornar maneira de pensar, quando então “revela a forma do existir, a linha, a curvatura singular, e assim mostra uma ‘arte’” (LAPOUJADE, 2017, p. 15).

A irrealidade da existência me levou ao encontro da experiência. Daquilo que dela foi feito pela ciência moderna. A ciência moderna nasce da desconfiança da experiência – concebida originada nos sentidos (AGAMBEN, 2005) – e, nesse caminho, nos faz duvidar deles. Os sentidos não eram confiáveis quando o que era desejado era a produção de conhecimento sobre a vida<sup>20</sup>. A dúvida relacionada aos sentidos leva ao controle deles pela ciência, e o que deles escapa – e há sempre algo que é visto e ouvido que foge do que é deliberadamente buscado, há sempre algo que toca o acaso – se torna existências sem realidade e cria as condições para que sejamos, nós pesquisadores, também o “erro metafísico” dito pelo poeta, “essa mônada flutuante, sonhadora, inativa, sem conexão com o mundo real” (LAPOUJADE, 2017, p. 10).

Tratar a pesquisa como maneira ao invés de modo é torná-la caminho para que a vida se realize plenamente. Entre ela e a vida não há vírgula, nem senão, nem por quê. Nada sobra, nada falta. O pesquisador é justo a pesquisa e ambos justo a vida. Lapoujade (2017) conta que Souriau chama isso de momento sublime. Para que ele aconteça, é preciso destituir o controle através da intensificação do que não foi deliberadamente buscado pelos sentidos durante o processo de pesquisa, mas os acometeu. Dar realidade a esses acontecimentos – e não sei o que pensariam Lapoujade e Souriau sobre isso – pode passar por ferir sentimentos, por não dar a outros o que esperam, ou o que se crê que esperam e também não dar a algo em mim o

---

<sup>20</sup> Agamben pontua em seu estudo *Infância e História: destruição da experiência e origem da história* (2005), que a ciência moderna é, neste caminho, herdeira do pensamento medieval que concebia a experiência (experientia) vinculada ao pecado original, portanto ao mal, e o bem à ciência que, por meio da normalização da sua conduta, levaria o ser humano ao paraíso.

que este algo solicita receber, para que algo outro se torne realidade, porque algo outro quer se tornar realidade.

O ganho em realidade desta existência mínima é conquistado artesanalmente através do trabalho realizado pela pesquisadora-artesã que faz existir um corpo, sem centro, pluriverso<sup>21</sup>. Fazer pesquisa, nestes termos, é um gesto amoroso porque cria possibilidades para que algo outro exista e para que o que existe possa se realizar.

---

<sup>21</sup> Interessa dizer, a propósito desta ideia de pluriverso, que ela remonta à sociologia metafísica de Gabriel Tarde, que afirma a diferença e a imanência em detrimento de noções tradicionais como são as de transcendência e identidade. Eduardo Viana Vargas, no texto *Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal* (2018, p. 16), considera que, com Tarde, cada um já é uma miríade, ou seja, uma multidão, e, nesses termos, para ele, haveríamos de conceber a existência de pluriversos. Se passo a fazê-lo, é, como dito, por meio da artesanaria. É via artesanaria que um corpo passa a ser habitado por uma multidão e se diferencia do que vinha sendo.



## PREDAR A IDENTIDADE

Por que mudamos para terras queimadas por um outro sol?  
Quem deixa sua pátria foge também de si mesmo?

(Horácio apud Montaigne, 2010, p.166)

Há pesquisadores que investem em reformas. Exercem ativamente um “não-mais-querer-livrar-se”, em outros termos, uma “memória da vontade” produzida quando “um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias” se interpõe entre “o primitivo, quero, farei” e “a verdadeira descarga da vontade”. Isso gera uma “longa cadeia do querer” (NIETZSCHE, 1998, p. 48). Quando fazemos isso, carregamos a morada por onde vamos e passamos a ter uma identidade pesquisador.

A identidade é construída em decisões que envolvem o que lemos e como lemos, as coisas das quais nos aproximamos e aquelas das quais nos afastamos, o que olhamos para pesquisar, o que deixamos de olhar, nossos temas, como escrevemos e deixamos de escrever, o que dizemos e deixamos de dizer. A repetição destas decisões ao longo do tempo sedimenta uma identidade-pesquisador, quando então um modo de existência identitário é priorizado em detrimento de outros modos de existência. Um exercício de relativização pode levar a pensar que, quando estes outros modos permanecem ao longo do tempo, tornam-se identitários. Entretanto, isso não acontece porque eles não estão ocupados em fixar o movimento, ao contrário, se fazem com ele, deslocando-se.

Se compreendemos a realidade como sendo fugaz e o substrato da existência sintetizado na expressão “existir é diferir” (VARGAS, 2018, p. 7), a identidade tem um desafio diante dela: a fixação. Nesses termos, é ao nadar contra a corrente do movimento que a identidade vai ganhando músculos para reter a diferença. A identidade depende do repouso do movimento. Tarde define-a “uma espécie infinitamente rara, de diferença, como o repouso é apenas um caso do movimento” (TARDE, 2018, p. 98).

Ele, o movimento, é seu predador maior e, para se garantir em meio à correnteza, a identidade lança mão da autoridade. Alguma vez já ouviu, teve vontade de dizer ou sentiu algo parecido com ‘não venha você dar palpite onde não entende’, ‘para dizer disso você precisa ler este, aquela e mais estes’ e ‘precisa ver isso’, ‘dizer isso’, ‘pensar aquilo’ ou ‘fazer assim’, ‘usar isso e aquilo’? Às vezes, aquele que diz, não diz deste modo, mas é escutado desse modo. Porque quem o escuta deseja a autoridade, e também a identidade. Entretanto, há

quem diga exatamente ou quase desse modo. Há algo entre este que assim escuta, este que diz e o adulto.

### *O adulto*

No escrito “Experiência”, de 1913, o jovem Walter Benjamin rebela-se contra a experiência. Chama-a “máscara do adulto”, “inexpressiva, impenetrável, sempre igual”. O adulto é alguém que “já experimentou tudo” e “desvaloriza os anos que vivemos, converte-os em época de doces devaneios pueris, em enlevação infantil que precede a longa sobriedade da vida séria [...]; sisudos e cruéis querem nos empurrar desde já para a escravidão da vida” (BENJAMIN, 1984, p.23), diz o ensaísta que, ainda, pergunta: “Por acaso eles nos encorajaram alguma vez a realizar coisas grandiosas, novas, futuras?” (BENJAMIN, 1984, p. 23).

Há algo entre a identidade da pesquisa e do pesquisador e a autoridade do adulto. O adulto, tal qual dito por Benjamin, investe em um determinado tipo de experiência de pesquisa e de pesquisador. Prefiro pensar o adulto, para além de uma faixa etária, como um modo de ser, uma força que nos disputa que, quando vitoriosa, nos faz permanecer. O adulto não está aberto para novas experiências e quer perpetuar a sua, certo de que ela é a certa e, na medida em que consegue perpetuá-la, constata que estava certo. É avesso ao princípio do pensamento social tardeano que afirma a diferença “o alfa e o ômega do universo” (TARDE, 2018, p. 98). Aquele que dá as costas para o adulto vê neste princípio sua possibilidade de existir e é capaz de perceber a desqualificação promovida pelo adulto, ou mesmo não a notar, ocupado que está em seu movimento. Esta força é a criança.

### *A criança*

Tento me deixar ser pesquisadora-criança mesmo que possa haver pesquisadores-adultos de olho em mim, entre eles, eu mesma. Tento parar de me mirar nos adultos, também, ser menos aquele que acusa o poder do adulto, e brincar mais. Brincar é diferenciar-se. Se o jovem reclama a diferença, a criança existe diferindo: “quer puxar alguma coisa e torna-se cavalo, quer brincar com areia e torna-se padeiro, quer esconder-se e torna-se bandido ou guarda” (BENJAMIN, 1984, p. 70) A criança não se impõe em um meio, não é apesar dele, é também ele. No contato com o meio, ela se modifica e o modifica.

Crianças “estão menos empenhadas em reproduzir as obras dos adultos do que em estabelecer entre os mais diferentes materiais, através daquilo que criam em suas brincadeiras, uma relação nova e incoerente” (BENJAMIN, 1984, p. 77). A criança não cessa de se mudar porque brinca. Não possui a “memória da vontade”, da qual falou Nietzsche, que leva o ser humano a antecipar o futuro, uma vez que o torna capaz de “estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar” (NIETZSCHE, 1998, p. 48). A criança não é confiável e não parte dela fazer promessas, quem as ensina é o adulto e ao fazê-lo lhes ensina também a ter com o tempo uma relação necessariamente ansiosa. É o adulto que, movido pela memória forjada na dor dos castigos que o levará a prometer não mais vivê-los a fim de “viver os benefícios da sociedade” (NIETZSCHE, 1998, p. 52), que incute na criança a expectativa de que ela se torne um “igual entre iguais, constante” (NIETZSCHE, 1998, p. 48).

Mas o tempo da criança é outro. Ela resiste. Suspende o tempo como repetição mecânica, o tempo linear e constante, em favor de um tempo que cria irregularidade e descontinuidade, o tempo-do-agora (*Jetztzeit*), dito por Walter Benjamin, intensivo e criador de sentido, que se conecta com o passado de modo a redefini-lo (SANTI, 2012). Este tempo, que tem como marca o inusitado e a imprevisibilidade, atenta contra a “memória da vontade” e a longa cadeia do querer que ela instaura, de acordo com Nietzsche (1998). Dá ao adulto a possibilidade de ter a experiência que ele perdeu, a do sentido dado agora.

*O sociólogo pode brincar ao  
pesquisar?*

Sim, se formos mais crianças, como antes sugerido. Isso envolve parar de nos ocupar em dominar os afetos, parar de praticar “essa coisa sombria que se chama reflexão” (NIETZSCHE, 1998, p. 52)<sup>22</sup>. Deixarmos de olhar o pesquisar pelo seu conteúdo imaginário - e Benjamin diria, deixar de tomar a brincadeira pelo “conteúdo imaginário do brinquedo” (BENJAMIN, 1984, p. 69) - coisa que crianças não fazem, uma vez que dão seu sentido a ele e, por conseguinte, à brincadeira.

Na condição de sociólogos, estamos atentos aos códigos orientadores do pesquisar e proponho que olhemos para eles como conjuntos de valores e regras de ação que os

---

<sup>22</sup> Em *Genealogia da moral*, a reflexão participa mais amplamente deste universo: “[...] basta lançar os olhos a nossas antigas legislações penais para compreender o quanto custa nesse mundo criar um "povo de pensadores" (quer dizer, o povo da Europa no qual ainda hoje se pode achar o máximo de confiança, seriedade, falta de gosto e objetividade [...])” (NIETZSCHE, 1998, p.51).

indivíduos põem em prática, informados por aparelhos prescritivos, como são instituições educacionais (FOUCAULT, 1984).

Essa relação com os códigos confere a eles autoridade e remonta à força do adulto que, como foi dito, trabalha em proveito da identidade, para que um estado de coisas permaneça. Interessa aos códigos que estabeleçamos essa relação com eles, sobretudo quando o brincar, que expressa o modo de existência da criança, e, portanto, sua força subversiva porque criadora está também no horizonte, arriscando-o.

Se quisermos brincar, como faz a criança, ao pesquisar, podemos começar por nos tornar o café com leite da brincadeira. Talvez seja esse o modo mais simples de não reproduzimos os códigos, pois o café com leite é o que os excede. Se, no pique pega ou no pega ladrão, o café com leite é pego e “não vale!”, é onde a irreverência da brincadeira expõe a seriedade dos seus códigos. Com eles, brinca o café com leite e, ao fazê-lo, deixa ver a vida que não se inicia e tampouco finaliza nos códigos.

### *Estratégia*

A distinção entre o café com leite e os códigos da brincadeira permite enfraquecer a força coercitiva do código sobre o pesquisador e a pesquisa; em outros termos, oferta possibilidades para que sejam, pesquisa e pesquisador, menos dóceis e úteis aos códigos, menos ocupados em servi-los e mais ocupados em problematizá-los. Esta distinção não existe, portanto, *a priori*, ela é uma estratégia discursivamente criada.

Foucault comenta a respeito de Nietzsche que “o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado”, possível na medida em que o “ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força” (FOUCAULT, 2011, p. 24).

Dito isso, a pergunta sobre de quais coisas nos apoderamos, quais situações nos provocam reações e em quais relações de força nos produzimos torna-se pertinente. Há coisas e situações que são ofertadas ao pesquisador pelos códigos e o pesquisador as agrega e a elas reage porque antes é sensível a eles. Nesse caso, há uma continuidade entre a experiência de si e aquela dada pelos códigos.

Desocupar-se dos códigos e ocupar-se de outro modo de si, de modo também a criar outras relações de força, passa por atentar às inquietações. Elas são “o ponto mais intenso das vidas”, ali onde se “chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou

escapar de suas armadilhas” (FOUCAULT, 2003, p. 208). São resistências, o código em agonia.

*Por baixo dos códigos*

[...] fazer passar algo que não se deixa e não se deixará codificar. Fazê-lo passar num novo corpo, inventar um corpo em que isto possa passar e fluir: um corpo que seria o nosso, o da terra, o do escrito...

(Gilles Deleuze, 1985, p. 57)

Nietzsche pôs este problema para si e seus leitores. A ele não interessava recodificar o que estava sendo decodificado. Marx fez isso. Apostou no Estado como caminho de cura para o Estado, para o adoecimento que ele produz. E também Freud que - no mesmo movimento de Marx - não deixou a família na mão, ela era a base de onde tudo partia e para a qual tudo retornava (DELEUZE, 1985). Marx e Freud eram afeitos a codificações e, neste sentido, se ocuparam em posicionar o sujeito: o primeiro em relações econômicas e, o segundo, familiares.

*Experiência e códigos*

O sujeito da experiência, diferente dos sujeitos de Marx e Freud, não é um sujeito posicional (LARROSA, 2009). O pesquisador que quer fazer da pesquisa uma experiência tem a sua frente o desafio de não ser posicionado por códigos da pesquisa, direcionadores do pesquisar que, por isso, tornam o pesquisador menos exposto e vulnerável à mudança de modos de ver e dizer, de escutar e também de pensar e sentir (LARROSSA, 2009). Menos disposto ao embate que envolve a passagem de velhos a novos modos: uma passagem subterrânea por baixo dos códigos.

*A luta singular*

O sujeito da experiência luta por conhecer como não se conhecia. Para ele: “Só há conhecimento na medida em que, entre o homem e o que ele conhece, se estabelece, se trama algo como uma luta singular” (FOUCAULT, 2001, p. 25). Para Nietzsche, e também para Foucault, o conhecimento é sempre singular. Singular e generalizante (FOUCAULT, 2001, p.

25). E “A experiência é sempre do singular. Não é do individual, ou do particular, senão do singular” (LARROSA, 2009, p. 31)<sup>23</sup>. O singular é, assim, condição para a experiência, e também para o conhecimento.

*Obstáculo no caminho da singularidade: a objetividade*

A objetividade afirma verdadeiro o conhecimento que tem autonomia em relação ao pesquisador. Ela se orienta pelo par em oposição objetivo x subjetivo. Este par de opostos é um código da pesquisa, e o pesquisador que o internaliza tem em si esta oposição e nela investe para conhecer, quando o que está em questão é servir ou resistir aos códigos do pesquisar, e resistir à objetividade pode ser caminhar na direção da singularidade.

*Poder e coação*

Michel Foucault faz uma distinção entre relação de poder e relação de coação: uma relação de poder compreende resistência, porque ela dá margem para o ser humano se deslocar e escapar, ao que o poder reage, transformando-se; na relação de coação, como é a da escravidão – uma relação física de coação –, “as determinações estão saturadas” (FOUCAULT, 1995, p. 244), o que torna impossível escapes e deslocamentos. Na relação de poder, portanto, é possível escapar dos códigos (o poder é exercido sobre sujeitos livres), já na relação de coação, isso não acontece.

*O discurso que não escolhemos*

Escrevendo sobre a vida psíquica do poder, Judith Butler (2017) contribui para a ampliação da compreensão acerca da relação de coação. A filósofa pontua que “a sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (BUTLER, 2017, p. 10). Diz ainda que o desejo de sujeição é tornado possível quando ela é concebida como a única maneira de existir socialmente, não havendo possibilidade fora dela. Nesses termos, não há distinção entre existir e existir socialmente.

---

<sup>23</sup> Tradução minha do original: La experiencia lo es siempre de lo singular. No de lo individual, o de lo particular, sino de lo singular.

*O pesquisador e o escravo*

O dizer de Foucault acerca da coação física e do escravo convida a um paralelo com o pesquisador. Sem desconsiderar a diferença entre coação física e sujeição psíquica, ambos têm diante de si a impossibilidade da concepção de outras existências. Se, no caso do escravo, tudo é feito para que ele não possa enxergar outros horizontes existenciais, de modo a se submeter aos mandos do senhor e manter a organização social; no caso do pesquisador, atentar contra a ordem estabelecida do pesquisar é algo que parece ambíguo, *indesejado* pelo próprio ofício: somos assolados pelo medo de fazê-lo, pelos riscos conhecidos e – muito pior – os riscos desconhecidos que isso envolve, ao mesmo tempo que o pesquisar solicita do pesquisador o contato com o desconhecido, um ver para além do que está dado a ver, para além ou aquém dos códigos do pesquisar.

*Vida singular*

Há uma passagem de Gilles Deleuze a respeito da vida singular, em que ele afirma:

[...] a vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece. [...] A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro.

(Gilles Deleuze, 2002, p.14)

O que esta passagem pode dizer ao pesquisador que existe a partir de divisões que forjam a objetividade (objetivo x subjetivo; interioridade x exterioridade) é que podemos existir socialmente de outra maneira, a partir de uma vida singular. A singularização coloca abaixo divisões que sustentam a objetividade. O pesquisador que se propõe a viver esta nova existência singular é aquele em estado de mudança permanente.



## MOVER FERRAMENTAS DE PESQUISA: ESCRITA E LEITURA

Movê-las, a fim de afirmar a diferenciação no pesquisar, para que possamos, pesquisa e pesquisador, sermos outros.

A escrita dos que sabem escrever já está povoada de começos, meio e fins e, sobretudo, do que pode e deve ser escrito.

(Ana Godoy e Ana Maria Preve, 2011, p. 1)

Ana Godoy e Ana Maria Preve iniciam o texto *O que é preciso para escrever?* (2011) tratando da escrita feita na academia e pontuam que, no meio acadêmico, escreve-se sobre o que já se sabe e porque se sabe. Ele tende a fazer um uso do escrever que se ocupa em afirmar o conhecido.

Lendo essa passagem das autoras, penso, particularmente, na relação da sociologia com o escrever, e percebo que ela investe em um formato “tradicional, linear e consequente” (CORRÊA; JOBIM E SOUZA, 2016, p. 20) de texto e pensamento, comum ao universo acadêmico. Disso, decorre o problema indicado pelas autoras: a fim de que nossas reflexões caibam neste formato, as constrangemos. Mas podemos, como também sugerem, abraçar os desvios e, por conseguinte, um pesquisar singular, e afirmar a complexidade da experiência humana.

Há algo mais a ser dito sobre a escrita que mobilizamos: é informativa (como disse em outro momento desta pesquisa) daquilo que se sabe, do já visto e elaborado. Ana Godoy e Ana Preve (2001, p. 1) dizem: “Escreve-se para socializar resultados de pesquisa”. A escrita não adentra, portanto, o pensado e modifica-o, não nos transformamos com ela, nos afastamos dela. Indo ao ponto: separamos a escrita da atividade da pesquisa, não pesquisamos ao escrever, ela é tão-somente um recurso para que comuniquemos a pesquisa.

Em ambos os casos, fazemos da escrita uma técnica, quando então neutralizamos os perigos que ela pode apresentar e a colocamos (e também a nós) em um lugar de maior segurança. Penso no porquê de um uso técnico da escrita ser facilmente acolhido e difundido, também entre pesquisadores sociólogos. E respondo afirmando que isso tem lastro na desvalorização do pesquisar como uma experiência, ou, o que seria o mesmo, sua valorização como um experimento controlado, quando então se aproxima de um fazer técnico. Nesses

termos, e em diálogo com Jorge Larrosa no texto *Notas sobre a experiência e o saber de experiência* (2002), o pesquisador passa a se conceber pesquisador quando se opõe, impõe e propõe, não quando se expõe. E é ela, a exposição, que comporta riscos, que recebe o imprevisível. Mas quem, afinal, quer se expor quando o contexto do pesquisar não se dá a isso? Há quem o faça e são esses que avisam que caminhos menos seguros podem ser algo mais que ameaçadores (podem ser transformadores), que a escrita pode desfazer sua aliança com a técnica e o pesquisador se acidentar, pois conhecer não passa por evitar a vida, mas por ser tocado por ela.

Vale dizer que não discutir a escrita, em termos mais amplos, na formação na sociologia, não é o mesmo que dar liberdade de escrita ao pesquisador, como pode de imediato parecer, mas naturalizar os códigos do escrever e deixar pesquisadores mais suscetíveis a reproduzi-los.

Nos textos a seguir, em que trato da escrita, olho para ela e exercito dizer do modo de escrever que vinha praticando, adquirido na academia, e que ela perpetua. Neles, tematizo o ensaio e o mobilizo como uma plataforma de transformação, da qual vejo como vinha escrevendo e sou deslocada na direção do ensaio. Escrever, desse modo, é uma experiência, em sintonia com o uso feito pelo ensaio, da escrita (LARROSA, 2003): ela nos tira de um lugar em que “já se pensa e já se sabe” e nos leva a experimentar outros, a diferenciação.

Seguindo para o fim, trago esta passagem de Jorge Larrosa que interessa quando o que está em questão é mover modos de uso da escrita e da leitura e nos mover por elas. Esta passagem é um convite para que a discussão a respeito dessas ferramentas seja mais amplamente realizada na formação do sociólogo.

A questão é que, do ponto de vista da imagem dogmática do pensamento, o acadêmico não é um escritor. Poder-se-ia dizer também que o acadêmico não é um leitor. Talvez já se tenham dado conta de que agora ninguém estuda, ou lê, mas investiga, ou seja, que a leitura acadêmica é investigação. (LARROSA, 2003, p. 108)

Discutir essas ferramentas é abrir pesquisadores para outras relações com elas, nos expor ao desconhecido que podem ser o escrever e o ler, ao desconhecido que podemos ser de nós mesmos, e adentar pontos cegos do pesquisar na sociologia.

## **Escrita e sociologia: rumo ao ensaiar**

A escrita que praticava com a sociologia é a que persegue resultados. Em certos momentos, ela, que é uma escrita detetive, se torna pastor de ovelhas. Ocupa-se com a ordem. Se uma ovelha sai de perto do rebanho, ela a recoloca nele. E faz isso com o pensamento. Toda escrita é uma escrita-pensamento, porque é modo de pensar.

A escrita que ensaia renuncia ao pastoreio, e toda vez que um pequeno grupo se forma – para o alívio da socióloga que posso ser –, ele não tardará a se desfazer. Para a ensaísta que exercito, a permanência é mais que uma ilusão, ela é impeditiva do ensaio. Logo, me desfaço deste hábito de lutar pela formação de conjuntos e sigo.

Há uma saúde na escrita que ensaia: ela se desfaz de coordenadas fixas. De toda a fixação. Desloca-se com alegria, com seus desejos despreocupados, desses que não andam com os penduricalhos “mas”, “e se”, “veja bem”. Ela se move a partir de encontros contingentes, chamados acontecimentos. É uma escrita que sobretudo crê na vida, que nela confia. É ela quem rabisca a sua pena. E o que é a vida? Isso esta escrita nunca responde, se um dia o fizer a vida a deixa.

### *Textos fortalezas e obstinações*

Em texto sobre o ensaio, Christy Wampole diz que ele nos livra do “reflexo instintivo de estar inabalavelmente certo”, e relaciona o que ela chama de uma atração pelo ensaio, neste início de século, ao “renovado dogmatismo da paisagem política e social”, ela como uma solução provisória a ele (WAMPOLE, 2018, p. 249). Para além da incerteza ter sido expulsa desta paisagem macro, Wampole diz da falta de espaço para a incerteza em textos acadêmicos, que longe de serem tentativas, “constroem o seu ponto de vista, antecipando qualquer objeção, almejando o hermetismo” (WAMPOLE, 2018, p. 245). Esses textos que ela nomeia “fortalezas”, “obstinações” (WAMPOLE, 2018, p. 245) são a mim familiares, eles dizem do escrever como um ato defensivo, ocupado em se defender do que virá. Para Wampole, não resta muito ao leitor deste tipo de trabalho, ele deve “se conformar em beber sozinho” (WAMPOLE, 2018, p. 245).

*Escrever com a contingência*

Deixar de escrever textos “fortalezas” e “obstinações” para escrevê-los ensaísticamente, é deixar de escrever defensivamente, *contra* “objeções”, para escrever *com* a contingência ou com o acontecimento – esta contingência que se torna uma necessidade, na perspectiva de Badiou, lembrada por Žižek (2017). A escrita assombrada pelo objeto, transforma diferenças em oposições. Estas, por sua vez, são maneiras de assegurar uma identidade e sua existência depende delas e de sua habilidade protetiva. O escrever *com* não se opõe ao escrever *contra*, não o olha de frente, olha-o de lado, como quem erra o olhar; e, ao errar, se diferencia daquele que escreve *contra*, mas também, de si mesmo. Enquanto o escrever *contra* não enxerga a diferença, ela se expande no exercício do escrever *com*.

*Dripping ou ir*

No cruzamento da força do escrever defensivamente, *contra* o objeto, e daquela de uma escrita aberta à contingência, feita com ela, precisamente na passagem de ênfase do escrever *contra* para o escrever *com*, não escuto mais ninguém por perto. As vozes habituais que me orientavam se perdem ou ficam demasiado distantes, sem força para se tornarem escrita. Nesse silêncio, aparece uma expressão sem letras feita de punho, tecido, músculo; uma escrita outra, espécie de *dripping*, de Jackson Pollock,<sup>24</sup> ou um lápis de cera que conduz a mão em um movimento que não cessa, cheio de idas, vindas e voltas, que desconhece limites entre papel, piso e parede.

O crítico literário Erich Auerbach, ao escrever sobre o ensaísta Montaigne, diz que “seu único fito é aprender a viver e a morrer – isso é o mais importante, pois para ele quem aprendeu a morrer sabe também como viver” (AUERBACH, 2010, p.13). Este *dripping* ou lápis de cera é sobre uma pequena morte: a possessão por outras forças. É sobre esquecer.

**Nietzsche: força e paixão (ensaio e esquecimento)**

Porque nossas previsões são quase sempre incertas e confusas, e nossas lembranças relativamente claras e precisas, que outorgamos aos nada anteriores, de

---

<sup>24</sup> O *dripping* é uma técnica que consiste no gotejamento/atiramento de tinta, ao ritmo do gesto do artista, sobre a tela, que está no solo. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo350/action-painting>. Acessado em: 04/07/21 .

preferência aos nadas futuros, o privilégio de explicar o real. Induzimos o futuro do passado, que é conhecido por nós; nunca o passado do futuro, que é o enigma. [...] Por que dizer [...] que o passado vai em direção ao futuro? Por que não dizer igualmente que o futuro vem em direção ao passado?

(Gabriel Tarde, 2018, p. 172)

O ensaio põe em jogo o esquecimento. O ensaísta, porque esquece, se transforma: durante o exercício do ensaio, ele se torna outro. Esquecer o que é, é o que o ensaio pede ao ensaísta. A saúde do ensaiar está ligada ao esquecimento. Para o filósofo Friedrich Nietzsche, “esquecer é uma força, uma forma de saúde forte” (NIETZSCHE, 1998, p. 48), “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento.” A utilidade do esquecimento é fazer com que “haja lugar para o novo” (NIETZSCHE, 1998, p. 47).

Talvez, Nietzsche me dissesse agora para parar de citá-lo, esquecê-lo e ir em busca da grande saúde, pois sendo eu jovem e forte não precisaria disso. Puxando-me para o seu lado, bradaria com coragem: “Teríamos contra nós precisamente os homens bons; e também, é claro, os cômodos, os conciliados, os vãos, os sentimentais, os cansados” (NIETZSCHE, 1998 p. 84). Não entendia o que ele queria dizer com todos esses adjetivos e, em alguns deles, me reconhecia. Contando-me dos adversários, ele apertaria meu braço certo de sua casca grossa, enquanto eu que não a tenho pensaria em fazer uma enquete para encontrar estas pessoas sintonizadas com suas propensões naturais, seus sentidos e instintos, os quais ele chama de fortes.

À propósito: por onde andariam estas formas de vida apaixonadas e insuportáveis? Estes seres que não foram encerrados no âmbito da sociedade? Você! Quem? Você? Você quem? Você! Ele dizia e eu perguntava. Até que: você não ensaia? Tonto. Então você não está reduzida “ao seu órgão mais frágil e mais falível” (NIETZSCHE, 1998, p. 73). E qual seria ele? “a consciência” (NIETZSCHE, 1998, p. 73). E continuou confiante: não é uma destes “infelizes”, condenados “a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos” (NIETZSCHE, 1998, p. 72-73). Eu sorri, sem contar a ele das crises de abstinência científica que tenho experimentado.

Contei-lhe sobre a relação entre saúde e ensaio. Também, que antes de associar a saúde ao esquecimento, a percebi como deslocamento. A saúde do ensaio era a da não fixação de ideias, elas conviviam provocando-se, transformavam-se e se perdiam ao longo do ensaiar. Foi pensando nisso que me veio a ideia de que não há uma que seja inesquecível e lembrei de você, Nietzsche, o que curiosamente não me causou dor, uma vez que “apenas o que não

cessa de causar dor fica na memória" (NIETZSCHE, 1998, p. 50). Ou você não estava na minha memória ou esta frase que disse ser um axioma da “mais antiga [...] psicologia da terra” (NIETZSCHE, 1998, p. 50) não era verdadeira. De repente, busco verdades; escorrego na cientista social com frequência. Ele então gargalhou e emendou: Vás, bicho-homem, ao encontro dos benefícios da sociedade! Da razão, da seriedade, vá rebaixar seus afetos... (NIETZSCHE, 1998).

E o que causa a dor? Num golpe sucinto ele respondeu: a sociedade. E tudo o que causa dor produz promessas: a paz é uma delas (NIETZSCHE, 1998, p. 72). Mas os homens não as quiseram? Bem... Plauto (2003) escreveu que os homens são uns asnos, na Comédia em que lança o homem-lobo popularizado por Thomas Hobbes. Com a sociedade, disse Nietzsche, “o homem declarou guerra aos velhos instintos” (NIETZSCHE, 1998, p. 73), ele foi inibido pela organização do Estado de descarregá-los para fora e os interiorizou. Nisso, “todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante” se voltaram “para trás, contra o homem mesmo” (NIETZSCHE, 1998, p. 73). É esta a origem da “má consciência”. Com ela foi “introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo” (NIETZSCHE, 1998, p. 73).

E já se sabe! Disse altivo, “quem carrega na consciência a invenção da má consciência - o homem do ressentimento!” (NIETZSCHE, 1998, p. 63). Quem é este ser humano? Alguém ferido que jamais esquece a ferida, que a abre sempre mais porque consumido por “afetos reativos” como a “vingança”, o “ódio”, a “inveja”, a “suspeita”, o “rancor”... No outro extremo estão homens como eu, ele disse, movidos por afetos “propriamente ativos”, que anseiam o “domínio” e têm “sede de posse”, “são fortes, espontâneos, agressivos” (NIETZSCHE, 1998, p. 62-63 e 64), estamos em sintonia com a vida que “atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo...” (NIETZSCHE, 1998, p. 65).

*A pena do ensaísta*

[...] não te deixeis ver por nenhum desses inimigos  
das coisas delicadas  
Pois, para minha pena  
Em teu caminho serias detida ...”

(Guido Cavalcanti, 1985, Ballata XI)

A pena do ensaísta foge da pena do castigo, da jaula destinada a aprisionar a palavra, o dizer, a ideia, em suma, o corpo do pesquisador. Esta pena não tem culpa ou remorso, se

esqueceu devedora de alguma exterioridade, seja a dos fazeres científicos ou da sociedade. Esquece-os e, por isso, não tem o pesquisador-ensaísta o atrás para olhar; ele não tem mais “a vontade que se volta contra a vida”, possui o “olho mais livre” e “a consciência melhor”, dos quais fala Nietzsche (1998, p. 63). Sua pena é impetuosa e espontânea; se destrói, é antes porque tudo cria. Nela o ser humano “descarrega a vontade” (NIETZSCHE, 1998, p. 48). Ela é de possibilidades, existências, realizações porque esquecida.

### *Força plástica*

Quando se quer ir ao encontro do ensaio uma pergunta que persiste é: onde somos reativos ao fazer científico, em outros termos, quando ele aparece para cada um(a) como uma exterioridade que nos coloca na posição de pesquisadores-devedores? Feita de outro modo, ela fica assim: quando nos tornamos pesquisadores-ressentidos? Atentar para esta luta interna da “má consciência”, para os silêncios que ela produz, é caminho para dissipá-la. E as orientações de Nietzsche parecem úteis: “não levar à sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus mal-feitos” (NIETZSCHE, 1998, p. 31). Exercitar uma “força plástica” que propicia o esquecimento, como faz um certo ser humano: “Um homem que anda não pensa em explicar o que encontra a cada passo em seu caminho pelo que está atrás dele, de preferência ao que está diante dele.” (TARDE, 2018, p. 172). Andemos.

### **Vacilo com Tarde: o texto aperto da artesã-medieva**

Quanto mais puxo a corda para uma escrita aberta, ensaística, mais é ativada uma escrita que resiste ao ensaio, que se protege das contingências, em outros termos, uma escrita que busca o acabamento. É curioso como certos funcionamentos ganham força quando afirmamos outros. Sempre que a presença desta escrita que ensaia se apresenta forte, tenho dúvidas sobre o prosseguir. A escrita então vacila. Dúvida de si. Quer prosseguir. Se joga. Confia. Leva um caldo (que aperto!) e hesita em voltar a ensaiar: ponho as frases de Gabriel Tarde entre as minhas e as minhas entre as dele. Produzo, então, este encontro em um trabalho minucioso, desses de artesã medieval que está “em busca não apenas da obra mas da obra-prima” (RIBEIRO, 1996, online). É ela que um autor busca, de acordo com o historiador da filosofia Vitor Goldschmidt, para quem só valem os textos assinados e cuja publicação foi autorizada. A léguas desta concepção está a de Michel Foucault, para quem o escritor não

domina sua obra, tampouco a escrita: dela “fazem parte todos os textos, até os falhos”, uma vez que o que se pretende não é o definitivo ou o acabado (RIBEIRO, 1996, online).

### *Identidade*

Identidade é assunto delicado. É mobilizada no meio acadêmico como critério organizador do pesquisar, orienta a escolha de temas de pesquisa e diz a pesquisadores o que devem ou não pesquisar. Mas talvez o mais (des)interessante a respeito da identidade seja menos a maneira como ela vem sendo usada no meio acadêmico e mais o que ela produz em nós, também pesquisadores. A mim parece que um fechamento. Um corpo-concha. Conchas são produzidas por certos moluscos. Entretanto, humanos também podemos fabricá-las. Fabricamos tipos diversos delas. As que trato aqui são as conchas identitárias. Têm funções comuns as de caramujos, lesmas e ostras, nos protegem de impactos e predadores. São meios que moluscos e nós encontramos para viver, sobretudo os corpos mais expostos às violências do universalismo.

A vida tornada possível por conchas é produtora de um modo de viver protegido, ocupado em garanti-la. Também, que presente a ameaça e, ao fazê-lo, povoa o mundo com potenciais predadores e outros perigos que poriam em risco a sua existência. Ao pressentir a ameaça, o caramujo, na sua, se refugia e, nas conchas identitárias, o fazem negras e negros, mulheres, LGBTQIA+ e outros grupos minoritários. Nelas, criam redes de acolhimento e outros meios de sociabilidade entre os que se percebem iguais, e também políticas públicas para que suas vidas se fortaleçam e tenham a chance de se tornarem longevas. Há um impasse em torno do portar conchas: se esses grupos deixam de fabricá-las a vida pode escapar, e se com ela ficam a concha pesará ao tornar ameaçador o que com ela não se assemelha.

### *Conchas identitárias, mônadas e ensaio*

Conchas identitárias são pequenas totalidades. Fuga das grandes. Dos grandes sistemas de pensamento. Têm com eles esta afinidade. São sistemas, longe dos universais, entretanto sistemas, e como tais afeitos a definições. Pressupõem uma unidade, ela não é a do todo, mas das partes. São como as mônadas de Gottfried Leibniz, “unidades compactas e fechadas sobre si mesmas” (VARGAS, 2000, p. 221). Estão alhures das de Gabriel Tarde, que nada tem de acabadas, “são abertas e se entrepenetram ou se entrepossuem intimamente,

infinitamente, coeternamente” (VARGAS, 2000, p. 221). As mônadas de Tarde estão sempre em movimento. Errantes, não se deixam agarrar por identidades. Não as alimentam, deixam-nas famintas, fracas. Podem, portanto, ser matéria-prima do ensaio, essa escrita-pensamento que coloca em conflito identidades por nós produzidas (RIBEIRO, 1996, online).

A mônada tardeana dita por Bruno Latour “não é uma parte de um todo, mas um ponto de vista sobre todas as outras entidades tomadas separadamente e não como uma totalidade.” (LATOURE, 2015, p. 14). Um ponto de vista monadológico lançado para o uso da identidade, como perspectiva de análise do social, diz, de partida, de uma disposição desta perspectiva em “imaginar homogêneo tudo o que ignoramos” (TARDE, 2018, p. 96). Isso porque a identidade resulta desta operação da imaginação que ignora que “A diversidade, e não a unidade, está no coração das coisas” (TARDE, 2018, p. 104). Como perspectiva de análise, ela é a fim a um fazer científico dedicado a encontrar semelhanças com as quais produz verdades a respeito da vida. Com Tarde, é possível ver a identidade, este “inexplicável mistério de um único ser simples posteriormente dividido não se sabe por quê...” como assimilação produzida por repetição voluntária ou forçada (TARDE, 2018, p. 98). A identidade, então deslocada da origem das coisas e feita resultado da repetição, deixa de ser um dado para se tornar uma produção social.

#### *Um único ser simples*

Hoje, são muitas as identidades a corroer este “inexplicável mistério”, do qual falou Tarde, “de um único ser simples”: o homem branco, heterossexual, do hemisfério norte, e suas ideias que querem ser mundo. Tarde, que é um tipo deste, não era, entretanto, todo ele, tinha ideias outras. Sua teoria social, ao afirmar a diversidade superior e a multiplicidade dos seres, coloca problemas para nós que vivemos tempos de luta sob organização identitária e, em termos mais gerais, problematiza o regime identitário. Se, por um lado, identidades tensionam e expõem a identidade, que deixa então de ser única e se torna variedade, dela herdariam o “apetite infinito” (TARDE, 2018, p. 231) pela semelhança. Com Tarde, todo possível mira o infinito, deseja possuir. Foi escrever isso e me vieram mulheres, entre elas eu, cantando nas marchas: “se cuida, se cuida, se cuida seu machista, a América Latina vai ser toda feminista!”

## **Mapear e a escrita ensaística**

*Mapear* é um protocolo da pesquisa, um fazer normalizado, e toda norma reclama quando não é cumprida. Ela é um chamado coercitivo do exterior e, ao fim, o que a norma almeja é correspondência.

Esta norma-convite, de nome mapear, feita ao pesquisador, conta com um grupo-controle que dirá de sua eficiência. Ele é bibliográfico, chamado bibliografia básica. É esperado do pesquisador em formação que lance mão dele. Ele pode, entretanto, ir além deste grupo: ir ao encontro daqueles que estão em torno das mesmas questões e também dos que trabalham questões outras cuja relação à princípio inusitada e obscura com aquilo que se estuda pode, por meio do exercício do ensaio, se tornar profícua.

### *Farra do ensaio*

O ensaiar não reconhece fronteira entre áreas de conhecimento. A escrita ensaística fura bloqueios, atravessa contornos instituídos; no ensaio, não há necessidade de justificar o uso de material bibliográfico dos mais diversos lugares. Ele propociona a “farra dos saberes”, ocorrida no século XII, quando “cada qual ensinava ou estudava ao seu bel prazer misturando, muitas vezes, saberes sagrados com saberes profanos” (AVELINO, 2013, p. 23). Essa “farra”, entretanto, não persistiu. A Universidade, criada no século XIII, põe fim a ela, ao restituir “a ortodoxia e hierarquia das disciplinas” (AVELINO, 2013, p. 24).

### *Difícil tarefa*

Hoje, na medida em que são as áreas que conferem legitimidade ao conhecimento em âmbito universitário, ensaiar pode se tornar uma tarefa difícil. Esta escrita-pensamento é justamente a que vai ao encontro do fora da disciplina (e dos contornos intradisciplinares) e também de qualquer hierarquia. Seu movimento é o da liberdade do pensamento e da escrita.

## **Certa beleza**

Buscamos por toda a parte o fim supremo, o termo absoluto e verdadeiramente para si do qual depende este mundo. Pedimo-lo à ideia da vida, à ideia da felicidade, à ideia do útil, à ideia do dever, à ideia do belo. Por toda a parte, vimos a natureza das coisas, essencialmente heterogênea,

resistir a essas harmonias diversas, igualmente heterogêneas, que a dominam por um momento para chegar a heterogeneidades novas e mais radicais que elas não explicam. Por toda a parte a ausência de uma medida comum, exceto o máximo de diferença e de mudança.

(Gabriel Tarde, 2018, p. 163)

A beleza pode não partir do pesquisador, ser uma forma que a ele se impõe do exterior. Se, por um lado, o pesquisador é a ela receptiva, porque esta forma se apresenta como conveniente por estar pronta e, portanto, não precisar ser produzida, por outro lado, sua conveniência é limitada uma vez que a forma exterior pode demandar o contorcionismo de corpos de pesquisadores a ela resistentes, entretanto, dispostos a nela caber.

### *Escritas*

A escrita que persegue a beleza exterior será formatada e, ansiosa em compor com ela (em detrimento de atentar para o que nasce do pesquisador), reduz seu espaço de experimentação. Ao fazê-lo, é também o espaço de experimentação do pensamento que é reduzido. Ela se distancia da escrita ensaística. Nessa, a forma nasce do escrever, ela é selvagem porque expressão da vida. Ailton Krenak diz que a vida é selvagem e com Emanuele Coccia assim a afirma porque metamorfose: “uma árvore já foi pedra e um rio já foi nuvem. É tão maravilhoso, você olha uma nuvem e vê um rio” (KRENAK, 2020, p. 1).

### *Selvagem-civilizado e a metamorfose*

A dicotomia selvagem-civilizado usurpa a metamorfose da civilização, mais precisamente, porque em sintonia com o processo histórico, a civilização se põe à mingua ao alocá-la no selvagem. Ao separar-se do selvagem, ela rebaixa este experimentar do pensamento na escrita, em outros termos, esta experiência do pensamento e da escrita suscetível à metamorfose própria da vida. A escrita se torna, então, meio para dizer algo e não o algo que diz. E esta matéria movente chamada pensamento, que na escrita se experimenta, dá lugar à razão.

### *A instrumentalização da escrita*

A instrumentalização da escrita diz do modo como a civilização governa, é uma maneira que ela encontra de se manter governando. A experimentação coloca a civilização em risco, pois aqueles que o fazem longe de expandirem a moral que a sustenta, são agenciadores de outras formas de vida.

A instrumentalização da escrita é impeditiva de sua transformação. Saca, dela, a vida. A vida, entretanto, reclama e, ao ouvi-la, a razão não a busca alhures como faz o naturalista do século XIX na procura do selvagem que ele mesmo criou, do qual fala Krenak (2020). A razão vai em busca disso que neutraliza a vida, que subjuga a escrita e assegura, por um tempo que seja, o seu domínio, até que a vida retorne para atormentá-la.

### *Vida e ensaio*

É a vida, dita por Coccia e Krenak, o belo desta escrita-pensamento chamada ensaio. O ensaio é selvagem: nele, a escrita se torna pensamento, o pensamento escrita e nuvem rio. No escrever com a vida, o que antes não estava em relação pode ser posto em relação e, na medida em que o é, vir a se transformar. Pois, a vida bagunça o escrever (e o pensar) e as hierarquias que o organizam, impeditivas do aparecimento de outras relações e modos de se relacionar, produtoras da permanência. Se deixamos a vida levar a escrita e o pensamento, não haverá ordem na casa, pois ela será de grandes janelas e muitas paisagens.

### **Operacionalizar**

O conceito pisca e pede para ser usado. Não é pequeno seu poder de sedução: meu pensamento está inquieto, cheio de incertezas e, feito terra movediça, ele avista o conceito sobrevoando em “velocidade infinita” (DELEUZE, 1992b, p. 33). Deleuze conta que a ciência “renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar uma referência capaz de atualizar o virtual” (DELEUZE, 1992b, p. 154). Diferente da ciência, a filosofia “dá uma consistência ao virtual por conceitos” (DELEUZE, 1992b, p. 154). Desse modo, ela guarda o infinito. Meu pensamento, mais familiarizado em voar em baixa altitude com a ciência, e a pousar com alguma destreza, sentia-se, entretanto, indisposto para se lançar em atualizações e fascinado pela ave das grandes velocidades de nome conceito.

Mais do que inquieto e incerto, meu pensamento está desconfortável e inseguro diante do desafio que é pensar, e sem saber o que e como dizer, se sujeita à operacionalização do conceito no mundo. Deposita nele a confiança de explicar o mundo, de dissipar suas incertezas e assegurá-lo. Isso porque mundos, para além de incertos, podem (ou não) perder de vez os contornos e desaparecer: “la causa del caos es la extrema sensibilidad a las condiciones iniciales” (GONZÁLEZ V., 2002, p.43).

#### *Predicible e previsible*

González V. (2002) trata de algo que interessa quando o assunto é incerteza, a diferença que faz a física entre *predicible* e *previsible*. No primeiro caso, o tempo presente dita o desenvolvimento do tempo futuro, em outros termos, podemos dizer do mundo futuro pelo mundo do presente. No segundo, a indeterminação participa desta relação entre tempos e, por isso, nenhuma certeza pode ser dada a respeito do mundo futuro. A indeterminação é uma expressão do caos, e o caos desfaz mundos.

#### *Usos do conceito*

O uso operacional que meu pensamento faz do conceito que participa da ciência, encontra ressonância no campo disciplinar. Isso acontece quando desejamos que construções de autores que admiramos, com os quais nos forjamos, e que consolidam o campo, continuem funcionando no mundo e produzindo-o. Em outros termos, quando desejamos que estas construções continuem explicando o mundo. Este uso do pensamento é, entretanto, redutor dele e do conceito. Eles podem mais. O pensamento pode não se sujeitar ao conceito, de modo a operacionalizá-lo. Pode se arriscar a ser livre, ou seja, exercitar escapar de sua vontade de controle e segurança, sempre que elas concorrerem para a direção do leme, o que inevitavelmente levaria o pensamento rumo ao vivido. O conceito pode deixar de explicar o mundo e ser “condição sob a qual passamos de um mundo a outro” (DELEUZE, 1992b, p. 31).

#### *As “trocinhas” de Florestan*

Quando penso em um modo de uso do pensamento que, na sociologia, não seja operacional, vou ao encontro de um comentário que faz o sociólogo José de Souza Martins

sobre a pesquisa de campo *As “trocinhas” do Bom Retiro*, de Florestan Fernandes<sup>25</sup>. Nela, Fernandes exerce um uso outro do pensamento. Martins conta que Fernandes teria feito “uma crítica sociológica da concepção dominante de socialização, em que a criança é apenas personagem passiva da socialização, cujo agente seria o adulto. Caso em que o mundo real está invertido em relação à sociedade pressuposta na teoria” (MARTINS, 2020, *online*). No contato com “mundo real” e tendo em mãos as ferramentas da sociologia, Fernandes alça a criança ao lugar de personagem ativa no processo de socialização. Nesse caso, a concepção dominante de socialização não é lançada sobre o mundo, de modo a explicá-lo. O pensamento não procede desta maneira. O pesquisador é tocado pelo “mundo real”, e porque está aberto a ser por ele tocado, atenta para isso que acontece com ele no contato com o mundo. Ao fazê-lo, cria descontinuidades ou problemas para a teoria, em particular para a concepção dominante de socialização, forçando-a a se abrir. Em outros termos, se em algum momento, Fernandes percebeu o “mundo real” assustador porque escapava a uma concepção ou teoria, este susto converteu-se em interesse e curiosidade, forçando o seu pensamento a se abrir e, por conseguinte, também a concepção dominante.

Nesse contexto, em um primeiro momento o modo de uso do pensamento parece distante da operacionalização. Pois, o pensamento não é o que operacionaliza o conceito, projetando-o sobre o mundo, de modo a explicá-lo com ele. Mas há aqui, como na operacionalização, um uso do pensamento que envolve sua sujeição, mas agora ela é ao “mundo real”. Ele é o limite do pensamento, que está sempre em torno dele. Ao qual estão sujeitas também teorias e concepções.

#### *Pensamento e ensaio*

Se o pensamento é avesso ao controle, desejoso de se abrir mais para o mundo e de abri-lo ainda mais, a escrita que ensaia é sua aliada. Ela pede mais do pensamento. Pede a ele que mais do que usar teoria ou concepções para explicar o mundo ou usar o mundo para atualizar teorias, que seja um artesão das palavras, teça as suas no encontro com o mundo, com o que neste encontro o acontece. A escrita que ensaia pede ao pensamento que se aproxime do conceito filosófico, de modo a exercitar um movimento que é dele característico: o de “erigir um acontecimento que sobrevoe todo o vivido, bem como qualquer estado de coisas” (DELEUZE, 1992b, p. 47). Este acontecimento que sobrevoa todo o vivido é

---

<sup>25</sup> Este comentário está disponível no no Jornal da USP, no endereço: <https://jornal.usp.br/cultura/o-mais-erudito-dos-cientistas-sociais-brasileiros>.

passagem para um outro mundo. A escrita-pensamento que ensaia dá passagem a outros mundos e ao fazê-lo viabiliza que “transições” e “inversões” ocorram, e portanto, que não nos choquemos contra as coisas (DELEUZE, 1992b, p. 31). Neste movimento, transformamos um estado de coisas: o “mundo real”.

### **Troca de ferramentas: uma nota de orientação**

Crio esta nota de orientação, *intermezzo* entre os atos da escrita e leitura, para não fazer uma passagem brusca entre estas ferramentas. Também, por considerar que o leitor pudesse chegar aqui um pouco perdido e, por isso, desejasse alguma orientação. Mas talvez o leitor passe bem e seja minha a necessidade de orientação. Farei esta nota esperando que ela possa ser útil também ao leitor. Escrevo-a pensando nisso.

Os escritos sobre a escrita são movimentos de aproximação de um escrever (e pensar) ensaístico. Na medida em que ensaio ensaiar, algumas escritas nascem. Elas são o caminho que já posso conhecer, passos rumo ao desconhecido. Nelas, discorro sobre a experiência de ensaiar e esboço um modo de olhar o ensaio em que ele é aliado da contingência (ou acontecimento) e do esquecer, e é uma forma de saúde. Narro sensações envolvendo o ensaiar (*dripping*), movimentos de hesitação em relação a esta escrita-pensamento (vacilo) e obstáculos nos quais esbarro enquanto ensaio, que dele me distanciam (eu-artesão-medieva, mapear, certa beleza, operacionalizar).

Escrevo estes obstáculos de modo a deixá-los ir. Mas também de modo a atentar para eles, que volta e meia perturbam. Não seria justo dizê-los todos adquiridos na prática da sociologia disciplinar. A beleza, como forma exterior ao pesquisador, é um exemplo. Ela não parece proveniente do campo da sociologia disciplinar, apesar de com ele conviver bem. Ele a incentiva com seus caminhos já asfaltados por metodologias que levam à verdade e ignoram ou fazem pouco caso dos caminhos tortuosos do ensaio e do tatear do artesão.

Enquanto escrevo isso, penso se o lugar desta nota é de fato aqui. Fico incerta a este respeito, mas aqui está. Talvez o leitor também ache que haja um lugar melhor para ela. Talvez no início desse bloco sobre a escrita, de modo a introduzi-lo. E o mesmo deve se passar com a ferramenta da leitura, ou seja, ela deve ser introduzida.

E de onde vem a ideia de fazer desta nota uma introdução? Acho que ela nasce de um *a priori* que concerne à ordem do texto, que solicita do escrever, e também do pensar, que corresponda a ele. A existência deste *a priori* é geradora de uma sensação de dever associada à introdução, que por sua vez aparece quando faço um movimento afim ao introdutório, o de

orientação (esta é uma nota de orientação), que, portanto, a ele remonta, mas dele se diferencia. É a diferenciação do dever, seu não cumprimento em alguma medida, que o expõe enquanto tal e, por conseguinte, expõe o *a priori*.

Continuo pensando de onde vem as coisas: a sensação de dever associada à introdução, ou este apego a uma ordem do texto que estranha e quer banir daqui esta nota de orientação. Talvez esta sensação e apego sejam decorrentes de uma imagem do pensamento, a imagem da linha reta (INGOLD, 2007). De um pensar que se faz com ela e organiza o texto nesta direção. Esta linha é a que desenha a sequência introdução-desenvolvimento-conclusão, também, causa-efeito. E esses são apenas dois exemplos. O antropólogo Tim Ingold argumenta que a linha reta é generalizada na modernidade, nas imagens do pensamento ocidental.

No lugar de uma infinita variedade de linhas e vidas que nos são apresentadas na experiência fenomenal, fomos deixados com apenas duas grandes classes: linhas que são retas e linhas que não são. As primeiras são associadas com a humanidade e a cultura, a segunda com a animalidade e a natureza. (INGOLD, 2007, p. 154 - 155).<sup>26</sup>

A linha reta é a da ordem hegemônica e, a cada um, esta ordem parece dizer: há de saída um caminho a seguir. Não causa náusea, tampouco vertigem, pois não há volteios. Seus riscos são conhecidos e foram minimizados. Este caminho leva a um bom lugar. É o mais curto para ele. “Venha. Você não está só. Somos muitos. Somos a humanidade”. Este é o apelo desta linha. Há, entretanto, as que perturbam a estabilidade do pensamento ocidental, estas associadas ao par animalidade/natureza. Uma vez rompida a barreira de contenção classificatória produzida pelo pensamento ocidental, é a imagem de linha que esse pensamento generalizou que se vai, e linhas que dela diferem e que são por ela ditas podem se tornar outras, outras vidas, e dar vida a outros modos de organização do pensamento.

A propósito, se podemos pensar de muitas maneiras, por que é preciso contê-las? Por que não deixar nascer outras imagens? A de uma linha barroca, por exemplo. Na multiplicidade de linhas que movem meu pensamento, na condição de um corpo sensível no mundo, que se faz com ele, cujas ideias são feitas de nervos e com as carnes do mundo, esta se sobressai. Tensiona outras, delas escapa e, forte, as leva a reboque ou as põe abaixo. Barroca, ela foge à reta. Ao sentido único. Luta para existir e fazer existir outros sentidos.

<sup>26</sup> Tradução de Rafael Henrique Teixeira, do original: “In place of the infinite variety of lines – and lives – with which we are presented in phenomenal experience, we are left with just two grand classes: lines that are straight and lines that are not. How the line became straight are associated with humanity and Culture, the second with animality and Nature.” Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/yfW7HsrzW5QC3W7dkCbWnPy/?lang=pt>. Acessado em: 22/12/2014.

Conduz o pensamento no trabalho de pensar, o que envolve desfazê-lo do compromisso com a retidão e expô-lo aos riscos e incertezas que nascem desta quebra de compromisso. Isso pode ser perturbador. E o é sobretudo quando a linha reta está no horizonte. Mas pode ser mais que isso.

Lezama Lima (2014) considera o barroco nossa outra modernidade permanente e afirma a América Latina “era imaginária” que “evapora imagens”. E Josely Baptista, em leitura da publicação *Barroco e Modernidade* (2010), de Irlemar Chiampi, diz que a autora considera o barroco elemento chave da originalidade latino-americana, cuja contribuição é relevante para que não nos tornemos “um projeto mal-acabado e farsesco do projeto das razões europeias” (BAPTISTA, 1998, online). Quando a linha reta está no horizonte, o barroco é mais que perturbador, ele é meio para existirmos de outra maneira.

Aqui estamos porque a linha que me conduz é barroca. Por isso, este texto não é introdutório das ferramentas da escrita e da leitura, neste volume. Se ele foi pensado agora, e não em outro momento, este é o seu lugar. Ele não será reescrito para incrementar uma ordem exterior (*a priori*) a esta que nasce e se faz com o movimento da escrita e do pensamento. Por isso, este texto é um *intermezzo* entre os atos da escrita e da leitura. A imagem que ele evapora é a de um dever ser; a imagem de uma linha reta, de um sentido único, coerente, que se lança contra a variedade, ao rebaixar outros desenhos de linhas, que são também movimentos de vida.

Quando penso nesses outros movimentos, penso naqueles que faço com o escrever e com o ler. Ensaio maneiras de fazê-los, expressando o que em mim faz problema, atenta ao que me toca. Ao dizer isso me vem à cabeça algo que escrevi, páginas atrás: a expressão é o justo acontecimento que pode dar sentido a uma vida desencantada. Também a meditação sobre o que experienciamos faz isso, dá sentido a uma vida desencantada. Desta meditação, nasce a expressão. Ela é o avesso da forma exterior que só existe quando e por que obedecida.

Meditar sobre a experiência é convite-resistência feito pelo ensaio ao pesquisador, um convite que a valoriza e amplia, em um mundo cujo espaço e tempo para ela são reduzidos<sup>27</sup>. Essa redução é interessada, ela alimenta a perpetuação dessas formas exteriores, através de relações de obediência a elas. Se não temos tempo e espaço para a experiência, ou se ele é reduzido, e se não o ampliamos, o que resta é responder aos apelos de uma exterioridade cheia

---

<sup>27</sup> As origens deste mundo remontam à modernidade, tal como lida por Walter Benjamin. No ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire* (1989), Benjamin trata da relação entre modernidade e experiência e acusa mais do que sua redução, sua incompatibilidade com o contexto moderno. Nele, os modos como a cidade e o trabalho estão organizados e o surgimento de novas tecnologias, são geradores de estímulos excessivos, que conformam um sujeito que, para suportá-los, torna-se fechado em si mesmo, protetivo. A reação deste sujeito a este mundo, inviabiliza a experiência.

de atrativos. Em contrapartida, quando a experiência ocorre, ela cessa a expansão da exterioridade e imprime seu movimento de vida.

A expansão do ensaio (sua presença para além do escrever), em especial como um exercício de leitura, me traz também à lembrança o título de um texto que mobilizei em outra passagem, de Chrtisty Wampole: *A ensaificação de tudo*. Nele, Wampole defende “uma aplicação consciente e mais reflexiva do espírito do ensaio a todos os aspectos da vida como uma resistência à zelosa limitação das cabeças fechadas” (WAMPOLE, 2018, p. 243). A ensaificação de tudo passa por tornar a vida uma “prolongada tentativa” (WAMPOLE, 2018, p. 249).

Escrever e ler (também pensar) de modo diferente daquele que vinha fazendo são uma prolongada tentativa, que envolve deixar de mobilizar a escrita e a leitura para descobrir, conquistar ou provar algo, e experimentá-las (experimentar é constituir experiência, não se confunde com o controle da experiência que caracteriza o experimento). Reduzir o espaço da experimentação é o que faz o pensamento hierárquico e finalista, porque o condiciona. E, por isso, Wampole pontua que este tipo de pensamento seria avesso ao espírito do ensaio, que “encoraja tanto o escritor quanto a leitor a adiar seu veredito sobre a vida” (WAMPOLE, 2018, p. 249). Ensaiar escrever e ensaiar ler é abrir-se ao que pode nos acontecer, desapegar de certezas e estar em contato com incertezas: se deixar tocar pela escrita e pela leitura e fazer disso ensaio.

## No olho do furacão

Argumentos críticos à ciência social tradicional apontam que ela começou sua análise a partir da experiência dos homens. Ou seja, ela se perguntou apenas as questões sobre a vida social que eram problemáticas desde a experiência social dos homens (brancos, ocidentais e burgueses). Ela, inconscientemente, seguiu “a lógica da descoberta”, que poderíamos formular assim: Faça só aquelas perguntas sobre a vida social e natural que homens (brancos, ocidentais e burgueses) desejam que sejam respondidas.

(Sandra Harding, 1987, p. 6)<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Tradução minha do original: “Critics argue that tradition social science has begun its analyses only in men’s experiences. That is, its has asked only the questions about social life that appear problematic from within the social experiences that are characteristic for men (white, Western, bourgeois men, that is). It has unconsciously followed “a logic of discovery” with we could formulate in the following way: Ask only those questions about nature and social life wich (white, Western, bourgeois) men want answered.”

Este ensaio parte de uma conversa. Uma conversa sobre um artigo que li depois de tê-la<sup>29</sup>. Nela ouvi que “o autor se coloca em um debate sobre a (des)continuidade na obra de Émile Durkheim”. Pensei sem dizer: por que fazer isso? Para que fazer isso? Terminada a conversa continuei a pensar naquilo que o autor perseguia e no incômodo que sentia: o autor parecia se preocupar sobretudo com a questão da coerência na trajetória do pensamento de Durkheim. Isso lá, pensei, é coisa com que se preocupar?!<sup>30</sup> Baixei a bola, olhei o campo disciplinar e passei-a: sim, isso talvez o enalteça. Mas Durkheim precisa disso? Pobre Émile, está mesmo mal das pernas. Anda levando rasteiras. Há, entretanto, corações dispostos a investir em sua reabilitação.

A percepção de que Émile está mal das pernas convive com outra: a de que correr séculos não é para qualquer um, aquele que o faz nomeia avenidas, edificações públicas, ganha busto na praça, compõe disciplina curricular, cursos que falam exclusivamente dele, pessoas que falam em seu nome, de suas ideias, enfim, essas manifestações afetuosas que dão gás para que continue sua jornada pelo tempo. Comecei então a olhar para a pergunta que havia feito que diz respeito ao porquê do autor investir neste debate – é um debate! – considerando esta segunda percepção, portanto, que Durkheim mais estava em campo do que no banco. Quando faço isso, não é mais Durkheim sendo reabilitado pelo valor da coerência que se dá a ver, mas um pesquisador – como pode ser o autor do artigo - que necessita retornar ao marco zero da disciplina, ali estar, em contato com a origem disciplinar.

E por que um pesquisador faz esse movimento? Talvez para ser convencido da sociologia; para salvar sua própria pele de sociólogo; faz isso em busca de segurança e movido pelo desejo de pertencimento, mas também aceitando o risco de trocar de pele, o de que a sociologia, por inteiro ou algo dela, possa se perder. Isso quando consideramos que nenhuma ideia pode ser mais confortante para aplacar o sentimento de insegurança do que a

---

<sup>29</sup> O artigo é intitulado *As formas elementares: ponto de redefinição da sociologia Durkheimiana?*, de autoria do professor José Benevides Queiroz, publicado na revista *Sociologias*, Porto Alegre, ano 19, no 44, jan/abr 2017, p. 72-91.

<sup>30</sup> Vale aqui uma consideração a respeito das ideias de coerência e de autoria que atravessam este texto. Elas me levaram ao encontro do escrito *O que é um autor* (1992), de Michel Foucault. Poderíamos nos perguntar “Que importa quem fala?” e nos guiar por este princípio ético da escrita contemporânea, quando então ficaríamos também distantes de qualquer busca por coerência. Ou, com Gabriel Tarde, afirmar o *Avoir* (Haver/Ter) em detrimento do *Être* (Ser): a variação em detrimento da identidade. Sobre a dissolução do Ser, diz Tarde: “[...] assinante de um jornal, possuo meus jornalistas que possuem seus assinantes [...], assim como o tipo humano, se fosse personificado em alguma parte, veria em mim apenas uma de suas variações particulares” (TARDE, 2018, p. 115). O possuir, que é também diferenciador de si, está distante do princípio de uma certa unidade de escrita cuja expressão é o autor. Foucault diz a respeito do autor: “[...] deve haver – a um certo nível do seu pensamento e do seu desejo, da sua consciência ou do seu inconsciente – um ponto a partir do qual as contradições se resolvem, os elementos incompatíveis encaixam finalmente uns aos outros...” (FOUCAULT, 1992, p. 43). Se Durkheim não se ocupou disso, há quem esteja investindo em aparar possíveis transgressões do seu pensamento e dar a ele um contorno, um acabamento, em outros termos, fazer de Durkheim um autor.

de origem e que a luta na origem é arriscada pois é aí também onde a insegurança torna-se ferida exposta. Assim, os que à origem disciplinar retornam com alguma insistência ou fazem dela o foco de estudo de anos a fio de uma vida, esses que lutam neste lugar, são os que a sociologia não convence em absoluto.

No olho do furacão da origem, uma questão que se coloca é: o que fazer? No caso do pesquisador do artigo, seu esforço é o de mostrar para si e para os outros, que a origem é solo seguro para se estar: coerente; que haveria na obra – pensamento - de Émile Durkheim uma estabilidade, uma permanência. Aqueles com os quais o autor debate no seu artigo, se se empenharam em tornar a obra de Durkheim um todo coerente, acabaram por não o enxergar. Afirmaram uma descontinuidade no pensamento de Durkheim que mais dá velocidade ao furacão do que o apazigua. E o que seria este pensamento descontinuado? Uma falha no *continuum* do pensamento que ocorre na medida em que ele passa por uma perda de coerência interna que o impede de ser autoexplicativo. Assim, se se quiser continuar a perseguir alguma linha de coerência do pensamento ela não mais pode ser nele encontrada, deve ser buscada fora dele. A falha é um convite ao abandono das linhas do pensamento que se movimentam em torno do valor da coerência ou descontinuidade, para a composição de outras. O que ela deixa ver são relações do pensamento com o exterior, com a época em que emergiu e com épocas seguintes em que emergem maneiras de pensar o pensado; o que deixa ver são relações que o pensamento estabelece no tempo, algo do tempo e o dizer o tempo pelo pensamento.

Esta falha torna o pesquisador nu. O faz porque deixar ver o pensamento em sua prática de dominação, a saber: sua autossuficiência que prescindirá de qualquer exterioridade. A falha retira do pensamento sua aura, que faz dele único, acabado, eterno<sup>31</sup>. O pesquisador está nu porque o pensamento está nu. Despido, o pensamento não mais se sustenta enquanto uma força mais forte que a força do pensar do pesquisador. Ele não mais serve de escudo para o pesquisador, não mais é algo atrás do qual ele possa se proteger, tampouco, um escudo para o pensamento ele mesmo, para que ele se preserve do contato com outros pensamentos. Em

---

<sup>31</sup> A utilização da palavra “aura”, nesta passagem do texto, é influenciada pelo modo como Walter Benjamin a mobiliza e pela relação que faz entre aura e reprodução, a qual mais a frente sigo, sem ser fiel ao pensamento dele a esse respeito, assim como faço agora, quando associo aura às ideias de acabamento e eternidade. Cito a seguir duas passagens do ensaio *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* em que ele trata da aura e da reprodução: “O que é a aura? [...] a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja.” (BENJAMIN, 1987c, p. 170) E atribui o declínio da aura aos movimentos de massa crescentes: “Fazer as coisas ‘ficarem mais próximas’ é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como a sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através da sua reprodutibilidade.” (BENJAMIN, 1987c, p. 170).

diálogo com Émile Durkheim: o pensamento perde sua dimensão coercitiva, ele não mais se impõe ao ser humano<sup>32</sup>.

Retirada a aura do pensamento, o pesquisador é chamado a pensar sobre sua reprodução. Ela, a reprodução de um pensamento, deixa de ser um dado – quando não era então nomeada, pois naturalizada - e ganha o nome de reprodução. Nomeada, abre caminho para outros modos de uso do pensamento e, nesse contexto de abertura, questões nascem: “como pensar o pensamento?”, “como trabalhá-lo?”, “o que dele interessa pensar?”, “o que nele não interessa pensar?” e, mesmo, “para que pensá-lo?”. Pensamentos se tornam portadores de uma força de interrogação. E a leitura da força de um pensamento é a de que ele não é forte porque a tudo responde, mas o é porque suscita perguntas no pesquisador, inclusive algumas que podem atentar contra a própria vida do pensamento ou de algo a ele caro. Se perguntas surgem é porque, de alguma maneira, em algum lugar, o pensamento é vulnerável ao tempo, e o tempo é vulnerável aquele pensamento ou a algo dele, e o pesquisador é a ambos vulnerável e não desiste de sê-lo. São perguntas que descontinuum um tempo, que inauguram outro tempo. As respostas são delas derivadas e, se criam algo, é realidade, com Weber, rotinização e burocracia. Enquanto perguntas são forças inventivas, lideranças carismáticas do pensamento<sup>33</sup>.

### Ler os autores ou anjos caídos

É fabuloso viver só em espírito, dia a dia, eternamente... Testemunhar o que é espiritual nas pessoas. Mas às vezes fico farto com a minha existência espiritual [...]. Gostaria de sentir meu peso. Acabar com a ausência de fronteiras e me unir à terra. [...] Poder dizer: ah! Oh! Eh!, ao invés de sim e amém.

(Anjo Damiel, *Asas do Desejo*, Win Wenders, 1987)

*O céu*

<sup>32</sup> Em se tratando da dimensão coercitiva, que remonta ao pensamento de Émile Durkheim, nele é a sociedade que exerce coerção sobre os indivíduos. Em uma passagem Durkheim diz que a sociedade “pesa com toda a sua autoridade sobre seus membros a fim de prevenir as dissidências. Se um espírito infringe ostensivamente essas normas do pensamento, ela não o considera mais um espírito humano no sentido pleno da palavra, e trata-o em conformidade.” (DURKHEIM, 1996, p. XXIV).

<sup>33</sup> O carisma “[...] significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do ‘mundo’, em geral” (WEBER, 1994, p.161). Ele é o elemento que parece capaz de expressar o potencial humano sufocado pelo excesso de racionalização.

estabilidade  
o mesmo, homogêneo  
eternidade  
a perfeição, coerência  
a permanência  
ausência de desejo

Aqui não há falha. Só “o que se passa”, “o que acontece”, “o que toca” (LARROSA, 2002, p. 21). O autor e aquilo que ele pensou, o pensado, não falham. O pensado não é pensante e o autor não é pesquisador. Também não é o pesquisador autor, ele espraia o pensado, é testemunha do “que se passa”. Não diz o que passa com ele e o que o toca<sup>34</sup>. Aqui não há o passar do tempo, as intempéries que ele provoca. Não há movimento. O tempo é parado, eterno.

*Como o pesquisador chega até aqui?*

Por medo. Da falha que somos no tempo da eternidade. Por desejar a eternidade. Ele busca não se a ver com a falha. Teme a morte do conhecido. Teme desconhecer. Quando diz o que passa com ele, diz através de um autor, do pensado, que o protege do que pode ser e conforma um modo de ser. Autores se tornam armaduras protetoras de pesquisadores ao mesmo tempo que lentes por meio das quais nos movimentamos. São mediadores do nosso ver e dizer, instauradores de relações com o meio. Feitos armaduras, são amortecedores daquilo que nos toca.

Este modo de relação com os autores, que subtrai do pesquisador o que passa com ele, é também um modo de relação com o tempo quando consideramos autores que escreveram em décadas distantes e outros séculos. Essas décadas e séculos adentram o dizer e o ver do pesquisador, se espraíam através dele quando então o afastam de um tempo outro, por vir.

---

<sup>34</sup> No artigo Notas sobre a experiência e o saber da experiência, Jorge Larrosa faz uma distinção, entre “o que se passa”, “o que acontece” e “o que toca”, e, “o que nos passa”, “o que nos acontece” e “o que nos toca”. Sobre isso, ele pontua: “A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça. Walter Benjamin, em um texto célebre, já observava a pobreza de experiências que caracteriza o nosso mundo. Nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara” (LARROSA, 2002, p.21).

Este modo de relação com os autores é também com o que pensaram, portanto com suas construções teórico-metodológicas e com as técnicas de pesquisa que mobilizaram.

São esses os mediadores de que dispomos para enxergar e falar, que fazem do pesquisar uma experiência regulada e do pesquisador alguém para quem está colocada a questão da regulação-desregulação (controle-descontrole) e, em outros termos, a questão do que se passa e do que passa com o pesquisador. Isso, quando acordado que o pesquisar, como uma experiência regulada, diz respeito ao que se passa e, nessa condição, a desregulação se refere ao que passa com o pesquisador, a sentimentos que podem tensionar a regulação. Por vezes, o pesquisador, para não afrontar a regulação, faz nela puxadinhos e enxertos que deixam ver um pouco do que passa com ele.

Mas o que tem a ver a pesquisa enquanto uma experiência regulada com este modo de relação com os autores? Este dizer através dos autores, daquilo que pensaram, é também a adesão a uma experiência regulada de pesquisa. Os autores são aqueles que promovem essa experiência regulada, melhor dizendo, por meio deles a experiência de pesquisa se torna regulada. A regulação precisa ser alimentada para que continue a organizar o pesquisar e o dizer através dos autores que, da maneira como coloco, não difere de certo domínio que exercem sobre nós, o que colabora na perpetuação desta regulação. Nesse sentido, o pesquisar enquanto uma experiência regulada passa por este modo de relação com os autores.

Buscar outros modos de relação, portanto dizer e ver de outra maneira, deixando assim a regulação exposta, não é algo que seja estimulado em um processo de educação formal para a pesquisa na sociologia. A ele não parece interessar “o que passa” com o pesquisador, porque não vê nele o lugar da criação, de onde qualquer criação parte. Isso talvez se relacione com um tipo de formação pouco preocupada com a criação. A meu ver, a criação passa necessariamente por trabalhar este modo de relação com os autores, desestimulando este dizer do pesquisador através do autor.

Nesse processo de formação para a pesquisa que privilegia o dizer através, quanto menos regulado é o aprendiz de pesquisador maior é o esforço por colocá-lo na forma da pesquisa. Este pesquisador desregulado ou pouco disponível à regulação oferece riscos e, por isso, cria desafios para o processo formativo. Ao fazê-lo, aqueles que se mesclam neste processo tendem a defendê-lo, o que é indissociável de defender-se. A expressão mais direta desta defesa é a dedicação em colocar o pesquisador na forma do pesquisar, outra é deixá-lo só, exposto ao fantasma da forma. Em contrapartida, a receptividade a este aprendiz pouco regulável, aos riscos que ele porta, interessa quando o que se procura não é a reprodução, mas a criação na pesquisa. Ela, a receptividade, é caminho para o distanciamento entre

pesquisador, no caso o aprendiz de pesquisador, e o autor, necessário para que possam ambos se mover de outra maneira. Por isso, ela também cria outros sujeitos de pesquisa, ao invés de um, dois ou três, eles se multiplicam. Nesse sentido, é o pesquisar que ganha em multiplicidade, o que pode tensionar os limites de uma área do saber, no caso a sociologia, que passa então a ter diante de si perguntas como: ‘o que garante a existência da sociologia?’, ‘o que nela pode caber?’, ‘que existências outras ela pode ter?’.

Este processo de formação para a pesquisa, que privilegia o dizer através, incrementa o medo de falhar do pesquisador. Talvez seja inclusive mais acertivo dizer que o constitui, como também o fazem certas construções teórico-metodológicas do pensamento de autores que se querem eternas, que são modos de ver e dizer que se ocupam em fazê-lo sobre todo e qualquer lugar, em qualquer tempo. Estas construções não falham porque não se concebem envelhecendo, tampouco impróprias para determinados locais. Mas, se em algum lugar sua falha está anunciada, é no medo do pesquisador, no “que passa” com ele (LARROSA, 2002, p. 21)

#### *Immanuel Kant é um dos arquitetos deste céu*

Um dos homens que nos trouxe para cá. E como ele contribuiu para esta suspensão de pesquisadores, para este dizer através? Para tratar disso olho para aquilo que fez Kant com “o que passa” conosco, pesquisadores. Ele, que cria uma filosofia do conhecimento que influencia um dos autores clássicos da sociologia, Émile Durkheim<sup>35</sup>, trata da sensibilidade na pesquisa. Sem ela, a sensibilidade, “o que passa” conosco, isso que “nos acontece” e “nos toca” (LARROSA, 2002, p. 21), não tem vez na pesquisa, é colocado para fora dela, portanto, desconsiderado para o conhecimento. Kant não fez isso com a sensibilidade, ela é parte importante do modo de conhecer que desenvolveu. O tratamento que deu a ela, entretanto, nos suspende e nos faz temê-la e querer controlá-la

À sensibilidade, uma das fontes do conhecimento para Kant, se relacionam os sentidos, o que ela tem é intuição e o que intui são os objetos. A outra fonte é o entendimento,

---

<sup>35</sup> Émile Durkheim cria uma sociologia do conhecimento que está em contato com a perspectiva filosófica de Immanuel Kant e dela se desloca uma vez que, com Durkheim, as categorias do pensamento não são puramente lógicas e universais, como em Kant. Em *Sobre algumas formas primitivas de classificação*, ele e Marcel Mauss afirmam que as categorias classificatórias do pensamento são fundadas socialmente e resultado de um desenvolvimento social e histórico. A propósito dessa afirmação, vale trazer uma problematização de William Ray Dennis (1924): a teoria de Durkheim supunha como dadas as categorias que estava imbuída de provar, por exemplo, as de tempo e espaço (ainda que tempo e espaço, em Kant, não sejam precisamente categorias, mas formas *a priori* da sensibilidade). Seguindo com Dennis, por mais que na perspectiva de Durkheim elas sejam forjadas socialmente, elas existem antes de sê-lo pois participariam de toda sociedade.

esfera essa do pensamento e dos conceitos. Para Kant, é na aliança entre o entendimento e a sensibilidade que o conhecimento se torna possível. Isso porque ele só o é quando os objetos podem ser pensados e não há objeto que, para ele, não seja intuído. Se esta aliança torna o conhecimento possível e é parte importante para se chegar a um conhecimento verdadeiro, ela pode falhar em seu propósito. Isso se deve à “influência despercebida da sensibilidade” no entendimento, quando então “os fundamentos subjetivos do juízo confundem-se com os fundamentos objetivos, fazendo estes desviarem-se da sua destinação” (KANT, 1988, p. 7).

O que Kant parece dizer, em particular aos desejosos de conhecer é que portamos este bem contingente e este mau necessário chamado sensibilidade, feito intuição do objeto e elemento perigoso produtor de confusão. Ele nos diz que é preciso atenção à sensibilidade, caso contrário não chegamos a um conhecimento verdadeiro. Não é o entendimento que pode ser perigoso ao conhecimento, tampouco os fundamentos objetivos, o são a sensibilidade e os fundamentos subjetivos. O conhecimento agarra-se naquilo que é *a priori*, o entendimento, que quando varia é na forma do erro, da ilusão, e por isso nele, no *a priori*, permanece referenciado. O que o leva ao erro é algo a ele exterior, ele não carrega o perigo, a possibilidade de ser outro. A sensibilidade não pode transformá-lo e, por conseguinte, fazer conhecer de outro modo, só o que pode fazer é gerar confusões produtoras de ilusões ou contribuir para o alcance de conhecimentos verdadeiros, nesse último caso, quando ao entendimento submetida, por ele regulada.

É nessa operação reguladora da sensibilidade, que envolve o sacrifício do seu potencial pelo entendimento, que “o que se passa”, no caso as leis imutáveis do entendimento, se expande sobre “o que passa” conosco, de modo a se tornarem indistintos, a se tornarem uma coisa só. A essa operação Kant dá o nome de experiência, para ele um modo de conhecimento “cuja regra tenho que pressupor *a priori* em mim ainda antes de me serem dados os objetos e que é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais todos os objetos da experiência necessariamente têm que se regular e com eles concordar.” (KANT, 1987, p. 14-15). Kant não só criou uma experiência regulada de pesquisa como tornou a experiência, como modo de conhecer, sinônimo de regulação. Foi assim que dizer através de Kant não se tornou algo difícil. Difícil se tornou, ao contrário, não dizer através dele.

*Qual é o projeto da razão?*

A descoberta de leis. Como fazê-lo? Pela observação de “fenômenos concordantes”. É o que diz em 1787 “o mais humilde e obediente servidor” de “Vossa Excelência”. Um homem

que buscou dar “sua contribuição ao crescimento das ciências”, o que para ele “significa trabalhar no próprio interesse” do “Senhor ministro Real de Estado” da Prússia (KANT, 1987, p. 9). Longe de ser um homem cheio de razão, Kant é dela um servo. Trabalha no sentido de enchê-la de si, a crê libertadora de qualquer opressão, e crente no progresso da humanidade, aposta que a razão levará a ele.

O que Kant parece dizer é que há lugar melhor para estar. Para nele chegar a “razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis e, na outra, o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios...”. (KANT, 1987, p. 13). Isso passa por reconhecer seu protagonismo, uma vez que só ela nos leva “ao caminho seguro de uma ciência” (KANT, 1987, p. 11). Para isso, a razão “precisa ocupar-se não somente consigo mesma, mas também com objetos” (KANT, 1987, p. 12). Kant põe este desafio à razão, distanciando-se da Lógica, ocupada exclusivamente com “as regras formais de todo pensamento” (KANT, 1987, p. 11), por isso chamada por ele “uma espécie de vestibulo das ciências” (KANT, 1987, p. 12).

Este lugar melhor para estar, feito projeto da razão, é um lugar imaginado seguro. O progresso é também resultado de exposições detalhadas e provas rigorosas. O que este filósofo que viveu o século XVIII na Europa Ocidental – quando este continente desorientado pela razão marcava território pelo mundo - parece, ainda, nos dizer, é que o pensamento não é o único lugar seguro para estar, a vida também pode sê-la. E como torná-la segura? Kant, que nunca saiu de sua cidade natal, Königsberg, na antiga Prússia, talvez se perguntasse isso. E a isso, respondesse: tornando-a semelhante.

#### *Caçadores de correspondências*

O projeto da razão, tal qual pensada por Kant, dá vida à pesquisadores caçadores de correspondências, de fenômenos concordantes, com os quais são produzidos terrenos homogêneos, livres de acidentes. Das correspondências são descobertas leis e estes terrenos são por elas dados. Neste sentido, estes pesquisadores são também adoradores de leis, desejosos da estabilidade que ela oferta. Eles desdenham o que dela escapa e descartam o que a ela foge. São produtores de médias e medidas. Dizem através dos autores e procuram, no mundo, o que os autores disseram, ampliando o modo de ver e dizer deles. Em sua luta contra o dissenso e a diferença, afirma-os contingentes sem notar que ela, a contingência, longe de ser deles a fraqueza, é sua força. Para os caçadores de correspondências, a vida se torna um problema, porque nela nem tudo está de acordo. Se nossa prática de construir o que

chamamos problemas de pesquisa não decorre desta maneira de ser pesquisador, produzir a vida a partir de problemas pode ter certa afinidade com esta vontade por correspondências.

O dizer através dos autores remonta também a razão de Kant na medida em que ela é produzida a partir de separações e hierarquias, como a entre entendimento e sensibilidade e o pensamento em suas regras formais e a natureza que se torna objeto do conhecimento. Se pensar em leis parece anacrônico na atualidade, a busca por concordância não está distante, mas presente nesta prática de dizer através dos autores.

### *A Queda*

Tratar de Kant não é lá o paraíso. O céu pode não ser. Isso tem a ver com o modo de conhecer que criou, ocupado em desfazer-se “de um simples tatear” para apresentar “o caminho seguro de uma ciência” (KANT, 1987, p. 11). Dizem que o paraíso é livre do pecado, e que o lado de baixo do Equador também. Mas isso faz tempo. Hoje em dia, do lado de baixo do Equador não falta gente apontando o demônio nos outros e querendo deles se livrar. Se o céu não for mesmo o paraíso, por onde ele andar?

### *O paraíso de Benjamin*

Walter Benjamin foi atrás do paraíso. Disse-o distante da palavra judicante, essa ocupada com o bom e o mal, que nasce depois do pecado original e sai da boca daqueles que foram do paraíso expulsos. A essa palavra se associam o julgamento, o veredicto judicial, e a “origem mítica do Direito”. O tribunal, com as relações que nele se dão, é uma imagem do modo de conhecer de Kant, onde a razão e a natureza se encontram: para ser “instruída pela natureza”, a razão tem que ir a ela na qualidade de “um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe” (KANT, 1987, p. 13).

Longe da palavra judicante, o paraíso de Benjamin também está distante dos “elementos abstratos da linguagem”, uma vez que “talvez seja lícito supor” que sua “origem” a ela remonta (BENJAMIN, 2011, p. 68). Esses elementos se relacionam à “comunicabilidade própria à abstração”, de “caráter mediado” (BENJAMIN, 2011, p. 68-69), portanto a “palavra como meio”, que cindida pelo pecado original perdeu “a imediatidade na comunicação do concreto” (BENJAMIN, 2011, p. 68).

Os elementos abstratos teriam essa perda ocasionada pela queda do paraíso, que é a da separação entre palavras e coisas. O fenômeno experimenta esta perda. Ele é o “objeto”

guiado “pelo nosso modo de representação”, “coisas na medida em que as conhecemos” (KANT, 1987, p. 15), resultado de um trabalho de síntese e unidade da razão. Ele é o que se pode conhecer, pois “os objetos como coisas em si mesmas” são, com Kant, o “incondicionado”, que “de maneira alguma pode ser pensado sem contradição” (KANT, 1987, p. 15) e, por isso, não podem ser conhecidos. Esta perda é também experimentada pelo pesquisador, que diz através do autor, ele usa a palavra como meio e, ao fazê-lo, ela se torna comunicadora de conteúdo e transmissora de informação (BENJAMIN, 2011).

### *Liberação da experiência*

O uso da palavra como meio é conversa vazia ou *tagarelíce* (BENJAMIN, 2011, p. 69), não cabe no paraíso. Ele tem, portanto, a ver com sair disso, com este movimento de saída. Benjamin foi na direção dele. Liberou a experiência do domínio da razão, para não mais vinculá-la, ao modo de Kant, à representação por conceitos. Aqui, há a aproximação com um modo de conhecer e produzir verdade que não é aquele da ciência moderna, e não pode sê-lo, na medida em que, para ela, a experiência sensível é perigosa. Ele se aproxima das artes e da filosofia. É na medida em que a experiência sensível deixa de ser perigosa que este modo de relação hierárquico com os autores se torna inócuo, e que outros se tornam possíveis. Um olhar para a experiência sensível como se fosse ela perigosa e tivesse que ser controlada, alimenta o dizer através. O medo dela faz isso.

### *A terra*

sentir  
desejo  
deslocamentos  
amigo

O que é, de fato, a amizade senão uma proximidade tal que dela não é possível fazer nem uma representação nem um conceito? Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo”

como se diz “branco”, “italiano” ou “quente” – amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito.

(Giorgio Agamben, 2009b, p. 85)

Autores podem ser amigos. A existência do amigo é desejável. O desejo que ele mobiliza não é o de obediência ou concordância. Com o amigo, nos sentimos sentir e nos sentimos pensar. Isso torna sua existência desejável. O amigo Giorgio apresenta a amizade, tal como tratada por seu amigo Aristóteles<sup>36</sup>, como “com-sentimento da existência própria” e, o amigo, “um outro em si, um *heteros autos*” (AGAMBEN, 2009b, p. 89). Como tal, um outro imanente ao si, que o leva a se tornar outro, e, a amizade, “essa des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si” (AGAMBEN, 2009b, p. 90).

Tornados amigos, autores nos levam a sentir e pensar de outras maneiras. Quando passam, também eles, a provar consoco outros modos de existir. Para isso, é preciso, antes, *com-sentir* a existência do autor-amigo, e isso acontece no conviver e ter em comum ações e pensamentos (AGAMBEN, 2009b, p. 87). Este é o terreno no qual amigos se deslocam. O deslocar proporcionado por um amigo tem algo de doce: o provar da existência.

Giorgio destaca uma afirmação curiosa de Aristóteles: “Sentir que vivemos é por si só doce, já que a vida é naturalmente um bem e é doce sentir que um tal bem nos pertence.” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2009b, p. 87). Ela é curiosa porque uma definição do que seja a vida. Nesta condição, pede para que lutemos pela vida nestes termos. Outro modo de ler esta afirmação é como um convite para sentir e olhar a vida desta maneira, o que envolve atentar para modos de relação. Um modo de relação hierárquico pesquisador-autor, que conduz a uma leitura deles cuja finalidade é a de propagar o que dizem, entra em choque com a afirmação da vida como um bem que nos pertence. Neste choque, autores e pesquisadores tem a chance de se tornarem outros.

Ler um amigo é diferente de ler uma autoridade. Ler uma autoridade é obedecê-la. Dar como dado, aquilo que foi por ela pensado. Por exemplo, dar como dado perspectivas teórico-metodológicas. Aquele que lê uma autoridade está disposto a segui-la. Tem seu pensar intimidado, retraído pelo pensado, pois neste modo de relação ele vale mais que o pensar. Na medida em que esta intimidação se torna frequente, o leitor pode, inclusive, passar a desejá-la e, por conseguinte, a desejar o pensado. É quando dizer através dos autores deixa de ser um incômodo. Em contrapartida, ler o amigo é sentir o sentir e sentir o pensar. Com-sentir.

---

<sup>36</sup> Neste ensaio, Agamben traz trechos sobre a amizade presentes nos livros oitavo e nono da *Ética à Nicômaco*, de Aristóteles.

Deslocar-se. Entre amigos, ser é o mesmo que viver. Uma frase de Friedrich, que Giorgio lança mão, é esclarecedora desta equivalência entre ser e viver: “Ser: nós não temos disso outra experiência que viver” (AGAMBEN, 2009b, p. 88)<sup>37</sup>.

Quando passamos a com-sentir, deixamos de dizer através, perdemos as asas e tombamos do céu.

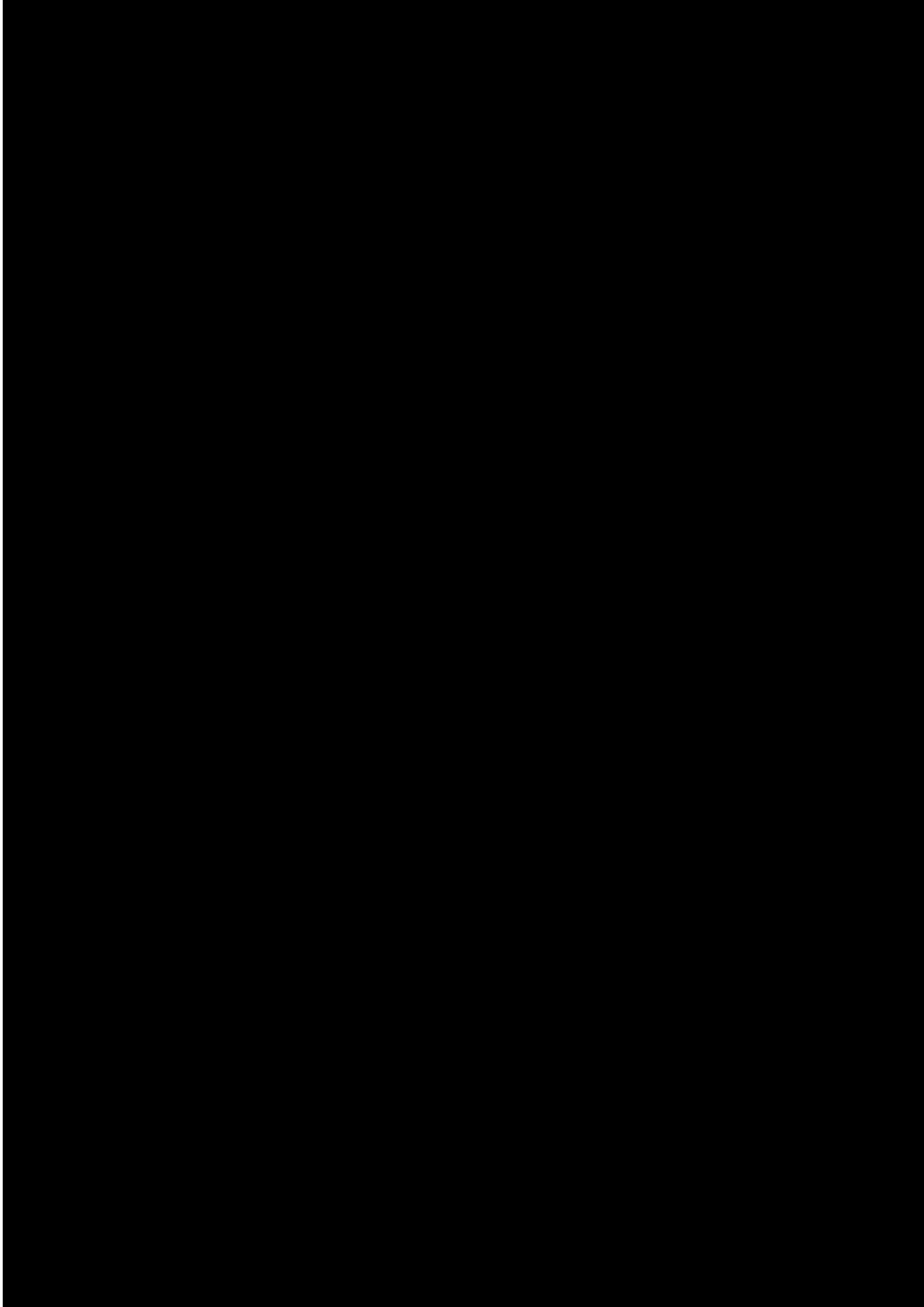
Anjo Cassiel: E você realmente quer?

Anjo Damiel: Sim. Conquistar uma história própria. Me transmutar. Fazer o que minha eterna observação me ensinou, como dar um olhar que se sustenta, dar um grito curto, sentir um odor azedo. Já estive fora do tempo suficiente, ausente tempo suficiente, tempo suficiente fora do mundo. [...] Olhar de cima não é olhar. Devemos olhar na altura dos olhos.

(*Asas do Desejo*, Win Wenders, 1987)

---

<sup>37</sup> Em artigo intitulado “‘Nós’ de Nietzsche: um pronome plural para a amizade e uma nova expressão para a filosofia”, o autor Jelson Roberto de Oliveira, em diálogo com o ensaio *O amigo*, de Giorgio Agamben, e seguindo com Nietzsche, pontua que “ser é viver, e não dizer, comunicar, racionalizar.” (OLIVEIRA, 2012, p. 105).



## CARTAS AOS AMIGOS

Com amigos (AGAMBEN, 2009b) provo da existência, de modos de existir também como pesquisadora. Eles são outros em mim, com os quais sinto sentir e sinto pensar: levam-me a tornar-me outra. No dizer de Giorgio Agamben (2009b), isso se chama com-sentir. Não se confunde com sentir o mesmo, com concordar, é estar às voltas com algo que diz respeito não só a um, com-partilhar. Amigos podem não ser para toda a vida e geralmente não são, pois em algum momento deixamos de ter em comum ações e pensamentos.

Ao escrever cartas, provo um outro modo de relação com autores da sociologia. Com elas, posso declará-los amigos, porque a escrita de cartas é diferente da escrita tradicionalmente praticada na academia, ocupada em controlar as paixões e escamotear o que nos toca por meio da argumentação razoável. Estou mais habituada a esta escrita e, por isso, não me desfazo facilmente do arrazoamento na argumentação; contudo, não quero, aqui, me desfazer dele de todo. Interessa, entretanto, que ele não seja único e, por isso, exercito, nestas cartas, uma maior exposição: escrevo aos amigos.

Isso implica desfazer-me dos autores na condição de autoridade, o que contribui para um dizer franco que concerne, no caso de alguns notadamente mais que no de outros, a um exercício crítico de construções teórico-metodológicas que conformam o seu pensamento social: a sua sociologia. Fiz isso sem organizar, previamente, como faria, sem projeto ou plano orientador da escrita. A única certeza era a de que cartas seriam endereçadas a Émile Durkheim e Gabriel Tarde. Pierre Bourdieu acabou vindo a compô-las. E outros autores também se aproximaram, tornando-se amigos; estes não recebem cartas, estão nelas, são outros em mim, com os quais penso algumas questões que me tocam e que estão presentes no pensamento social de Émile Durkheim e de Gabriel Tarde.

Neste exercício que faço com a sociologia e, em particular, com algumas de suas construções teórico-metodológicas, posso vir a me desfazer de certos amigos e a fazer outros: mudar. De onde parto, busco a mudança, e uma perspectiva ética é minha bússula neste sentido.

## Para Pierre

### I

Brasil, 8 de setembro.

Caro Pierre,

Posso chamá-lo assim?

Chamo-me Liza. Fiquei com vontade de compartilhar com você algumas questões sobre as quais tenho pensado. Espero que esta carta possa alcançá-lo e que seja de seu interesse. Endereço-a a você porque faço um exercício com algo do seu pensamento e porque sou atraída pelos temas da dominação e da reprodução (mas também o da mudança) tão caros a você. Ademais, gosto de lê-lo, da maneira como você pensa e diz, gosto de você.

Conto no que venho pensando: fazer sociologia de outra maneira. Isso passa por uma mudança na direção do olhar, dos códigos do pesquisar, que entendo como sendo perspectivas teórico-metodológicas eleitas pela história disciplinar. Essa mudança de foco não significa ignorá-las, mas interrogá-las a partir da vida, como produtoras de modos de existência, o que em afinidade com o que escreve Gilles Deleuze, no livro *Espinosa: filosofia prática*, pertence ao terreno da ética – para ele, a moral concerneria a algo que é superior ao ser, transcendente.

Pois bem, sigo neste ponto com este seu conterrâneo e arrisco um pensamento: se não interrogamos eticamente perspectivas teórico-metodológicas, elas se tornam esses valores transcendentais, a nós superiores, que se alimentam da nossa obediência a eles. Estou também afinada com o que diz Michel Foucault, em uma entrevista cujo nome é *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, onde ele trata da ética tal como concebida pelos gregos da Antiguidade, para quem ela concerne à liberdade que, por sua vez, é o que resiste ao poder, a fim de conduzir-se a si mesmo. Sintetizo: compreendo perspectivas teórico-metodológicas como modos de existência para o pesquisador e, ao fazê-lo, retiro-lhes a transcendência.

Antes de terminar, gostaria de perguntar-lhe uma outra coisa. Esses dias, li que criar é algo que acontece quando dizemos “Ei, eu tive uma ideia”. Foi Gilles (o Deleuze) quem disse isso em um escrito chamado *O ato de criação*. Nele, Gilles diz também que ter uma ideia é algo raro, ao mesmo tempo em que ela, a ideia, é simples. Ao ler essa passagem, fiquei pensando se interrogar eticamente perspectivas teórico-metodológicas não seria justo uma ideia. O que acha?

Compartilho mais que me tocou na leitura deste trecho do filósofo: diz respeito à grande (e simples) ideia de que sonhar concerne aos que não sonham, pois quem não sonha é vítima do sonho de outros. Esta foi a ideia de um cineasta para quem o sonho é portador do perigo, portador do mais “terrível vontade de potência”, como dito por Gilles na página 8; ele é devorador, devora aquele que não sonha. A propósito disso, acho que quem sonha se interroga sobre o que está dado, os códigos do pesquisar, a fim de sonhar. E criar diz respeito a sonhar, e sonhar diz respeito a conduzir a si mesmo, concerne à liberdade.

Deixo um abraço afetuoso. Não poderia falar de outra maneira com você, que tanto me pôs para pensar, cujos longos parágrafos e frases nunca me cansaram ou confundiram, alguns eram um desafio.

Até breve!

Liza

## II

Brasil, 12 de setembro.

Caro Pierre,

Fiquei feliz em saber que aprecia que eu o chame Pierre, faço isso porque o considero um amigo. Como outrora disse Giorgio Agamben no texto *O amigo*: com amigos provamos da existência. Provo da minha com sua sociologia.

Você disse aguardar minha carta. Escrevo-a, então. Esperamos, os dois, que esta nova carta dê concretude às ideias que lancei sobre a interrogação ética de perspectivas teórico-metodológicas. Nesse sentido, começo por contar-lhe quando foi despertada em mim esta vontade que foi acionada por um incômodo.

Este incômodo primeiro apareceu durante o estudo da etnometodologia e lembrei-me que você esteve às voltas com ela em seu livro *Esboço de uma teoria da prática*. Fui então ao encontro dele, de onde trago uma passagem da página 147, na qual você diz que a etnometodologia é uma “ciência das representações pré-científicas do mundo social”, pois ela ratificaria o senso comum ao revelar o mundo social por meio das representações que os atores fazem dele. Isso me levou a pensar que compartilhar meu incômodo a respeito da etnometodologia com você pode interessá-lo. Ele é diferente do seu, e, como acabo de dizer, concerne à relação do pesquisar com a vida. Te conto.

Durante o estudo da perspectiva etnometodológica, comecei a me perguntar sobre a análise pela análise: percebia que ela era fruto do seu modo de dizer a vida social por meio da pesquisa dos métodos que os indivíduos utilizam para dar sentido às ações, realizá-las e darem-se por satisfeitos ao fazer isso. Dito de outra maneira, era como se não houvesse combate mais amplo a ser travado pelo etnometodólogo (ou pelo sociólogo no exercício da etnometodologia). Seu propósito era exclusivamente o de apreensão destes métodos. O que estava em questão, portanto, para mim, era furar o bloqueio da análise para que ela alcançasse a vida. Era fragilizar o contentamento da análise consigo mesma. Com isso, o que estou dizendo é que, enquanto estudava a etnometodologia, dei-me conta de que o pesquisar pode se satisfazer com ele mesmo, como a análise pela análise, e pôr a vida em segundo plano.

É curioso que isso tenha se dado durante o estudo da etnometodologia – embora nas aulas que tratavam do interacionismo simbólico isso já se anunciava para mim, timidamente. Hoje, lendo sobre a etnometodologia num livro de Alain Coulon que leva esse nome, vejo que

ela pulsa um chamado ético, e talvez por isso tenha sido com ela que o incômodo ganhou corpo e resolvi afirmá-lo. Este chamado chega de duas maneiras: a primeira quando a etnometodologia afirma que os atores fabricam um mundo a fim de nele poderem viver, e a segunda ao considerar a si mesma mais uma prática social com seus próprios métodos, assim como as que ela estuda. Ao dizer-se uma prática social, é ela que passa a se ver como um método utilizado pelos atores-pesquisadores para dar sentido e realizar as ações do dia a dia, e é ela que passa a se ver como fabricante de um mundo.

O que acha, Pierre?

Partilho agora com você algo mais íntimo: a afirmação do mundo como alguma coisa que não é dada à descoberta e sim à invenção angustiou-me durante um tempo, mesmo que eu não desconhecesse as afirmações do interacionismo simbólico e da etnometodologia neste sentido. Mas ficava insegura de voltar para os pesquisadores a afirmativa teórico-metodológica de que o mundo é fabricado pelos atores, e de conceber a atividade de pesquisa nestes termos. Li, naquele ensaio de Gilles sobre o ato de criação, uma frase sobre o cientista que me acalmou: “Ele não descobre – a descoberta existe, porém não é por meio dela que definimos uma atividade científica como tal —, mas cria como se fosse um artista...” Vejo que este dizer põe problemas para as permanências positivistas que propagam seus mundos dizendo-os descobertas. E lembro-me de ter lido nas suas preliminares epistemológicas da *Profissão de sociólogo* sobre a construção do objeto científico como uma conquista contra o saber imediato, o que, a meu ver, não é outra coisa que invenção. Importa olhar para o fazer sociológico e para o saber por ele providenciado, nesses termos, inventivos/criadores, porque uma vez que não há o que ser descoberto, mas sim inventado, podemos passar a nos perguntar sobre nossas invenções/criações, e as de outros, que tratamos de perpetuar; a nos perguntar sobre perspectivas teórico-metodológicas em termos não mais estritamente funcionais à disciplina sociologia, mas sobre suas relações com a vida.

Creio que esta carta está bastante longa, e prefiro deixá-lo curioso e cansado. Deixo para uma próxima o que anunciei no início da primeira: um exercício que faço com algo do seu pensamento. Por ora, digo apenas que, quando já estava com esta pulga ética atrás da orelha, comecei também a olhar com olhos estranhos para o homem (leia-se: o ser humano) que você criou: o agente. Mas escreverei sobre isso na próxima carta. Espero que o suspense não o desgoste.

Um abraço,

Liza

### III

Brasil, 20 de setembro.

Caro Pierre,

Sem mais suspense, hoje é dia de contar-lhe da participação de uma criação sua no despertar do meu olhar ético para perspectivas teórico-metodológicas. Mostro este despertar com você e a você. Agradeço-lhe por esta oportunidade.

Isso aconteceu em um período no qual estava imersa na leitura de textos seus e fui pega de surpresa por um incômodo, estranhei-o e o deixei quieto, e também a mim, talvez na esperança de que ele desaparecesse. No entanto, há poucos dias ele voltou a me perturbar, e desta vez não fingi que não era comigo, escrevi sobre e assim: o incômodo é relativo à característica infraconsciente do *habitus* do agente, que faz com que o ser humano seja percebido como alguém cuja consciência das ações é restrita, ele só as compreende depois de fazê-las. No seu dizer, que copio da página 24 do livro *Coisas Ditas* que tenho aqui comigo, o *habitus* é princípio “[...] de um conhecimento sem consciência, de uma intencionalidade sem intenção”, e isso é viabilizado por sua característica infraconsciente.

Fiquei então pensando a que serve esta consciência limitada... Olhando para a sua perspectiva teórico-metodológica diria que ela serve à reprodução social, melhor dizendo, ela move a reprodução social. Pensei comigo mesma: “caramba! para quê Bourdieu foi criar este homem?” E uma resposta me acertou feito um raio: aos homens interessa a reprodução social, que outros sejam conduzidos, em detrimento de se conduzirem, a fim de se manterem dominantes. Sei que não é este o seu caso, você é o combativo Pierre Bourdieu de *A dominação Masculina*, mas veja, talvez fosse... Sua sociologia se ocupa da reprodução, do que permanece, da repetição do mesmo, e o *habitus* é uma dificuldade para que saíamos dela.

Espero não o ter ofendido. Olhando por outro ângulo, posso ter a certeza de que sua sociologia é movida pela questão: por que é difícil mudar? Em termos éticos, esta questão ficaria assim: Por que é difícil conduzir a si mesmo? Por que é difícil praticar a liberdade? E agora éticos e bourdieusianos: por que é difícil não ser dominado e não perpetuar relações de dominação (ou interromper a reprodução)? Nesse contexto, passei a reivindicar a consciência cheia, e a me entristecer com aquele homem (leia-se: ser humano) *meso* consciente.

Um abraço,

Liza

## IV

Brasil, 28 de setembro.

Caro Pierre,

Ri ao lê-lo e fiquei entusiasmada. Se eu seria uma delinquente? Bem, verdade verdadeira é que, depois de ler Nietzsche e de folhear o seu *Homo Academicus*, fico satisfeita em me considerar amiga dos delinquentes.

Sigo a contar o que interrompi em minha última carta. Ao buscar sua definição de *habitus* para trazê-la para cá, tive uma surpresa parecida com aquela que vivenciei em relação à etnometodologia. No caso dessa construção teórico-metodológica, a infraconsciência (ou o acesso limitado da consciência do agente ao *habitus*) faz com que ajamos sem cálculo ou controle consciente. Sobre isso, você escreveu na página 22 de *Coisas Ditas* que “as condutas podem ser orientadas em relação a determinados fins sem ser conscientemente dirigidas a esses fins, dirigidas por esses fins”. Achei interessante que a limitação da consciência estivesse relacionada à ausência de controle e cálculo. Para conduzir a si e exercitar a prática refletida da liberdade é imprescindível experimentar, sair do controle, e isso envolve renunciar aos cálculos (só quem calcula é quem tem referências) e perder-se um pouco, o que passa por deixar de lado o conhecido, as referências. Porém, em se tratando do *habitus*, descontrole, ausência de cálculo e finalidade não vão na direção do conduzir a si mesmo, mas do ser conduzido por uma natureza histórica e vinculada ao meio. Pinço da página 130 do mesmo livro um dizer seu a respeito disso: “Basta que os agentes se deixem levar por sua ‘natureza’, isto é, pelo que a história fez deles, para estarem como que ‘naturalmente’ ajustados ao mundo [...]”.

Quanto a mim, a consciência que reivindicava não era esta forjada com controle, cálculo e visada de fins. Como você, afirmo que mais vale o trajeto do que o projeto. Entretanto, tampouco queria ser entorpecida pela história. Assim, preciso sair do seu quadro para buscar uma consciência produzida com outros elementos, uma que não me leve à reprodução. Compartilho com você uma outra passagem de Gilles e Félix (Guattari), agora de *O que é a filosofia?*. Ali pelo meio da página 135 eles dizem: “agir contra o passado e assim sobre o presente, em favor (eu espero) de um porvir – mas o porvir não é um futuro da história, mesmo utópico, é o infinito agora [...] o intensivo ou o intempestivo, não um instante, mas um devir.” Gostaria de uma consciência nesses termos, que agisse assim.

Seria uma consciência ou um princípio gerador de práticas? Como um princípio, não forjaria práticas “ajustadas ao presente e, mesmo ao futuro, inscritas no presente”, como é o *habitus*, tal como você coloca na página 130 de *Coisas ditas*. Seria uma prática que combateria o vício de antecipar o futuro: ela desconfiaria das regularidades do mundo, enquanto o *habitus* diz respeito ao domínio prático das regularidades do mundo. Práticas geradas pelo devir produziriam um corte nesta previsível continuidade entre presente e futuro com a qual a história se reproduz.

Há algo de delinquente nisso, não acha?

Um abraço,

Liza

## Para Émile

### I

Brasil, 7 de outubro.

Caro Émile,

Ao escrever para você sinto uma certa vertigem. Espero que não se ofenda por tratá-lo de você. Só assim consigo lhe escrever. Experimentei usar os pronomes de tratamento ‘Senhor’ ou ‘Excelentíssimo’, mas eles tornaram a tarefa mais difícil: o uso destes pronomes de autoridade me pôs a agradecer-lhe por todo o trabalho, e a fazê-lo repetidamente. Ao usá-los, não fazia outra coisa senão reconhecer sua importância em minha vida, agradecer sua existência, que se confunde com a da sociologia e também com a minha. Mas intuo que isso o cansaria. Quero deixar anotado que muito admiro sua ousadia e capacidade de trabalho. Sua entrega aos grandes desafios é, para mim, comovente. Você escreveu muito, pensou muito, moveu-se bastante em uma época e a moveu com você. Em torno de você, muito aconteceu e até hoje acontece. Aprendi com um filósofo chamado Giorgio Agamben que você é um outro em mim: um amigo.

Quero também dizer que há um tempo ando exercitando mais abertamente uma certa indisciplina. Faço isso porque a sociologia não mais me encanta como antes. Poderia ter mudado de área, o que não fiz. E não o fiz porque vejo nela possibilidades, e isso é suficiente para que eu permaneça. Também não gosto daquele ditado ‘os incomodados que se retirem’, acho-o conservador porque avesso a mudanças. Fato é que, desde que fui tomada por um certo desencantamento, passei a olhá-lo com alguma atenção e a querer me aventurar pelo desconhecido.

Podemos conversar sobre o desconhecido?

Atenciosamente,

Liza

**II**

Brasil, 13 de outubro.

Caro Émile,

Quero te dizer que esses dias ouvi, pela primeira vez, o nome de um sociólogo chamado Gabriel Tarde. Fiquei curiosa a respeito dele e quis saber mais.

Notei que, além de contemporâneos, vocês são bons adversários. Digo isso por suas posições divergentes acerca da sociologia, que levaram pesquisadores a buscá-las nos escritos de cada um de vocês e a produzirem um texto-debate entre ambos que foi, inclusive, encenado. O texto se chama *O Debate entre Tarde e Durkheim* e foi elaborado por Eduardo Viana Vargas, Bruno Latour, Bruno Karsenti, Frédérique Aït-Touati e Louise Salmon. Nele, soube que um debate entre você e Gabriel Tarde foi realizado em 1903, na École des Hautes Études Sociales, e que se tratou de um debate capital sobre a natureza da sociologia e suas relações com outras ciências, mas desse evento só restou uma breve apresentação, cujo nome é *La Sociologie et les sciences sociales [confrontation avec Tarde]*.

Durante minha formação na sociologia, nada ouvi a respeito desse debate. Parece-me que ele recebe pouca atenção, mesmo sendo você tão importante para a sociologia disciplinar. Pensando mais, talvez justamente por isso ele receba pouca atenção: por um desinteresse em pôr sua sociologia em questão, pelo interesse em preservá-la.

Gostaria de conversar com você a respeito disso.

Fico na expectativa de sua resposta.

Atenciosamente,

Liza

### III

Brasil, 15 de outubro.

Caro Émile,

Agradeço sua resposta à minha carta. Não esperava tantas páginas e todas a respeito de suas divergências com Gabriel Tarde. Pude perceber que vocês se colocam de maneira aberta e franca a respeito da sociologia e que suas divergências são claras. Bem, buscarei segui-lo e ser franca e aberta a respeito do que tenho lido.

Compartilho com você um dizer de Gabriel que me tocou, que participa da página 36 daquele texto que mencionei na última carta, *O debate entre Tarde e Durkheim*:

Deste ponto de vista (do fato social), não haveria nada mais social do que a relação estabelecida entre vencedores e vencidos pela tomada de assalto de uma fortaleza ou pela redução à escravidão de uma nação conquistada, nem menos social do que a conversão espontânea de todo um povo a uma nova religião ou a uma nova fé política apregoada por apóstolos entusiastas!

Nesta passagem, ele dialoga com esse modo que você criou para ver e dizer da vida coletiva, e para instituir a vida social no âmbito do conhecimento científico. O que parece, em particular, incomodar Gabriel, é o fato social se impor ao indivíduo. A ele incomoda o privilégio desta relação de imposição para dizer da vida social. Nas *Regras do método* você afirma logo na segunda página serem os fatos sociais exteriores ao indivíduo, portanto, objetivos, e dotados “de uma força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele, quer ele queira, quer não”. O incômodo de Gabriel me leva a pensar que, quando olhamos desse modo (que você propõe) para a vida social, ou seja, quando afirmamos que a conhecemos através do fato social, deixamos de perceber outras possibilidades para ela (por exemplo, como sendo forjada a partir de “conversões espontâneas”). Mais, forjar a vida social pela lente do que é exterior ao indivíduo e coercitivo é o mesmo que conservar esta exterioridade, portanto, o que já está. Nesses termos, do que está posto e se perpetua, a lente do fato social põe em exercício o que Weber chama, no seu escrito *Economia e Sociedade*, de dominação tradicional. Ainda, a leitura desse trecho de Gabriel me leva a inferir que isto que foge ao dado, ao que já está, não é exclusivamente individual, há algo que extrapola o

indivíduo (e nem por isso a ele se impõe), isso que produz esta “conversão espontânea” dita por ele.

Teria mais a dizer a respeito da maneira como você constrói o conhecimento sociológico. Farei isso em uma próxima carta.

Até breve,

Liza

#### IV

Brasil, 28 de novembro.

Caro Émile,

Um olhar ético para perspectivas teórico-metodológicas é um modo do qual lanço mão, um filtro, por meio do qual passo a sentir. E, ao dizer isso, confesso a você que tenho dúvidas se seguiremos amigos.

Pois bem, falei do fato social, esta chave para o conhecimento da sociedade, e continuo a fazê-lo. Mas antes de voltarmos ao tema do fato social, quero comentar eticamente esta passagem escrita por você na página 76 do seu *As Regras do Método*:

[Se trata de] trabalhar com uma regular perseverança para manter o estado normal, para restabelecê-lo se for perturbado, para redescobrir suas condições se elas vierem a mudar. O dever do homem de Estado não é mais impelir violentamente as sociedades para um ideal que lhe parece sedutor, mas seu papel é o do médico: ele previne a eclosão das doenças mediante uma boa higiene e, quando estas se manifestam, procura curá-las.

Émile, repito o que li: você põe sua sociologia a serviço da manutenção do estado normal e do seu reestabelecimento em caso de necessidade. Isso remonta à vontade de regulação. A propósito dela, você afirma que seu método tem como vantagem a regulação da ação e do pensamento. E nesse trecho que destaquei você se reconhece um funcionário do Estado, o que me faz pensar que a regulação da ação e do pensamento lhe interessa. Neste ponto, lembrei-me do que escreve Max Weber no texto *A ciência como vocação*, acerca da associação entre desencantamento do mundo e perda de sentido: uma vez que a ciência moderna não se ocuparia em dar sentido à vida, não necessariamente se ocupa em proporcionar felicidade aos homens, visto estar demasiado ocupada com a técnica e com o cálculo. Weber dá, então, o exemplo da medicina, que, longe de procurar dar sentido à vida, teria a tarefa de mantê-la como tal e reduzir o sofrimento do doente.

Como pensar eticamente nesses termos, Émile? Como pensar a liberdade e a condução de si mesmo se não há ambiente para isso. Sua sociologia está comprometida com o estado normal. Se perguntamos, também em perspectiva ética, que modos de existência e mundos produzimos com suas construções teórico-metodológicas, não me parece que a resposta seja

diferente desta: tendemos a construir o mesmo. Afinal, trata-se de, em face da fragilização do estado normal, de restabelecê-lo. Com isso quero dizer que tendo a achar que suas construções teórico-metodológicas mobilizam seu propósito sociológico normalizador.

Fico por aqui.

Até breve,

Liza

V

Brasil, 1 de dezembro.

Caro Émile,

Gostaria de comentar mais uma passagem sua, agora relativa ao fato social, que copio das páginas 1 e 2 das *Regras do Método* que tenho em mãos:

[...] há em toda sociedade um grupo determinado de fenômenos que se distinguem por caracteres definidos daqueles que as outras ciências da natureza estudam. Quando desempenho minha tarefa de irmão, de marido ou de cidadão, quando executo os compromissos que assumi, eu cumpro deveres que estão definidos, fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes. Ainda que eles estejam de acordo com meus sentimentos próprios e que eu sinta interiormente a realidade deles, esta não deixa de ser objetiva; pois não fui eu que os fiz, mas os recebi pela educação. Aliás, quantas vezes não nos ocorre ignorarmos o detalhe das obrigações que nos incumbem e precisarmos, para conhecê-las, consultar o Código e seus intérpretes autorizados!

Essa passagem diz desta construção teórico-metodológica sua que nos dá acesso a conhecer a sociedade. Ele, o fato social, existe fora de nós e em nós. Importa que não exista só em nós para que possamos dizer da sociedade, na perspectiva científica formulada por você. Quando eu disse, na carta anterior, que suas construções mobilizam seu propósito, o de compromisso com o estado normal, olho para o fato social e vejo que as relações de coerção são características dele, também necessárias para o estabelecimento e manutenção do estado normal.

Fico por aqui.

Abraço,

Liza

P.S. Ao ler essa passagem sua sobre o fato social me pergunto também qual é o efeito de sua sociologia sobre o pesquisador. E a resposta que encontro é que ela produz um pesquisador assujeitado, obediente aos deveres definidos fora dele e às obrigações que lhe foram dadas.

Alguém que ansiará por colocar as coisas em ordem (e, por que não dizer, pôr a vida em ordem) quando elas não mais a refletirem, quando começarem a se tornar outras; um pesquisador cujo olhar não acolhe o que está sendo, e o que pode vir a ser, mas desconfia desse movimento, porque a seu ver ele pode gerar desordem. Este pesquisador subordina a expansão da vida à conservação dela. A meu ver, ele se aproxima do sujeito moderno, sobre o qual fala Suely Rolnik no escrito *Subjetividade e história*. Na página 53, Suely afirma este sujeito “tutelado pelo terror ao estranho-em-nós, terror a esta ruptura de sentido da língua oficial de sua suposta identidade”, e ele, o estranho, é a “essência diferenciadora da vida”.

## VI

Brasil, 14 de dezembro.

Caro Émile,

Esta carta será breve, uma resposta parcial à sua.

Quando disse que sua sociologia é produtora de um pesquisador desconfiado daquilo que as coisas estão sendo e do que podem vir a ser, porque esse movimento é potencialmente ameaçador da ordem e sua sociologia preza por ela, você disse que eu a estava reduzindo. Enquanto pensava sobre seu comentário, lia também a publicação *Aulas sobre a vontade de saber*, de Michel Foucault, onde ele diz que o saber é movido por uma “sanha mortífera”. Talvez você tenha acusado essa sanha, necessária ao conhecer e sem a qual não se atravessa o conhecido, e que pode, mesmo, se confundir com um movimento desatento aos detalhes que você tanto preza. Quanto a isso, esclareço que estou ciente de que sua sociologia está atenta à mudança das formas sociais, e um exemplo incontestado disso é sua observação sobre a transformação do tipo de solidariedade social com o advento do capitalismo. Mas, parece-me que, mesmo atenta à mudança, ela desconfia do que está sendo e do que pode vir a ser, porque é assolada pelo perigo da desregulação deste organismo vivo que chama sociedade.

Sobre Michel, compreendo que você não o conheça. Escrevo a respeito dele na semana que vem, quando terei um pouco mais de tempo.

Um abraço,

Liza

**VII**

Brasil, 21 de dezembro.

Caro Émile,

Essa incursão ética em perspectivas teórico-metodológicas, como é a de fato social, me leva ao encontro do que diz Michel em *A verdade e as formas jurídicas*, acerca do conhecimento ser uma relação estratégica e o ser humano se encontrar nela situado. Fico pensando o que você achará disso.

Um abraço,

Liza.

## VIII

Brasil, 22 de dezembro.

Caro Émile,

Resolvo escrever-lhe mais sobre Michel, para que você tenha a oportunidade de conhecê-lo um pouco mais. Para ele, o mais perigoso na violência é a sua racionalidade e, desse modo, ele convida a olhar para questões de método, ou seja, regras e técnicas que deveríamos obrigatoriamente observar quando o que está em questão é a relação com o conhecimento. Li isso na página 25 de um artigo de autoria de Nildo Avelino, chamado *Feudalismo Acadêmico*. Na mesma página, Nildo lembra que a universidade “não é simplesmente uma organização corporativa do saber, ela é sobretudo uma operação no pensamento, um tipo de funcionamento da razão, um tipo de prática específica do saber”. Dito isto, fico pensando qual o motivo para que a sociologia de Gabriel não participe da sociologia disciplinar (universitária) ou estar tão timidamente presente nela: um ou outro aventureiro, que podemos contar nos dedos, lança mão dela. Isso leva a crer que a sociologia de Gabriel é potencialmente perigosa, no sentido de pôr problemas para modos de pensar aos quais estamos habituados, enquanto a sua seria perigosa justamente porque conservadora de um estado de coisas.

Despeço-me,

Liza

**IX**

Brasil, 29 de dezembro.

Caro Émile,

Não tenho dúvida de que se encontra bem.

O dito popular local “pá virada” é a expressão que reúne os adjetivos provocador e brincalhão com os quais você se referiu a Michel ao ler o que eu trouxe a respeito dele nas últimas cartas. Por aqui, a frase ficaria assim: Michel é da pá virada.

Talvez você gostasse de conhecê-lo mais. Acho que teriam o que conversar. Digo isso porque ele estuda as formas de poder ao longo da história do Ocidente, trata do que chama poder disciplinar com um olhar atento para o modo como as instituições forjam corpos, inculcam neles modos de pensar, agir, de sentir... Mas você acha isso imprescindível para o funcionamento social, e antevê a anomia (o que deve gerar uma baita ansiedade...). Já ele não vai pelo mesmo caminho, é crítico das instituições, e não se contenta com pensar o poder circunscrito seja à proibição, seja à regra – como algo da ordem do impedimento. De todo modo, ambos são obstinados pesquisadores e talvez não desistissem da conversa no primeiro obstáculo.

Liza

**X**

Brasil, 3 de janeiro.

Caro Émile,

Posso sim contar mais a você a propósito do que pensou Michel. Conto um pouco aqui sobre as disciplinas e o nascimento deste poder, que move um tipo de sociedade chamada, também, disciplinar.

Michel localiza o nascimento das disciplinas no século XVIII, em um contexto de explosão demográfica e aumento do aparelho de produção, que o torna mais complexo e custoso e cuja rentabilidade necessita crescer. Por produção ele entende, *strictu sensu*, a do

capitalismo industrial, mas também como produção de saber (escolas), de saúde (hospitais), força destrutiva (exército), entre outras. No dizer de Michel, que retiro das páginas 241 e 242 da publicação *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, disciplinas são “[...] técnicas para assegurar a ordenação das multiplicidades humanas [...], permitem ajustar a multiplicidade dos homens e a multiplicação dos aparelhos de produção”. Nesse sentido, ele conta, por exemplo, que o espaço escolar é uma máquina de ensinar, mas também de vigilância, hierarquais, recompensas e punições, por meio das quais são produzidos corpos dóceis, úteis a esse ajustamento produtivo.

Gostaria de ver sua reação ao ler isso, imagino que esteja animado pensando que o ajuste entre homens e aparelhos de produção, providenciado pelas disciplinas, seja garantidor da coesão social. Acho que você ficaria entusiasmado com a leitura deste livro, *Vigiar e Punir*, em particular com o olhar de lupa de Michel para a maneira como as instituições forjam corpos. Digo isso porque você propõe que conheçamos a sociedade a partir do estudo disto que exerce força sobre o indivíduo e se impõe a ele, e a análise de Michel é detalhista quando o que está em questão é compreender o exercício da força. Ao dizer isso não estou reduzindo o fato social às disciplinas, faço apenas uma aproximação que, como disse, me parece que será também do seu interesse. Por outro lado, o olhar de lupa de Michel pode indicar que o seu perde os detalhes, e essa perda pode significar a ampliação da paisagem cultural do Ocidente moderno.

Não sei como você receberá isto que estou dizendo (sobre você perder o detalhe), afinal, você afirmou a importância dele no seu *As Regras do método* e em outros escritos, para que a sociologia viesse a ser científica, separando-se da filosofia. Ocorre que o detalhe de Michel é ainda menor: não se cola na paisagem.

Att.

Liza

**XI**

Brasil, 8 de janeiro.

Caro Émile,

Quero te dizer mais. É sobre um sopro de nascimento (ou, o que a meu ver dá no mesmo, deixar de ser conduzido, para conduzir-se): as técnicas de si. Elas são bem diferentes das técnicas chamadas disciplinas. As técnicas de si concernem ao desajustamento, dizem respeito a um trabalho de resistência aos mecanismos de poder e dominação que visam a normalização de modos de vida. Lembrei, agora, das *Regras do Método*, e pergunto a você: o que esta publicação de sua autoria persegue, tendo em vista o pesquisador e a pesquisa? Se impor, assim como regras sociais, a ambos? Conduzi-los?

Deixo estas questões aqui e continuo a escrever sobre as técnicas de si: elas participam de uma ética, a do cuidado de si, e por meio delas constituimos um modo de vida sintonizado com o desejo, com o desejo em cada um. Logo, serão múltiplos os modos de vida para a pesquisa e para o pesquisador (e, talvez, passageiros). Michel trata desta ética, em especial, nos livros *A hermenêutica do sujeito* e *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Poderia enviá-los a você.

Seguirei falando de Michel em uma próxima carta.

Atenciosamente,

Liza

## XII

Brasil, 15 de janeiro.

Caro Émile,

Michel trata, sim, da sociologia e, uma vez que escrevi a você sobre o poder e a sociedade disciplinar, é por aqui que começo. Para o filósofo, o nascimento da sociologia e demais ciências humanas como são a psicologia, a criminologia, a psicanálise etc. se associa ao exame, uma técnica gestada pelo poder disciplinar. E, a respeito dele, Michel diz, na página 195, do livro que te enviei, *Vigiar e Punir*, que “O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame.” Por meio do exame, o corpo individual ou social se torna objeto de observação, registro e análise. Seu comportamento passa a ser passível de regulação.

Quando leio “olhar hierárquico” sou levada imediatamente para aquela passagem de Gabriel Tarde que, em outra ocasião, transcrevi para você, onde ele diz que, do ponto de vista do fato social, não haveria nada mais social do que a relação entre vencedores e vencidos e a redução de uma nação à escravidão. Sou levada, também, à sua preocupação com a normalidade e a patologia em termos sociais. Enfim, talvez o poder disciplinar te atravesse, talvez ele forje suas construções teórico-metodológicas.

Quanto a mim, pergunto-me se tenho interesse em perpetuar sua sociologia, se não seria melhor cuidar de mim (em termos foucaltinos, de si), ao invés de me sujeitar, e a outros, a este poder. Forjar o mundo, em aliança com a sua sociologia, parece-me o mesmo que expandir esse poder e, quando o que está em questão é a relação com a vida, trata-se de subordiná-la a fins produtivos, a ela exteriores, e, no seu caso, esta exterioridade é o social, é a ele que a vida deve servir.

Seguindo para o final desta carta, importa dizer duas coisas. A primeira, você está cansado de saber, mas precisarei dizê-la para seguir: a sociologia nasce no século XIX, com a modernidade; e agora, a novidade: quando a forma de poder é, como diz Michel, o biopoder, um poder sobre a vida que passa a vê-la enquanto espécie e combina disciplinas anátomo-políticas do corpo (que concernem ao poder disciplinar) e biopolítica da população. As estatísticas, Émile! A demografia... Nessa época, nascem saberes que se voltam para o corpo

espécie, é ele, também, que se torna passível de observação e registro, que passa a ser regulado.

Sem mais,

Liza

P.S. Nessa altura, seria preciso acrescentar que a sociologia de Gabriel é potencialmente perigosa no sentido de ser crítica às hierarquias, enquanto a sua seria perigosa justamente porque se faz com elas.

### **XIII**

Brasil, 30 de janeiro.

Émile,

Você anda silencioso. Escrevo para dizer que continuei lendo sobre Michel e você, e saiba que ele escreveu algumas, poucas porém algumas, passagens sobre a sua sociologia. Veja uma, que está na página 130 do livro *História da Sexualidade I: a vontade de saber*:

Não deve surpreender que o suicídio – outrora crime, pois era um modo de usurpar o direito de morte que somente os soberanos, o daqui debaixo ou o do além, tinham o direito de exercer – tenha se tornado, no decorrer do século XIX, uma das primeiras condutas que entraram no campo da análise sociológica [...].

Envio a você o artigo *Afinidades eletivas: Foucault, a sociologia e os sociólogos*. Nele, você pode se inteirar mais do que disse Michel a seu respeito. O autor do artigo é Alyson Thiago Fernandes Freire, e, na página 277, diz que o estudo dos fatos sociais se tornou possível quando fenômenos vitais da população se transformaram em “objetos de cálculos estratégicos e em realidades sociopolíticas relevantes.” Alyson traz também duas passagens de Michel que estão em diálogo com o que venho escrevendo para você e, por isso, as compartilho. Uma delas diz respeito ao normal e ao patológico: para Michel, as análises sociológicas que estão às voltas com este tema são projeções de temas culturais da

modernidade. Na outra passagem, Michel percebe a sua sociologia como sendo uma sociologia do poder limitada ao problema da proibição e da regra.

Despeço-me.

Liza

## XIV

Brasil, 5 de fevereiro.

Émile,

Estas escritas sobre fato social e poder/sociedade disciplinar, que trazem consigo a questão da hierarquia, levam-me ao encontro de algo que li no artigo *Uma antissociologia das multiplicidades*, escrito por Eduardo Viveiros de Castro. Nele, Eduardo se apóia no escrito intitulado *Romantic e Baroque Conceptions of Complex Wholes in the Sciences*, de Chunglin Kwa, para dizer que a sua concepção de sociedade como organismo remontaria às totalidades orgânicas características do Romantismo.

É o Romantismo que comporta parte-todo, por exemplo, indivíduo-sociedade, e estas totalidades orgânicas operariam relações hierárquicas. Em outra direção estaria a ideia de que todo organismo (e Gabriel Tarde disse toda coisa) é uma sociedade (e todo fenômeno, um fato social) e isso seria o mesmo que afirmar todo o organismo (e toda a sociedade) uma complexidade barroca, em que todo organismo se relaciona de modo lateral, ou seja, não hierárquico, com outros organismos.

Há, ainda, algo a ser dito a propósito do modo de relação entre essas sociedades que os organismos (ou coisas) são: ele se dá por disjunção inclusiva. Eduardo assim a explica, na página 84 do capítulo mencionado, a partir de Gilles Deleuze (pois essa é uma construção de Deleuze): “modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância; um outro nome deste modo relacional é ‘devir’”; e o que o devir põe em jogo é um processo permanente de diferenciação.

Se a sociedade é um organismo – esta totalidade tal como tratada por você –, ela não mobiliza o devir. E, considerando o que foi dito, não estranho que você aborde a sociedade pelo que é comum aos indivíduos, exatamente o que os assemelha (ou identifica), por exemplo, a consciência coletiva ou representações coletivas. A propósito, toda e qualquer representação obstrui o devir, dirá Gilles.

Em perspectiva ética, parece-me mais interessante a construção teórico-metodológica de Gabriel Tarde, segundo a qual todo organismo (ou coisa) é uma sociedade porque, barroca, afirma um modo de relação não hierárquico, e, com isso, existências não são rebaixadas ou constringidas por outras. Com Tarde, toda coisa se torna uma inscrição, uma perspectiva, e é

valorizada nesses termos. Mais: é o mundo mesmo que se torna mais povoado justamente por isso.

Quando penso a respeito de modos de existir, a sua construção de sociedade, romântica, total e hierárquica, parece se afinar com um pesquisador sedentário, ocupado em encontrar lugares para coisas e para si, em preservar-se e preservar suas construções teórico-metodológicas, um pesquisador que evita diferenciar-se. Em contrapartida, o pesquisador que afirma, com Gabriel, todo organismo uma sociedade, move-se no devir, contamina-se, desloca-se do que é: ele só pode ser sendo. Este pesquisador se compreende uma posição ou perspectiva – para Gabriel, o mundo humano é o único que ele pode conhecer de dentro. Considerando isso e seguindo o que diz Eduardo na página 26 do escrito *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*: “ou bem conhecimento algum é possível, ou bem conhecemos por mudança de perspectiva.” A opção de Gabriel é a última.

A mim parece que conhecer por mudança de perspectiva envolve o que David Lapoujade chamou conhecer por simpatia. Numa conferência de nome *Simpatia e Conhecimento*, ele afirma que conhecer passa pela habilidade de simpatizar com o que se quer conhecer. Trata-se de um modo de produção de conhecimento que não é aquele que se tornou dominante na ciência ocidental (inclusive nas ciências humanas), que afirma que para conhecer é preciso separar-se daquilo que se quer conhecer, torná-lo objeto inerte e passivo do seu fazer científico. Algo mais no que este filósofo diz interpela a sua sociologia: com você a sociedade é um sistema fechado, uma totalidade e, sobre isso, diz David: “se conhecer é produzir sistemas artificialmente fechados e objetos científicos, sim, simpatia e conhecimento se excluem”.

Por fim Émile, fico pensando se conhecer por simpatia não envolve afirmar a diferença como causa (formal e final), e pôr em jogo a diferenciação.

Despeço-me,

Liza

## XV

Brasil, 15 de fevereiro.

Émile,

Escrevo a você sobre uma construção teórico-metodológica que é mesmo dual, cara a você, que convencionamos chamar, na sociologia, indivíduo-sociedade.

O que quero dizer se relaciona com algo que li em um livro de Gabriel, *Monadologia e Sociologia*, acerca do indivíduo. Na página 55 desse ensaio, ele afirma que “esses elementos últimos aos quais chega toda ciência, o indivíduo social, a célula viva, o átomo químico, só são últimos da perspectiva de sua ciência particular. Eles próprios são compostos [...]”

Isso me impactou, pois na sociologia não é comum questionarmos a ideia de indivíduo, ela é mesmo naturalizada entre nós como um componente último do par indivíduo-sociedade. E continuei lendo Gabriel, que estava mesmo movido a implodir o indivíduo. Nesse caminho, ele lança mão da hipótese de Newton, para quem a gravitação de um corpo celeste é a soma da gravitação de todas as massas das quais se compõe. Na página 52, ele afirma que com essa ideia original “Newton rompia, pulverizava a individualidade do corpo celeste, considerado até então como uma unidade superior cujas relações internas em nada se assemelhavam a suas relações com os corpos estrangeiros...”. E complementa afirmando, na página 53, que era preciso “vigor de espírito para resolver essa unidade aparente em uma multiplicidade de elementos distintos, ligados entre si do mesmo modo que com elementos de outros agregados.”

Para mim, isso é uma revolução. E ela me levou a pensar no que vou lhe contar. Seguindo a sugestão de Gabriel, de que a individualidade é uma unidade aparente, a construção teórico-metodológica de indivíduo também o é. Isso acontece porque, para Gabriel, toda coisa é um composto de relações: uma multiplicidade de agentes ligados entre si. Neste sentido, é quando abrimos mão da aparência, da qual ele fala, para afirmamos o indivíduo como uma unidade, que passamos também a afirmar a sociedade uma totalidade e a apostar neste par indivíduo–sociedade (unidade-totalidade) e, por conseguinte, que “a sociedade constitui uma ordem mais alta e complexa que a dos indivíduos” – como diz Eduardo (o Viana Vargas), na página 175 do escrito *Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal*.

A meu ver, esta construção aproxima o indivíduo da imagem de um sedentário. Digo isso pensando que o sedentário é alguém que está distante desta compreensão de Gabriel de que o indivíduo é uma multiplicidade de agentes distintos que está em relação com outros corpos. O sedentário tem o corpo fechado e, por isso, ele não se move. Na sua sociologia, o indivíduo não é de todo um corpo fechado, mas é uma unidade em si, que está em relação com o social, que é a ele exterior. Entretanto, esta é a única relação possível para ele. E, diga-se, trata-se de uma relação coercitiva, em que o social o invade.

Isso é o avesso do que tenho estudado a respeito do sujeito da experiência (que é também o que ensaia), tal como tratado por Jorge Larrosa, no escrito *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. O sujeito da experiência é exposto, tocado pela vida, coisas acontecem com ele, passam com ele, o que faz dele um sujeito singular. Com isso, quero dizer que a experiência prolifera no mundo seres diferentes entre si e que se diferenciam de si mesmos, justamente porque expostos. Em contrapartida, esta unidade que é seu indivíduo é um escudo para a experiência, e o pesquisador que o afirma condena-o a ser refém do social, do que está dado, disto que “se passa”, pois ele não é, com diz Jorge, na página 27, “uma forma humana singular de estar no mundo, que é por sua vez uma ética (um modo de conduzir-se)”.

Pergunto-me se a mim interessa perpetuar este indivíduo. Acho que não. Prefiro pensá-lo, com Gabriel, composto (uma multiplicidade), mesmo não sabendo ao certo onde isso vai dar. E, agora, tendo a te dizer que a sociologia de Gabriel pode ser perigosa no sentido de afirmar a multiplicidade, e a sua pode ser perigosa no sentido de afirmar a unidade.

Fico por aqui.

Liza

**XVI**

Brasil, 25 de fevereiro.

Émile,

Dou-me conta de que falo sozinha. Minhas últimas cartas ficaram sem resposta. Disse-lhe coisas duras, não é? E elas podem doer. Por isso, alguém, uma vez, disse que mentiras sinceras interessam. Talvez o que tenha pesado mais foi quando escrevi que não sei se a mim interessa perpetuar sua sociologia. E disse isso porque pesquisa e vida não são coisas separadas: a ética é o fio terra da pesquisa, a vincula à vida. Entretanto, para alguns (como eu) mudar pode não ser simples, mesmo quando um olhar ético reclama por mudança. Mas, talvez, o fato de não ser simples seja uma questão mais ampla, e com isso quero dizer que diz respeito a uma conformação cultural. Veja: para mudar, precisamos nos misturar com o que não nos é familiar, com o estranho, precisamos nos tornar estrangeiros de nós mesmos, e a universidade traz consigo uma herança que é a de salvaguarda de saberes sagrados ante o perigo da profanação, a aversão à mistura, e o gosto por hierarquias.

Li a respeito disso naquele artigo do qual falei em outros momentos, o *Feudalismo Acadêmico*, onde o autor aponta que a universidade nasce justamente como uma resposta à descentralização do ensino, percebida como perigosa pela Escolástica, ocupada em salvaguardar a ortodoxia.

Despeço-me,

Liza.

**XVII**

Brasil, 10 de março.

Émile,

Você gosta de cavalos?

Liza

**XVIII**

Brasil, 20 de março.

Vi, esses dias, um filme chamado *O Cavalo de Turim*, do diretor húngaro Béla Tarr.

Nele, um personagem anuncia: “A cidade foi levada”. E aqui entra o cavalo. Ele acusa o insustentável: permanecer do mesmo modo diante de algo que não é mais o mesmo. O cavalo deixa de comer. Um homem e uma mulher não dão ouvidos ao personagem e não vêem o que se dá a ver, a paisagem desfeita, eles permanecem ligados àquela que se foi. Tornam-se, então, uma reminescência dela. Passado algum tempo, a mulher deixa de comer e o homem começa a ter modos de cavalo.

Gostaria de enviá-lo a você.

Émile, esta é minha última tentativa de contato e digo isso porque já ando a relinchar. Revelo a você que, além de compreender seu afastamento, não sei bem por que sou movida a te escrever e a querer que escreva para mim. Talvez seja em função da dificuldade de mudança (aquela que remonta à profanação do sagrado...).

Liza

## Para Gabriel

### I

Brasil, 30 de março.

Prezado Sr. Gabriel Tarde,

Sua voz já foi muito silenciada e gostaria de ouvi-lo. Quem sabe não possamos ser amigos e passear juntos pela sociologia. Estive conversando com Émile Durkheim sobre o senhor e, por isso, sei um pouco a vosso respeito. Espero que tenha interesse em ser meu amigo, eu já o considero um. Apresento-me: meu nome é Liza e sou estudante de sociologia.

Esses dias lia sobre o ensaio – faço um trabalho onde tenho me aventurado nesta plataforma – e lendo também sobre o senhor notei que ambos são afins. O ensaio agradeceria certas argumentações que o senhor elabora.

Digo isso a partir do que li em uma tese de doutorado cujo título é *Crítica da razão acadêmica: campo das ciências sociais 'livres' e psicologia social francesa no fim do século XIX*. A autora, Maria Cristina Consolim, conta que sua obra tinha bastante adesão entre literatos que destacavam nela o mistério, a instrospecção, a intimidade e críticas a excessos da ciência. A análise de Consolim afirma, ainda, na página 165, sua contribuição para “a indefinição das áreas do conhecimento e para a sobreposição da dimensão ética, estética e social acima das delimitações disciplinares próprias às novas regras do campo”, estas que emergem no século XIX. Quanto ao ensaio, ele não é praticante do mistério, mas da ambiguidade e do hibridismo, como aponta Jorge Larrosa em *O ensaio e a escrita acadêmica*, e, como disse, estou às voltas com ele, portanto, acredito que estou também tensionando certos hábitos disciplinares.

A propósito, quando estava em visita às sombras da sociologia disciplinar, vi o senhor. E durante a leitura da mesma tese que mencionei, soube que desconhece que sua sociologia foi preterida em relação à de Émile Durkheim. Não queria ser eu a lhe dar essa notícia, mas quem sabe ela o leve a se mover do lugar onde o puseram. Saiba que há pessoas que trabalharam e trabalham para isso: Jean Milet, Maurizio Lazzarato, Gilles Deleuze, Bruno Latour, Éric Alliez, Louise Salmon, Joana D'Arc Fernandes Ferraz, Eduardo Vianna Vargas, Eduardo Viveiros de Castro, entre outras.

Li em Milet algo sobre o senhor que me levou também ao encontro do ensaio: a importância da experiência. Trago o que diz Milet, no início da década de 1970, na introdução do livro *Écrits de Psychologie Sociale* (não me recordo a página).

Tarde vai fundar sua sociologia sobre os fatos e as experiências que ele mesmo verificou, em geral na solidão da sua cabine de juiz de instrução, ou no seu escritório parisiense de estatística criminal. Ele literalmente viveu os ‘casos sociais’ que vão alimentar sua reflexão. [...] É no contato com a realidade social, cotidianamente vivida, que ele pôde elaborar suas teorias.

Agora em francês – não confie nas minhas traduções!

Tarde va fonder sa sociologie sur des faits et des expériences, qu’il a lui-même vérifiés, en général dans la solitude de son cabinet de juge d’instruction, ou à son bureau parisien des statistiques criminelles. Il a littéralement vécu les ‘cas sociaux’ qui vont nourrir sa réflexion. [...] C’est au contact de la réalité sociale, quotidiennement vécue, qu’il a pu élaborer ses théories.

Milet é um entusiasta do seu pensamento. Continuando essa passagem, ele dirá que sua sociologia é superior à de Émile Durkheim porque a dele só trabalha com dados de segunda mão, enquanto a sua tem a experiência pessoal dos fatos sociais. Estou falando de Milet como se não se conhecessem... Talvez ele lhe tenha escrito, e se isso aconteceu, o senhor sabe bem que está na sombra e que estão tentando tirá-lo dela ou levar a sociologia até à sombra, a depender do acordo. No caso de Milet, ele chegou mesmo a afirmar que a era da sociologia não psicológica, que consagrou Durkheim, terminou, que psicologia e sociologia estariam se reaproximando, e, por isso, o senhor estaria em cena novamente, uma vez que foi fundador da psicologia social.

Mas há quem diga que isso é um fenômeno datado das décadas de 1960-1970, na França, uma variante da disputa entre a fenomenologia (e sua afirmação do vivido e da subjetividade) e a as tendências objetivistas, quantitativas e positivistas das ciências humanas naquela época. Quem afirma isso é um homem que sugere que olhemos para sua obra com a distância e a neutralidade do método histórico, que o afirma um ser humano do seu tempo. Ele se chama Laurent Mucchielli, disse isso no alvorecer do século XXI, em um artigo chamado *Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde*. Percebe, Sr. Gabriel? Para

Laurent o senhor continuará sem pegar um sol e a sociologia uma sombra onde possa ler seus *Essais et mélanges sociologiques* ou *La Logique Sociale*.

Porém, alerta que o terreno está em disputa, que o senhor está bem vivo, por mais silencioso que possa vir a se mostrar a mim. Reafirmo meu interesse em ouvi-lo.

Despeço-me atenciosamente,

Liza

## II

Brasil, 5 de Abril.

Prezado Gabriel,

Fico feliz em poder saber mais sobre você, e também por não ser avesso a esse pronome de tratamento: você. Fico à vontade para tratá-lo assim. Sim, Gabriel, é verdade que a racionalidade científica de Émile Durkheim venceu. Você assistiu o início do sucesso dela, com a obra *O Suicídio*, lançado em 1897, mas sei que não poderia imaginar a persistência do sucesso do pensamento de Durkheim e, mais, a sombra em que você foi lançado. É Max Weber quem diz, em *A ética protestante e espírito do capitalismo*, que a racionalidade moderna está fundada nas ideias de cálculo e eficácia, e a sociologia de Émile tem método, padrão de validação, mobiliza exemplos, raciocínio lógico e argumentação. Trata-se de uma ciência organizada. Além disso, Émile se ocupou em afirmar a sociologia como uma área específica do saber, o que não foi seu caso, e parece-me que isso facilitou seu esquecimento e pode criar dificuldades para que você saia das sombras. Dito de outra maneira: quem não quer que você saia das sombras afirma sem titubear seu vínculo exclusivo com a psicologia social.

Ao escrever sobre isso, lembrei-me do artigo *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*. Nele, o ensaísta Jorge Larrosa diz que pensar não é exclusivamente argumentar, calcular, raciocinar, como nos tem sido ensinado, mas é sobretudo dar sentido ao que somos e ao que nos acontece, e fazemos isso escolhendo as palavras com as quais nos colocamos para nós, para o outro e para o mundo. Vejo que estou, novamente, entrando no tema que foi assunto da minha primeira carta para você, o ensaio. Faço isso sem me dar conta. Acho que porque não tenho muito com quem conversar sobre ensaio na sociologia, e, se encontro uma brecha, falo dele. A brecha é você.

Para que entenda o que levou o pensamento de Durkheim a se afirmar sobre o seu, trago uma passagem de um texto sobre você, *Gabriel Tarde et la psychologie sociale*, escrito por Anne Marie Rocheblave-Spenlé e publicado no início dos anos 1970. Traduzo por minha conta um pequeno trecho:

Se o pensamento de Durkheim conseguiu se impor na França em relação ao de Tarde, isso em parte decorre do seu aparente rigor, de sua tendência monolítica, mais satisfatória para a mente do que as nuances, as hesitações e os interesses versáteis que testemunham a obra de Tarde.

[si la pensée de Durkheim a réussi à s'imposer en France aux dépens de celle de Tarde, cela provient en partie de son apparente rigueur, de sa tendance monolithique, plus satisfaisante pour l'esprit que les nuances, les hésitations et les intérêts polyvalents dont témoigne l'œuvre de Tarde]

Não posso deixar de pensar que a mente (*l'esprit*) à qual a autora se refere é a moderna. Pois bem, Gabriel, há muitas maneiras de explicar o que aconteceu com você e saiba que o mesmo aconteceu com o ensaio. Vocês não agradam à especialização e a sociologia científica, e vice-versa.

Caso tenha interesse, posso dizer mais dos possíveis motivos que o levaram à sombra e Émile ao estrelato, pois ando lendo sobre isso. Apesar da sombra, soube que você fez muita coisa, seu currículo é vasto: professor da Escola Livre de Ciências Políticas, foi eleito para o Collège de France, foi também professor do Colégio Livre de Ciências Sociais e na Escola Russa de Ciências Sociais de Paris (é isso mesmo?), Presidente da Sociedade de Sociologia, coeditor dos *Arquivos de Antropologia Criminal* e construiu uma carreira na magistratura na qual chegou à juiz de instrução. Agradou-me especialmente saber que escreveu poesia e ficção – para além dos livros sobre direito, psicologia social e sociologia. Que disposição! Você está voltando!

Um abraço.

Liza

### III

Brasil, 15 de abril.

Prezado Gabriel,

Alegra-me saber que o tema ensaio também lhe interessa. Transcrevo então esta passagem que li na página 36 do artigo *Operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida*:

O ensaio aparece com o eu, com o sujeito, com o sujeito moderno, mas não em sua força, em seu orgulho, mas em sua precariedade, em sua relatividade, em sua contingência. Daí a auto-ironia existencial, a relativização constante do eu, a rejeição permanente ao que poderíamos chamar, com Adorno, a coação da identidade. Poderíamos dizer que o ensaio participa de um dos princípios estruturantes do pensamento moderno: o sujeito como lugar e fundamento da verdade. Dissolvidas as garantias transcendentais, o sujeito não tem outro fundamento a não ser aquele que ele mesmo seja capaz de se dar. Por conseguinte, trata-se de um sujeito que, na modernidade, oscila entre sua precariedade e sua arrogância, o reconhecimento de sua insubstancialidade e sua vontade de fazer-se a si mesmo e de fazer o mundo.

Ao ler essa passagem, ouvi o autor, Jorge Larrosa, aconselhar-me: ensaia, menina! Larga o orgulho, a sociologia científica, avessa à precariedade, deixe que se vá este sujeito moderno ao qual está apegada, confie que haverá algo depois dele, caminhe e se concentre no seu caminhar e, quando não mais precisar confiar, porque andar se tornou gostoso e isso basta, você esquecerá de você e do que eu te disse.

Ao ouvi-lo pensei na sua sociologia precária e arrogante, Gabriel, e digo-a assim pois ela é uma intuição metodológica – cujos resultados não estão à altura do que ela lança –, como afirmou Maurizio Lazzarato no escrito *Gabriel Tarde: un vitalisme politique*. Pensei também na sociologia de Émile, e a mim parece que ela acalma o sujeito moderno ferido em seu orgulho e concilia-o com sua identidade. Faz isso ao dar acesso a um conhecer seguro porque demonstrável pela via do método, o qual, por sua vez, tornaria o mundo moderno passível de clareza e precisão. Nesses termos, o sujeito moderno tem reduzido seu grau de

exposição e suscetibilidade às forças que estão em jogo no mundo e, por conseguinte, suas incertezas quanto ao seu eu.

Este sujeito moderno forte, orgulhoso de si, pode considerar como fraqueza da sua sociologia as dificuldades em demonstrá-la (em aplicá-la à realidade e dizer da sociedade com ela), mas quero te dizer que não vejo nisso fraqueza e, sim, força: a de não fazer o mundo coincidir com o caminho que o sociólogo inventou para dizer dele. Em tese, a coincidência tornaria o mundo menos ameaçador para o eu, ela reforça a identidade. Em contrapartida, para um olhar que exercita e aposta no ensaio, esta falha demonstrativa diz da incompletude de uma perspectiva teórico-metodológica, e, por conseguinte, do seu apetite pela fabricação de mundos e outros tempos, e da necessidade de uma aliança com o outro para que isso aconteça. Dito de outra maneira, é na apropriação singular da sua perspectiva teórico-metodológica que este outro que dela se apropria desloca-se de si, e desloca a perspectiva, tal como formulada por você, a fim de dizer, com ela, o mundo em que vive.

Há algo de interessante nisso: *dizer o mundo com a sua teoria é inventá-la*. A tentativa de demonstrá-la é, necessariamente, inventiva. Neste ponto, concordo com algo que mencionei em carta anterior e que foi dito por Laurent Mucchielli: que você é alguém do seu tempo. A meu ver não é porque sua perspectiva teórico-metodológica não foi demonstrada como a de Émile que ela não pertence ao tempo em que foi forjada, este tempo teve a força de produzi-la e também de silenciá-la. Mas a força da sua perspectiva persiste e nos aproximamos dela ocupando-nos em nos inventarmos com ela, ao mesmo tempo em que a inventamos. Dito isso, quando me proponho a pensar a que tempo pertence sua perspectiva teórico-metodológica, cujo esforço demonstrativo é também inventivo, as perguntas que faço a mim mesma são: por que certos tempos não se dão à invenção (ou criação)? Ou, como somos absorvidos de tal maneira por uma ideia de realidade que nos tornamos incapazes de nos deslocar dela e de nós?

Arrisco dizer que, quanto menos conservadores do eu e mais acolhedores da precariedade e contingência formos e forem os tempos, mais seremos inventivos e, portanto, receptivos à sua sociologia. Mas, talvez, a fim de receptionar sua sociologia e nos aproximarmos da invenção, possamos ser outra coisa para além de um sujeito moderno frágil, e sua sociologia possa ser outra, para além de precária e arrogante. Digo isso pois busco a força onde antes havia fraqueza e, por isso, intuo também que esse sujeito moderno frágil pode ser ele mesmo anúncio de um sujeito outro, forte e afirmativo a sua maneira.

Por fim, Gabriel, quero pontuar que a discussão que mobiliza o pensamento e a escrita de Laurent Mucchielli sobre o tempo ao qual sua sociologia pertence me interessa nesses termos em que a tratei. No mais, não vejo sentido nesta discussão: ela esvazia um tempo e enaltece outro, e parece envolvida em uma atmosfera evolutiva.

Um abraço.

Liza

#### IV

Brasil, 22 de abril.

Prezado Gabriel,

Na última carta que enviei trouxe uma discussão a respeito de você ser ou não alguém do seu tempo ou de um tempo futuro e não imaginei que voltaria a ela mais uma vez, pois a tinha dado por encerrada. Entretanto, ao ler sua carta, tive certeza de que a sociologia que você elabora, em especial a preocupação que a orienta, é necessária aos dias de hoje: precisamos de uma sociologia para este tempo e a sua é uma urgência. Isso ficou claro para mim quando você diz, na página 73 do seu ensaio *Monadologia e sociologia*, acerca de algo que nos cega: “o preconceito de nos acreditarmos sempre superiores a tudo” e propõe um modo de conhecer que se desfaz das dualidades natureza/cultura e humano/não humano.

Este preconceito ao qual você se refere é antropocêntrico. Vi que Durkheim corrobora esta centralidade do ser humano no artigo *L'individualisme e les intellectuels*, pois, na página 12, ele afirma: “[...] não sobra nada que os homens possam amar e honrar em comum, senão o próprio homem.”. E, antes, na página 6, ele diz:

Esta pessoa humana, cuja definição é como a pedra de toque segundo a qual o bem deve ser distinguido do mal, é considerada sagrada, no sentido ritual da palavra, por assim dizer. Ela tem algo daquela majestade transcendente que as Igrejas de todos os tempos emprestam a seus Deuses; nós a concebemos como investida daquela propriedade misteriosa que faz o vazio em torno de coisas sagradas, que as retira dos contatos vulgares e da circulação comum.

[Cette personne humaine, dont la définition est comme la pierre de touche d'après laquelle le bien se doit distinguer du mal, est considérée comme sacrée, au sens rituel du mot pour ainsi dire. Elle a quelque chose de cette majesté transcendante que les Églises de tous les temps prêtent à leurs Dieux; on la conçoit comme investie de cette propriété mystérieuse qui fait le vide autour des choses saintes, qui les soustrait aux contacts vulgaires et les retire de la circulation commune.]

Gabriel, para ele, a glorificação do homem (leia-se: ser humano) era o único sistema de crenças que poderia garantir a unidade moral do país de vocês, a França, no século XIX. Mas é também Durkheim quem diz que sistemas de crenças mudam, entretanto, me parece que ainda nos alimentamos desta crença que esta sociologia de sucesso ajudou a fundar. Enfim, sei que você não desconhece este posicionamento de Durkheim, quanto a mim, li este artigo recentemente e quis compartilhá-lo com você.

Fico por aqui, cada vez mais curiosa a respeito da sua sociologia.

Att.

Liza

P.S. A propósito: a unidade está por todo lado com Durkheim – ela é a do indivíduo, da moral e do país, está na forma da coesão social etc. – A sanha da unidade, que se expressa na vontade de circunscrição de fronteiras, vem gerando guerras e produzindo um horror ao estranho, “um racismo contra tudo aquilo que não repõe um indêntico a si mesmo”, no dizer de Suely (Rolnik). Você se lança contra isso quando, na página 104 de *Monadologia e sociologia*, afirma que “A diversidade, e não a unidade, está no coração das coisas.”

## V

Brasil, 27 de abril.

Prezado Gabriel,

Sim, posso falar mais do tempo em que vivo, e te digo que, nele, já vivi melhor: quando o amor era assunto e exercício político e o ódio se apequenava. Hoje, já não é assim. Chego aos 40 anos desviando de ódios, eles caem do céu, fazem surpresa na esquina e invadem o sono.

Há quem diga que este momento era inevitável, que chegaria o dia em que aniquiladores de vidas e de modos de vida que diferem dos deles ficariam à vontade e protagonizariam a cena da política de Estado. Torço para que o vento dissipe estas certezas e elas não se disseminem, para que a resignação desses que afirmam o espriar do ódio inevitável não tenha plateia.

Dito isto, interrogo-me se seriam estes tempos, tempos de resignação. Vejo na resignação o pouco caso aos movimentos mínimos com os quais a vida é feita. A resignação é portadora de um fatalismo, e nisso reside sua brutalidade: ela é uma máquina que aplaina um terreno cheio de sutilezas, onde muito está acontecendo e pode acontecer, porém a resignação não quer se haver com isso. Há algo mais: ela se cria somente onde há conforto, e o desconforto que ela acusa não põe em risco o conforto que a faz viver.

Prefiro apostar que estes tempos não sejam de resignação, entretanto acho que, em certa medida, o são. Digo isto tendo em vista que os aniquiladores de vidas outras estão à vontade. Sei que o que disse é um pouco duro, e ao dizê-lo talvez esteja expandindo a dureza do tempo que vivo. Tive, agora, vontade de dar a você palavras doces, notícias melhores, e se o fizesse as daria também a mim, mas é de você que vem a boa notícia: um modo de conhecer atento para a vida que há nas coisas, dito de outra maneira, uma sociologia que não mata a vida que há nelas, que não as mata. Neste ponto, Gabriel, não é mais o ódio que cai do céu, mas a razão vital (poética) de Maria Zambrano, que escuta as coisas no seu estar sendo, que, como ela mesma diz, capta a “realidade movediça” de cada coisa, sua “radical heterogeneidade”: a vida em processo de diferenciação. Li esses dizeres de Maria na página 77 de um texto escrito por Maria João Neves que, se não me falha a memória, chama-se *Sendas do Encontro: María Zambrano, Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno e Xavier Zubiri*. Penso que poderia lhe ser útil, caso queira exercitar outras aproximações entre a razão

de Maria e a sua sociologia. A propósito: isso não teria a ver com conhecer por mudança de perspectiva, como você sugere em *Monadologia e Sociologia*?

Fico por aqui.

Um abraço,

Liza.

## VI

Brasil, 3 de maio.

Prezado Gabriel,

Antes mesmo de receber sua resposta, conto-lhe um pouco mais de Maria Zambrano, para quem mais vale uma “penumbra tocada de alegria” do que “andar errante, só, perdida, nos infernos da luz”, como ela mesma diz na página 11 de *Filosofia y poesia*.

Maria está às voltas com a separação entre filosofia e poesia, que remonta aos primórdios da filosofia ocidental, ao esforço de Platão. Para ela, ao se separar da poesia, o caminho da filosofia passou a ser claro e seguro: o filósofo persegue o ser por detrás das aparências, e ele é a unidade que ela oculta. O filósofo ocupa-se, então, da identidade, enquanto o poeta está às voltas com as aparências: precisamente, ele é alguém que vive nelas. E mais adiante, na página 19 da tradução brasileira, ela as afirma multiplicidade “desdenhada” e heterogeneidade “menosprezada” pela filosofia. Essa é a penumbra que ela reclama, Gabriel.

Isso me levou ao encontro de algo que li na página 73 de seu ensaio *Monadologia e sociologia*: “[...] nosso espírito sopra, de certo modo, apagando todas as luzes do mundo em benefício de sua solitária fagulha”. Levou-me também ao encontro de um dizer de Eduardo, o Viana Vargas, que está na página 24 de *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*, cujas palavras se compõem com as tuas:

Desde que saiu das sombras da caverna, a solitária fagulha do espírito erra, cega. E, se somos incapazes de perceber por toda a parte “almas outras que não a minha, mas no fundo semelhantes à minha”, é por conta desse preconceito antropocêntrico que nos faz crer sermos sempre superiores, bem como de dois preconceitos que lhe são correlatos, aquele que nos faz julgar os seres “tanto menos inteligentes quanto menos os conhecemos” e aquele que nos faz “imaginar homogêneo tudo o que ignoramos”.

Creio que você e Maria teriam uma conversa próspera e, sobre isso, digo-lhe que notei, ainda, que você está às voltas com a multiplicidade. E até onde vejo, a multiplicidade não é assunto da sociologia de Émile, que está ocupada com o estado normal (e com a anomia), com o funcionamento regular do organismo social e é mobilizadora de construções

teórico-metodológicas totalizantes, hierárquicas, unitárias e também duais. Fico pensando que, para as hierarquias e também para a unidade e para a totalidade, a multiplicidade é a visão do inferno.

Aguardo sua carta,

Liza

## VII

Brasil, 20 de maio.

Olá Gabriel,

Envio-lhe com esta carta o livro de Maria, como pediu.

Continuo conversando sobre este preconceito antropocêntrico que se espalha pelos modos como conhecemos. Li, na página 73 de seu *Monadologia e sociologia*, que este preconceito nos leva a “interpretar mecanicamente tudo o que está fora de nós”. Leva-nos a criar realidades exteriores, como pode ser a “natureza”, e a afirmar, como fez Immanuel Kant, que não conhecemos a coisa em si, pois seríamos um domínio ontológico privativo, como esclarece Eduardo (o Viana Vargas), naquele texto que venho mencionando.

A fim de melhor entender isto, segui a dica de Eduardo, de que Bruno Latour diz algo a esse respeito no artigo *Gabriel Tarde and the end of social*. Nesse artigo, Bruno, para quem você é o antecessor da Teoria do Ator Rede (*Actor Network Theory*) que ele formula, afirma ser uma ridícula solução dizer que coisas existem nelas mesmas e que não podemos conhecê-las. Acho que você vai gostar desta colocação assertiva de Bruno, que se parece com as suas. Ele, então, segue você, para quem as coisas (vieiras, micróbios, fechos de portas, rochas, e todas as coisas mais) têm crenças e desejos, assim como nós, humanos, os temos. Leio isso como uma rasteira no preconceito antropocêntrico. E, agora, a segunda, que percebo mais efetiva, presente na página 16:

Mas você não pode falar e dizer que as coisas de que você fala não são de alguma forma semelhantes a você: elas expressam através de você uma espécie de diferença que tem você, o orador, como um de seus proprietários. O que parece ser uma impossibilidade com a filosofia da identidade, não oferece nenhuma dificuldade com a filosofia da "alteração". A posse é outra forma de falar de tradução.

[But you cannot possibly speak and say that the things you speak about are not in some ways similar to you: they express through you a sort of difference that has you, the speaker, as one of their proprietors. What looks like an impossibility with the philosophy of identity, offers no difficulty with the philosophy of ‘alteration’. Possession is another way of talking about translation]

Vejo que aquilo que Bruno, nesta passagem, chama filosofia da alteração é, com você, diferença. Afinal, para você, como bem lembra Eduardo, existir é diferir, esta é a sua hipótese, diga-se filosófica, na qual está assentada a sua metafísica. Para Eduardo, você é o mais filósofo dos sociólogos e o mais sociólogo dos filósofos. E não há como falar em diferença e não lembrar da filosofia da diferença de Gilles Deleuze, que, como bem notou Eduardo, tem inspiração no seu pensamento: dois livros dele, o segundo em parceria com Félix Guattari, tem títulos inspirados em você, são *Diferença e repetição* e *Mil Platôs*; digo isso acerca de Deleuze porque é preciso fortalecer você que está nas sombras da sociologia disciplinar para que, com isso, também **sejam fortalecidos horizontes para um conhecer menos voluntarista e mais suscetível as coisas, em que conhecer passe por ser tocado por elas.**

Por fim, quero dizer duas coisas a você: estou sendo recorrente nesta ideia sobre o toque, sobre um modo de conhecer que se deixa tocar pelas coisas, que não teme o toque, quando o que está em questão é conhecer. Espero que isso não esteja te cansando, o faço porque, a cada movimento (ou recorrência), a mim parece que esta afirmação, inicialmente muito tímida, uma sugestão ou apenas uma presença sem jeito, vai ganhando força de realidade. Ao ler o que escrevo você também tem essa percepção? A outra coisa é sobre minha alegria ao escrever esta carta a você, e fico assim justo porque começo a visualizar, com um pouco mais de concretude, o que pode ser um modo de conhecer que não aniquila (ou ignora, o que seria o mesmo) a vida das coisas, que conhece com elas e, por isso, conhece deslocando-se. Este pesquisador se diferencia de si mesmo de modo mais radical, ou seja, para ele, diferenciar-se não é um problema, longe disso, participa do conhecer, é algo desejado.

Um abraço forte.

Liza

P.S. Faço aqui um comentário: quando Bruno diz, remontando ao seu modo de pensar, que temos semelhanças com as coisas e elas expressam através de nós uma espécie de diferença que há em nós, o orador, um de seus proprietários, vou ao encontro do modo de relação lateral que concerne à complexidade barroca, cujo funcionamento se dá por disjunção inclusiva. Em específico, uma passagem presente na página 17 do livro *Anti-Edipo* chamou minha atenção. Nela, Gilles (Deleuze) afirma a disjunção inclusiva um “sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando”. Parece-me que o ensaio opera algo desta disjunção, na medida em que o que está em jogo, nele, é o

deslocamento, por meio da experimentação do pensamento e da escrita. Um deslocamento, portanto, criador de diferença. Neste sentido, o ensaio é aliado do “ou inclusivo”, este que cria diferença e caracteriza este tipo de disjunção, e ele põe abaixo o “ou” da exclusão, das oposições e contradições, que as hierarquias prezam porque com elas estabelecem lugares e evitam contaminações.

## VIII

Brasil, 25 de maio.

Gabriel, poderia me falar sobre a semelhança que partilhamos com as coisas e sobre a possessão?

Te agradeço,

Até breve,

Liza

**IX**

Brasil, 16 de junho.

Gabriel, como você está? Aconteceu alguma coisa? Faz um mês que não recebo notícias suas. Você estava tão animado com nossa correspondência e, de repente, sumiu... Sem você ficarei solitária nestes tempos de escrita... Não gosto de ficar solitária e gosto de você.

Por favor, me responda, nem que seja para dar um *tchau*, um *au revoir*...

Liza

**X**

Brasil, 25 de junho.

Querido Gabriel.

Que bom que me escreveu. Lamento muito este problema, mas fico feliz que esteja se tratando e, sobretudo, em saber que há chance de reversão deste seu quadro de esquecimento que vem se agravando nos últimos tempos. Se não se importar, gostaria de enviar a você alguns remédios das medicinas tradicionais dos povos de meu país, feitos exclusivamente com ervas, e que costumam auxiliar neste quadro. Eles não têm efeitos colaterais e desconheço problemas relativos à interação com outros medicamentos.

Fico feliz em saber que gosta de ler o que escrevo. Quando, em carta anterior, pedi a você para me contar sobre a semelhança e a possessão, eu desconhecia seu problema de saúde e, agora que sei dele, conto-lhe eu sobre a possessão e a semelhança. Dê-me apenas alguns dias para que eu estude mais seus textos.

Cuide-se bem, você há de melhorar.

Com carinho,

Liza

## XI

Brasil, 10 de julho.

Como vai você, Gabriel?

Por aqui: notícias da possessão!

Também da semelhança.

Começo pela possessão (como não?).

Pelo que entendi, isso tem a ver com o fato de suas mônadas não serem fechadas (um microcosmo) como as de Leibniz, mas aspirarem a ser um meio universal: toda mônada é ávida, dotada de “apetite infinito”, como você diz na página 231 do ensaio “Os possíveis”, que participa da publicação *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. Ou, se quisermos, todo infinitesimal deseja o infinito. Foi assim que entendi, porque o verbo das mônadas é o Haver (*avoir*), que remonta à possessão, e não o Ser (*être*). Sobre isso, conto a você que Gilles Deleuze diz nas páginas 182 e 183 de *A dobra: Leibniz e o barroco*, que o haver não remete àquele que tem a *posse* de algo, ao proprietário, mas ele põe em jogo “relações moventes e perpetuamente remanejadas das mônadas entre si, como uma célula tem outras células ou como um átomo outros átomos”. Ele põe em jogo a vida ela mesma: diferenciando-se.

Bem, Bruno fala do proprietário e Gilles se desfaz dele. De todo modo, e cada um a seu modo, diz da sua possessão. Esta conversa sobre “apetite infinito” me deu vontade de vida, de pôr abaixo, com você, o preconceito antropocêntrico que orienta o conhecer, e vi em *Monadologia e sociologia* que ele nos impede de crer nas mônadas.

A propósito disso, a semelhança sobre a qual Bruno fala nesta frase que trago de carta anterior: “Mas você não pode falar e dizer que as coisas de que você fala não são de alguma forma semelhantes a você” (e você, Gabriel, na página 64 de *Monadologia e sociologia* disse “reconhecer que se ignora o que é o ser em si de uma pedra, de um vegetal, e ao mesmo tempo obstinar-se em dizer o que ele é, é logicamente insustentável”) é dada pelas mônadas. Com elas, o antropocentrismo cede ao psicomorfismo. Outro pesquisador dedicado ao estudo da sua sociologia, Ádamo Bouças Escossia da Veiga, formula, na página 72 do artigo *Diferença e imanência: Gabriel Tarde e Michel Foucault*, uma definição de psicomorfismo:

[...] é uma espécie de antropomorfismo, cujo mérito é de tornar afirmável a compreensão do homem em relação ao mundo a partir da percepção da sua experiência enquanto pertencente a ele, prolongamento de um movimento mais amplo da realidade, que nele se expressa. Como coloca Pierre Montebello sobre Tarde: o homem não aparece mais como superior às coisas, mas se torna tão somente um caso particular da lei que governa todas as coisas. E *este em si* que reúne homem e mundo é justamente a diferença e a singularidade, e não uma identidade ou essência.

Dito isto, Gabriel, volto ao que disse em outros momentos, agora com o terreno mais assentado: para além de os dualismos humano–não humano e natureza–cultura (ou natureza–sociedade) servirem ao antropocentrismo, outros como indivíduo–sociedade não fazem sentido na sua compreensão de mundo. Não é de estranhar que o que você entende por social está a léguas da realidade *sui generis* de Durkheim. Sobre isso, li o seguinte na página 88 de *Monadologia e sociologia*:

[...] o agregado social dos homens comporta uma proporção singularmente pequena de relações *intrassociais*, essencialmente conservadoras, entre seus membros, e os impede de manter entre si as relações de sociedade *omnilateralis*, que a forma globulosa de uma célula ou de um organismo supõe.

O social é, para você, toda e qualquer modalidade de *associação*; como diz Eduardo (o Viana Vargas), é sempre relação. Nas suas palavras, nas páginas 112 e 113 de *Monadologia e sociologia*: “a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um”, passa alhures da identidade: é diferenciação.

Conte-me de você,

Um abraço forte,

Liza

**XII**

Brasil, 22 de julho.

Querido Gabriel,

Foi você quem disse essas coisas. Não se preocupe se não se lembra de muitas delas, você pode criar outros dizeres, outros modos de fazer ciência e outros mundos para vivermos, quem sabe mais interessantes do que o que fez. E, sabe de uma coisa? Você é um ensaísta, e é preciso esquecer para ensaiar.

Sobre isso, digo-lhe algo: esses dias dei com um escrito do poeta Mário Quintana cujo nome é *Ler e esquecer*. Ele começa assim: “Montaigne queixava-se a toda hora (queixava-se ou gabava-se) da sua falta de memória. Quanto a mim, acho isso uma ótima vantagem, por motivos óbvios [...]. E continuarei sempre a ler, com a alegria de um descobrimento, o velho Machado, Tchekov, Dostoiévski e outros rapazes eternamente jovens.”

Fiquei imaginando você se lendo... poder se encantar com seus escritos como quem os lê pela primeira vez.

Um abraço e siga se cuidado. Os remédios devem estar chegando aí.

Liza

**XIII**

Brasil, 30 de julho.

Não esperava um retorno tão rápido teu. Que bom que os remédios chegaram. Você não quer tomá-los? Quer esquecer de vez o que escreveu? Ora, Gabriel.

**XIV**

Brasil, 10 de agosto.

Entendo que não esteja entendendo nada do que você mesmo disse e espero confortá-lo com o que vou dizer: por vezes, e não são poucas, também não o entendo. Entretanto, isso não se torna um problema se lançamos mão de alguma persistência e lhe digo que vale à pena ser persistente. Não faria isso há alguns dias, mas hoje, para minha surpresa, o faço. Talvez meu exemplo não sirva a você ou ele venha a ser um estímulo para que continuemos a conversa. Torço por esta última possibilidade.

Um abraço,

Liza

## XV

Brasil, 20 de agosto.

Oba, Gabriel!

Vamos sim falar de mônadas: a base da sua epistemologia (“do seu ponto de vista sociológico universal”) e as responsáveis pela fragilização do antropocentrismo e, por conseguinte, de suas expressões dualistas. Em outros termos, e como já mencionei, as mônadas são isso que partilhamos com todas as outras coisas: esta semelhança que temos com elas.

Começo lançando mão do que diz Bruno (Latour) na página 7 do artigo *Gabriel Tarde and the end of the social*.

Estamos tão habituados nas ciências sociais a falar de níveis de complexidades, de ordem superior, de propriedades emergentes, de macroestrutura, de cultura, de sociedades, de classes, de estados nacionais, que não importa quantas vezes ouvimos o argumento, imediatamente o esquecemos e começamos a classificar as interações locais desde as menores até as maiores, como se não pudéssemos pensar sem enfiar as bonecas russas uma bem dentro da outra. Tarde é heterárquico por completo. O grande, o todo, o grandioso, não é superior às mônadas, é apenas uma versão mais simples, mais padronizada, de um dos objetivos da mônada que conseguiu fazer parte de sua visão compartilhada pelos outros. “Essas belas coordenações devem ter sido concebidas antes de serem executadas; devem ter começado a existir apenas como algumas idéias escondidas em algumas células cerebrais antes de cobrir um imenso território”, escreve em *Les Lois Sociales*.

Este é um longo trecho, por isso desta vez decidi não acrescentar o original. Fui especialmente cuidadosa com a tradução, mas, de todo modo, você pode ir ao texto original, estou enviando-o a você. Seguindo: quando Bruno fala do grande e em seguida da mônada, penso que o agente humano individual pertenceria a esta escala quando visto sob uma perspectiva monadológica. Nesses termos, e ouvindo o que disse Bruno, ele seria apenas “uma versão mais simples, mais padronizada, de um dos objetivos da mônada”. Isso me levou a querer saber qual seria o agente da sua sociologia. Fui então ler a respeito e, pimba: mônadas! Elas são chamadas por você, na página 90 de *Monadologia e sociologia*, de “trabalhadores obscuros”, também “pessoas pequenas”, e isso foi a mim mostrado por Bruno, na página 4 do artigo que venho mencionando, onde ele diz que, com você, “um cérebro, uma

mente, uma alma, um corpo é cada um composto por uma miríade de ‘pessoas pequenas’, ou agências...”; elas estão em tudo e por toda parte.

Este deslocamento do olhar do sociólogo para as mônadas, sua eleição, que compõe tudo e todos como agentes de sua sociologia, é um modo de destituir este ponto de vista antropocêntrico. Ainda sobre isso, você diz:

Na verdade, é lícito perguntarmo-nos, comparando as invenções celulares, as indústrias celulares, as artes celulares, tais como um dia de primavera as expõe, nossas artes, nossas indústrias, nossas pequenas descobertas humanas mostradas em nossas exposições periódicas, se é realmente certo que nossa inteligência e nossa vontade próprias, grandes eus dispendo de vastos recursos de um gigantesco estado cerebral, levam a melhor sobre as dos pequenos eus confinados na minúscula cidade de uma célula animal ou mesmo vegetal.

E, em seguida, na mesma página 73, você acrescenta que esta é uma comparação que não penderia a nosso favor.

Fico por aqui, continuo em seguida a me aproximar desta destituição do antropocentrismo.

Um abraço,

Liza

**XVI**

Brasil, 30 de agosto.

Olá Gabriel,

Está me acompanhando?

Noto que, em sua epistemologia, a destituição de um modo de conhecer que privilegia o ponto de vista humano sobre todas as coisas passa também pelo abandono da identidade, cujo correspondente filosófico é o ser, para afirmar a diferença e a ação da diferença, a diferenciação, o motor da sua metafísica social. Falo mais sobre isso a seguir. Antes, retomo mais uma vez as mônadas.

Suas mônadas, como você mesmo diz, são “filhas” das de Leibniz, e, nessa condição, são composições elementares “de que os compostos são feitos. Elas são, portanto, diferenciadas (dotadas de qualidades que as singularizam umas em relação às outras) e diferenciantes (animadas por uma potência imanente de mudança contínua ou de diferenciação).” Trago esta passagem do texto *Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal*, escrito por aquele moço que gosta muito de você, o Eduardo (Viana Vargas). Ele continua este trecho, que está na página 173, dizendo que as mônadas concernem ao “infinitesimal”, e elas são mesmo composições infinitesimais, porque dizem respeito “às nuances, ao infinitamente pequeno, ao infinitesimal que constitui toda a diferença”.

Mas suas mônadas não são idênticas às de Leibniz; sua monadologia é renovada, como você afirma no ensaio *Monadologia e sociologia*. Esta renovação se deve à descoberta de Newton da atração, uma ação à distância dos elementos materiais uns sobre os outros, o que convida à revisão da impenetrabilidade. Nestes termos, um átomo deixa de ser um átomo e se torna (agora digo com você, na página 79) “um meio universal ou que aspira a sê-lo, um universo para si, não apenas um microcosmo, como queria Leibniz, mas o cosmo inteiro conquistado e absorvido por um único ser”.

Agora faz mais sentido para mim quando você diz ser a mônada matéria-espírito movida a desejo e crenças, e o fato de ela estar, sempre, em ação: quem quer o cosmo inteiro não para, produz, de modo constante, diferenciação. Um segredo: sinto-me bastante vulnerável se penso que sou fruto da conquista de mônadas.

Um abraço,

Liza

## XVII

Brasil, 15 de setembro.

Oi, Gabriel! Fico feliz que esteja me acompanhando e achando suas ideias mais que palatáveis, atraentes! E que esteja aberto para ouvir as incursões que faço no ensaio. Hoje, farei isso.

Este movimento sem fim das mônadas, dado por seu apetite ilimitado (sua vontade de possessão, irrestrita), leva-me a pensar na prática do ensaio, pois ele põe em jogo um escrever e pensar sem regras preestabelecidas e, portanto, sem controle.

Tendo em vista o antropocentrismo, penso na perda do controle pelo ser humano como a perda desses pilares duais, por meio dos quais o ser humano moderno conhece. Um destes dualismos é matéria/espírito, que as mônadas destituem na medida em que elas são matéria e espírito, e penso que esta destituição guarda afinidade com o ensaio: o ensaio é uma linguagem da experiência e, nesta condição, não desconfia dos sentidos, se faz com o sensível, conhece em aliança com o que nos toca e o que passa conosco, com diz Jorge Larrosa no artigo *Operação ensaio*. E, porque aliado dos sentidos, não rejeita a impermanência e a instabilidade, se faz também com elas. Com o ensaio e com você, Gabriel, o espírito é profanado pela matéria, “o ser é o haver” (*L'être, c'est l'avoir*) como você diz na página 124 de *Monadologia e sociologia*, não há essência e eternidade, mas diferenciação. E a razão de Platão, que forja a dualidade matéria (sensível)/espírito (inteligível), que lide com isso.

Há mais da sua monadologia que me lança na direção do ensaio e diz respeito também a uma perda de controle. Ver-me e a tudo o que há e pode vir a ser provocando-se e diferindo levou-me ao encontro do ser exposto, como outrora disse Jorge Larrosa no artigo *A operação Ensaio* acerca do ensaísta: este sujeito que faz uma experiência ou padece dela. O sujeito da experiência é tocado pelo mundo e pelas coisas do mundo e, por isso, se modifica; nos seus termos, Gabriel, digo que *ele se diferencia, varia*: não se trata de um sujeito que se considera a medida de todas as coisas e lhe dirige seu olhar vertical, hierárquico, a fim de evitar ser tocado, de evitar que algo lhe aconteça porque percebe nisso ameaças ao seu eu; este é o sujeito moderno, cujo conhecer passa por reconhecer, classificar e julgar, por permanecer como está. O sujeito da experiência é o que arrisca a si mesmo ao conhecer, ele pratica “um constante ir e vir entre o caos e a complexidade”, pois para ele o caos não é o negativo da ordem e o desmanchamento de um modo *de se produzir*, é sempre ao mesmo tempo e

indissociavelmente a composição de outro, como diz Suely (Rolnik) a propósito do sujeito contemporâneo, na página 55 do artigo Subjetividade e História.

Um beijo.

Liza

## XVIII

Brasil, 30 de setembro.

Querido Gabriel,

Também gosto de *Monadologia e sociologia* e dos outros ensaios que você mencionou na sua carta, e estou de acordo com você que a sociologia tem a ganhar com eles. Entretanto, espantei-me quando você disse que eu escrevo para a pessoa errada, e me propus irmos em busca do verdadeiro autor destes escritos e repararmos este equívoco aural. Quanto a isso, bem, o que por ora te digo é que em algum momento da sua vida ele já foi você e vice-versa, ou seja, vocês não eram pessoas diferentes. Lembro ainda a você que neste ensaio alguém escreveu que todos os seres se devoram. Está lá, na página 76. Neste sentido, trago, também, algo mais que li na página 104: “Em toda parte uma exuberante riqueza de variações e de modulações inusitadas emana destes temas permanentes que chamamos espécies vivas.”

Sigo com nossa conversa. Esses dias, folheando o livro *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, escrito por Eduardo (o Viveiros de Castro), deti-me em um capítulo chamado “Uma Antissociologia das Multiplicidades”, sobre a multiplicidade tal como pensada por Gilles (Deleuze). E ela me parece avessa ao preconceito antropocêntrico: a multiplicidade é uma maneira de pensar que não reforça o ponto de vista humano *sobre* as coisas. Em outros termos, reduz sua onipresença porque multiplica pontos de vista. Sobre isso, Eduardo coloca que Gilles, em diálogo com Leibniz, afirma que seres e coisas são pontos de vista, e li no texto de Eduardo, na página 86, que Nietzsche, ao afirmar seu perspectivismo, observava que “o ponto de vista da saúde sobre a doença difere do ponto de vista da doença sobre a saúde”. Este é um exemplo da igualdade irreduzível na qual se assenta um modo de pensar comprometido com a multiplicidade.

A leitura desse texto me estimulou a afirmar que a multiplicidade é uma maneira de desfazer o antropocentrismo. Mas Eduardo não fala do antropocentrismo, ele fala da multiplicação de modos de pensar; está movido, neste texto, em criar outro quadro de pensamento para a antropologia, e isso passa por escapar aos dualismos sociológicos, nos quais as ciências sociais se encerraram, como são os de indivíduo/sociedade e natureza/cultura. Eduardo privilegia esses dois e apenas cita, rapidamente, os dualismos (de modo geral) como um possível problema no caminho da multiplicidade.

Quanto a mim, venho sugerindo que os dualismos são produções antropocêntricas e vejo que esta é uma afirmação mais ampla do que posso, por hora, sustentar. Mas quero lhe dizer que, como sugestão, ela permanece, e que nasceu quando lia, em *Monadologia e sociologia*, sobre o ponto de vista sociológico universal e vi que, para além dele se desfazer de dualismos, este desfazimento está relacionado à afirmação da diferença. Na leitura do artigo de Eduardo, notei que as mônadas são muito parecidas com o que Gilles (o Deleuze) chama rizoma, e o rizoma é uma multiplicidade. Ele é a imagem que Gilles escolhe para ela, o que me leva a crer que as formulações que lançam mão da monadologia sejam potencialmente multiplicadoras de pontos de vista e, portanto, fragilizadoras do ponto de vista humano, quando ele se quer antropocentrado.

Pois bem, Gabriel, a crítica de Eduardo ao par natureza/cultura, esse do qual *Monadologia e sociologia* se desfaz ao afirmar que tudo são pessoas dentro de pessoas, passa por desfazer a separação entre humano e não humano (animado e inanimado, pessoa e coisa). Esta separação nos concede o privilégio (ou a condenação) de falar *sobre* o inanimado e a coisa como se fossem destituídas de vida inteligente, como se fossem exclusivamente matéria. Em perspectiva monadológica, afirmar a separação humano/não humano é ignorar que somos todos forças vitais movidas por crença e desejo. Dizer *sobre* é o avesso da possibilidade de multiplicação de modos de pensar, é como você disse a seu modo no mesmo ensaio: a operação de tornar homogêneo o que é diferente.

Quanto à crítica de Eduardo ao dualismo indivíduo/sociedade, ela é fruto daquela ao dualismo parte/todo. Também ele é cego quando o que está em questão é a multiplicidade. Vamos lá: está dito em *Monadologia e sociologia* que toda coisa é uma sociedade e todo fenômeno é um fato social, você parece dizer que podemos conhecer por meio de todo fenômeno e que a sociedade está aquém e além da dualidade indivíduo/sociedade: conhecer uma coisa é conhecer uma sociedade singular, dentre as inúmeras e ilimitadas possibilidades de associar-se. Ademais, a sociedade como o todo que já é e que tem como parte o indivíduo deixa de existir justamente porque cada coisa é uma sociedade, e ela um composto de mônadas, portanto multiplicidade. Nesses termos, me parece que você multiplica também modos de conhecer.

Fico por aqui,

Liza

**XIX**

Brasil, 5 de outubro.

Gabriel, querido.

Uma carta curta para dizer ainda deste tema da multiplicidade. Quero dizer a você que ela é devir: “[...] o modo de existência da diferença intensiva pura, essa irreduzível desigualdade que forma a condição do mundo.” Vale dizer que Eduardo (Viveiros de Castro) produz esta definição, que está na página 82 do texto a que me referi na última carta, em absoluta sintonia com Gilles (Deleuze). Com ambos, o *devir* é disjunção inclusiva (ou síntese separativa), e, neste ponto, lembremos das pessoas dentro de pessoas, Gabriel, das mônadas. O *devir* opera a divisão de tudo em si mesmo, ele é o “ou” inclusivo: multiplicador e diferenciador, não é opositor. Nesses termos, não há essência, há diferença: o que aparenta é. Espírito e matéria juntos. Como está lá, em *Monadologia e sociologia*. Estamos em contato com o desejo, e ele é pura positividade produtiva, não é o desejo da psicanálise, marcado pelo signo da falta, mas este que move as mônadas desejanças, ávidas por possuir, até o infinitesimal. Em sintonia com o *devir*, a multiplicidade é um modo de pensar multiplicador de modos de pensar. O autor de *Monadologia e sociologia* diz: “a verdade é que a diferença vai diferindo, que a mudança vai mudando, e que, ao darem-se assim como metas a si mesmas, a mudança e a diferença atestam seu caráter necessário e absoluto”. A multiplicidade, portanto, se relaciona divergindo e criando distância, e, desse modo, assegura a diferença: a criação do que existia apenas como virtualidade.

Para que haja relação, nesses termos, foi preciso fazer o que o autor de *Monadologia e sociologia* fez: se desfazer do preconceito antropocêntrico de que jamais conheceremos as coisas ou que elas são alguma coisa que diz respeito, exclusivamente, às próprias coisas e afirmar um outro modo de pensar, o ponto de vista sociológico universal: a monadologia. Partilho com você um dizer outro que me chamou atenção, presente na página 100 deste ensaio: “A inteligência levada ao extremo acabará por ser apenas um manual prático de imaginação.”; ainda bem.

Vou em busca do autor de *Monadologia e sociologia* (antes Tarde do que nunca).

Liza

## CARTA AOS LEITORES

Brasil, 20 de outubro.

Caros leitores,

Aqui estamos após um longo caminho. O sol entra pela janela do apartamento, nesta manhã quente em que escrevo para vocês. Chegou o momento de cada um seguir o seu rumo. E porque reconheço a dificuldade em me despedir, imagino que um dia nos encontraremos novamente – quem sabe?

Agora, perto do momento de ir embora, quero lhes contar algo: enquanto escrevia esta pesquisa, vocês foram um outro que eu não sabia ao certo quem era: um estranho. Um estranho que, por vezes, emergia como o *talvez* que me levou a hesitar inúmeras vezes e como um *ladrão* que roubou de mim a sociologia que vinha fazendo e outras coisas mais. Senti raiva. Fiquei com as incertezas, essas falhas no conhecido que deixam ver que há muito a conhecer. Por isso, também ameí esse estranho, esse outro que são vocês, com quem olhei para fora da compressão disciplinar, saí dos limites seguros para o caminhar, deixei de ver e dizer o esperado, criei distância das expectativas e parei de ocupar-me em corresponder a elas. Juntos perturbamos um pouco o conforto da sociologia ao visitar algumas de suas sombras, notadamente o ensaio e Gabriel Tarde.

Mas é possível que vocês nunca tenham sido isto em que os transformei quando me distraía do meu propósito e insistia em salvaguardar a sociologia. Tampouco estivessem engajados em me levar à hesitação quando eu avistava o desconhecido ou estava desejosa de retornar ao conhecido. Mas sem dúvida – e gosto de imaginá-los simplesmente assim –, vocês são aqueles com quem estive ao longo destas 200 páginas, em inúmeras variações. Nelas, não foram poucas as vezes em que achei que não conseguiria dizer-lhes o que importa ser dito, empenhei-me em encontrar palavras para fazê-lo, afrouxei as exigências, tateei o como do dizer, este que desconfia da separação entre conteúdo e forma.

Dito isso, chego aqui com apenas duas certezas, e não ficaria triste se chegasse sem nenhuma.

Compartilho-as.

A primeira, diz respeito a esquecer (in)capacidades, deixar de ser, deixar-se: correr risco. Experimentar. Transpor fronteiras. Expor-se a outras perspectivas. Encantar-se. Sem isso, tudo o que pode ser dito é o que já foi dito: o acontecido. A História. O real. É barulho.

Importa não os expandir: afirmar a palavra desviante do que se passa, disto que está dado; a palavra que nasce do que nos acontece e, portanto, cria. E para que ela chegue neste ponto, de fazer tremer o sólido chão do conhecido, é imprescindível a atenção ao muito pequeno: o cuidado com o que está nascendo, com a experiência inaudita, ainda balbuciante e que não se tornou palavra. Começar algo é tarefa exigente, que demanda concentração de força, persistência e confiança.

A segunda diz respeito a um pesquisador que não constranja a vida em seu movimento de expansão (diferenciação) e em sua singularidade; que não esteja ocupado em controlar a vida, mas comprometido em afirmar as múltiplas maneiras de ser pesquisador e pesquisar na sociologia. Isso envolve tornar a pesquisa aliada da vida, ao invés de tornar a vida servil a modos estabelecidos de pesquisar, tentando fazê-la caber no que há, pondo-a à serviço da sociologia disciplinar, empobrecendo-a na repetição do mesmo. Neste caso, o que está em jogo é a relação entre pesquisa e vida e a valorização da pesquisa, tendo como parâmetro a vida e não a ordem disciplinar.

Estas duas certezas nada garantem ao pesquisador, mas não são garantias o que o pesquisador que as leva consigo quer: ele se desfaz delas a fim de ampliar o caminho do pesquisar e afirmá-lo singular. Sua aliança é com o risco e com a coragem. A coragem, inclusive, para não sofrer e se divertir; e aquela necessária para afirmar o incerto, o precário, o inacabado e a multiplicidade. A propósito, esses dias me perguntaram o que leva alguém a escrever 200 páginas. Digo a vocês: não sucumbir ao que está garantido, lutar contra os assombros identitários e as hierarquias, experimentar o desconhecido. Em outros termos: mudar.

Liza

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2012. pp. 15-45.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. O que é o contemporâneo? In: **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009a. pp. 55-73.

\_\_\_\_\_. O Amigo. In: **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009b. pp. 75-92.

\_\_\_\_\_. ¿Que es el miedo? **Una voce**, 13 de julio de 2020. Disponível em: <https://ficcionalarazon.org/2020/07/13/giorgio-agamben-que-es-el-miedo/> Acesso em: 17 dez. 2021.

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-235, 2000.

AQUINO, Julio Groppa. A escrita como modo de vida: conexões e desdobramentos educacionais. **Revista Educação & Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 641-656, set./dez. 2011.

ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ARTIÈRES, Philippe. A polícia da escritura: práticas do panóptico gráfico. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José. (Orgs.). **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. pp. 37-49.

AUERBACH, Erich. O escritor Montaigne. In: SCREECH, M. A. (Org.). **Os ensaios**: uma seleção. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 9-30.

AVELINO, Nildo. Feudalismo Acadêmico. In: GODOY, Ana; FIGUEIREDO, Glaucia; AVELINO, Nildo. (Orgs.). **Pedagogia, Sujeitos e Resistências**: verdades do poder e poderes da verdade. Curitiba: Appris, 2013. pp. 13-33.

BAPTISTA, Josely Vianna. A síndrome neobarroca. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 9 de agosto de 1998, Caderno Mais. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs09089815.htm> Acesso em: 23 dez. 2021.

BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. 1. 3. ed. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987a. pp. 197-221.

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. 1. 3. ed. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987b. pp. 114-119.

\_\_\_\_\_. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987c. pp. 165-196.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito da história. In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987d. pp. 222-232.

\_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). São Paulo: Ed. 34, 2011. pp. 49-73.

\_\_\_\_\_. **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo**. Obras escolhidas. Vol. III. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. **Reflexões**: a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Summus, 1984.

BERGSON, Henri. O pensamento e o movimento. In: **Bergson** – cartas, conferências e outros escritos. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 105-159. (Col. Os Pensadores, XXXVIII)

\_\_\_\_\_. Introdução à metafísica. In: Victor Civita (Ed.). **Os Pensadores XXXVIII**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. pp. 17 - 47.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação**: sobre as economias da grandeza. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2020.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma Teoria da Prática**: procedido de três estudos de Etnologia Cabila. Oeiras/Portugal: Celta, 2002.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis: Vozes, 1990.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. **Um convite à sociologia reflexiva**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

\_\_\_\_\_. O campo científico. In: ORTIZ, Renato. (Org). **Pierre Bourdieu**: sociologia. São Paulo: Ática, 1983. pp. 122-155.

\_\_\_\_\_. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Meditações Pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CAVALCANTI, Guido. Ballata XI. In: FAUSTINO, Mário. **Poesia Completa**. São Paulo: Editora Max Limonad, 1985. pp. 223 – 225.

CHIAMPI, Irlemar. **Barroco e modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

CONSOLIM, Maria Cristina. **Crítica da razão acadêmica: campo das ciências sociais ‘livres’ e psicologia social francesa no fim do século.** 2007. 269f. Tese (doutorado em sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-18032008-150141/publico/TESE\\_MARCIA\\_CRISTINA\\_CONSOLIM.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-18032008-150141/publico/TESE_MARCIA_CRISTINA_CONSOLIM.pdf). Acesso em: 23 nov. 2021.

CORRÊA, Carolina Salomão; JOBIM E SOUZA, Solange. Walter Benjamin e o problema do texto na escrita acadêmica. **Mnemosine**. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 2-25, 2016.

COULON, Alain. **Etnometodologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

CUPANI, Alberto. A objetividade científica como problema filosófico. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 6, número especial, p. 18-29, jun. 1989.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Conversações** (1972-1990). São Paulo: Ed. 34, 1992a.

\_\_\_\_\_. O ato de criação. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 27 de junho de 1999. Disponível em: <https://www.escolanomade.org/2016/02/21/deleuze-o-ato-de-criacao/> Acesso em: 13 nov. 2021.

\_\_\_\_\_. **Deux Régimes des Fous**. Textes et entretiens 1975-1995. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

\_\_\_\_\_. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sobre o teatro: um manifesto de menos – O esgotado**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 56-76.

\_\_\_\_\_. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: papyrus, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992b.

\_\_\_\_\_. **O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DENNES, William Ray. **The Method and Presuppositions of Group Psychology**. California: University of California Publications in Philosophy, 1924.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **O suicídio: estudo de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Educação e Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. L'individualisme e les intellectuels. **Collection: "Les classiques des sciences sociales"** (Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi). Chicoutimi, 2010.

ELIAS, N. **O processo civilizador: formação do Estado e Civilização**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FEYERABEND, Paul Karl. Consolando o Especialista. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (Orgs.). **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento: quarto volume das atas do Colóquio Internacional sobre Filosofia da Ciência, realizado em Londres em 1965**. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1979. pp. 244-284.

\_\_\_\_\_. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FIGUEIRA, Felipe Luiz Gomes. **Nietzsche e o eruditismo: introdução a uma nova concepção de formação**. 2015. 238f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, Campus Marília, São Paulo, 2015. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/Educacao/Dissertacoes/Nietzsche\\_e\\_o\\_eruditismo.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/Educacao/Dissertacoes/Nietzsche_e_o_eruditismo.pdf) Acesso em: 24 dez. 21.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições do Graal, 1977.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. pp. 203-222.

\_\_\_\_\_. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. pp. 264-287.

\_\_\_\_\_. O cuidado com a verdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. pp. 240-251.

\_\_\_\_\_. Polêmica, política e problematizações. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. pp. 264-287.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e verdade**. Resumo dos cursos do Collège de France. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. pp. 107-116.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

- \_\_\_\_\_. Eu sou um pirotécnico. In: POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault, entrevistas**. São Paulo: Graal, 2006b. pp. 67-100
- \_\_\_\_\_. **O que é um autor**. Belo Horizonte: Editora Vega, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Aulas sobre a vontade de saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos**. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2009.
- \_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- \_\_\_\_\_. **O Governo de Si e dos Outros**. Curso no Collège de France, 1982-1983. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Editora Trarepa, 2001. (Cadernos da PUC-Rio)
- \_\_\_\_\_. O Sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. pp. 231 – 249.
- FREIRE, Alyson Thiago Fernandes. Afinidades eletivas: Foucault, a sociologia e os sociólogos. **Contemporânea**, Revista de sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 8, n. 1, p. 265-288, jan. – jun. 2018.
- FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- GONZÁLEZ, William V. Deleuze/ Guattari: Caos Filosófico y Control por el lenguaje. **Revista Praxis Filosófica**, Cali, n. 15, p. 37-61, dez., 2002.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009.
- HARDING, Sandra. **Feminism and Methodology**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- HOOKS, bell. Ensino 8: conversa. In: **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática**. São Paulo: Elefante Editora, 2020. pp. 80-88.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

INGOLD, Tim. **Lines: a brief history**. London: Routledge, 2007.

KANT, Immanuel. Resposta à questão: o que é esclarecimento. In: MARÇAL, Jairo (Org.) **Antologia de textos filosóficos**. Curitiba: SEED, 2009. pp. 406-415.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Vol I. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Vol II. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

\_\_\_\_\_. **A vida é selvagem**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020. Ebook. (Col. Cadernos Selvagem)

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, v. 19, p. 20-28, jan./abr., 2002.

\_\_\_\_\_. O ensaio e a escrita acadêmica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 101-115, jul./dez. 2003.

\_\_\_\_\_. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 27-43, jan./jun. 2004.

\_\_\_\_\_. Experiencia y alteridad en educación. In: SKLIAR, Carlos; LARROSA, Jorge (Orgs.). **Experiencia e alteridad en educacion**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2009. pp. 13-44.

LATOURE, Bruno. Gabriel Tarde and the end of the social. In: Patrick Joyce (Ed.) **The Social in Question**. New Bearings in History and the Social Sciences, Routledge, London, 2002. pp.117-132

LATOURE, Bruno; BOULLIER, Dominique; VENTURINI, Tommaso; JENSEN, Pablo. GRAUWIN, Sébastian. O todo é sempre menor que as partes: um teste digital acerca das mônadas de Gabriel Tarde. **Revista Parágrafo: Dossiê Comunicação Tecnologia e Sociedade II**, vol. 2, n. 3., jul/dez, 2015.

LAZZARATO, Maurizio. Postface. Gabriel Tarde: un vitalisme politique. In: TARDE, Gabriel. **Monadologie et sociologie**. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1999. pp. 103-150.

LIMA, José Lezama. **Paradiso**. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MARTINS, Marcus Vínicius Silva. **O Pensamento de Heráclito: uma aproximação com o pensamento de parmênides**. 2007. 105f. Dissertação (mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em:

[https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2746/1/2007\\_MarcusViniciusSilvaMartins.PDF](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2746/1/2007_MarcusViniciusSilvaMartins.PDF)

Acesso em: 13 nov. 2021.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Olgária. Tempo sem experiência. **TV Cultura**, 8 de junho de 2009. Disponível em: <https://portalcioranbr.wordpress.com/2018/12/18/tempo-sem-experiencia-olgaria/>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MILET, Jean. Gabriel Tarde (1843-1904). In: TARDE, Gabriel. **Écrits de psychologie sociale**. Toulouse: Privat, 1973. n.p.

MILLS, Charles Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Sel. e intr. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios: uma seleção**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MUCCHIELLI, Laurent. Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde. **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, n. 3, p. 161-185, 2000.

NEVES, Maria João. Sendas de Encontro: Maria Zambrano, Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno e Xavier Zubiri. **Revista Aurora**, Papeles del “Seminario María Zambrano”, Barcelona, n. 15, p. 70-79, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2003a.

\_\_\_\_\_. **III Consideração Intempestiva - Schopenhauer como educador**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2003b.

\_\_\_\_\_. Considerações extemporâneas. In: Victor Civita. (Ed.). **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. pp. 58-70.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações Intempestivas sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre História**. Rio de Janeiro: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. Nós? de Nietzsche: um pronome plural para a amizade e uma nova expressão para a filosofia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)**, São Paulo, v. 20, p. 102-119, 2012.

PELBART, Peter Pál. **Ensaio do Assombro**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: 34, 2003.

PLAUTO. **A comédia dos burros**. Coimbra: Edições 70, 2003.

PREVE, Ana Maria; GODOY, Ana. O que é preciso para escrever? In: PRIMERAS JORNADAS GILLES DELEUZE – Pensar con y desde el arte. Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011.

QUEIROZ, José Benevides. As formas elementares: ponto de redefinição da sociologia Durkheimiana? **Revista Sociologias**, Porto Alegre, ano 19, n. 44, p. 72-91, jan/abr 2017.

QUINTANA, Mario. Ler e esquecer. In: QUINTANA, Mário. **Porta Giratória**. Rio de Janeiro: objetiva, 2014.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1993.

RIBEIRO, Renato Janine. Os ensaios de Foucault. **Jornal Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 de julho de 1996. Disponível em: [https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/7/12/caderno\\_especial/1.html](https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/7/12/caderno_especial/1.html) Acesso em: 22 dez. 2021.

RIVARA, Greta. Maria Zambrano y la actitud filosófica. **Theoría**, Revista del Colegio de Filosofía, Coyoacán, n. 10, p. 43-48, 2001.

ROCHEBLAVE-SPENLÉ, Anne Marie. Gabriel Tarde et la psychologie sociale. In: TARDE, G. **Écrits de psychologie sociale**, Toulouse: Pivat, 1973. n.p.

ROLNIK, Suely. **Subjetividade e história**. Rua, Campinas, n. 1, p. 49-61, 1995.

SANTI, Angela Medeiros. Walter Benjamin: tempo de escola – tempo de agora. Prolegômenos para uma educação para dias feriados. **Revista Educação & Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 118, p. 205-216, jan.-mar, 2012.

SENA, Custódia Selma. **Interpretações dualistas do Brasil**. Goiânia: Editora UFG, 2003.

TARDE, Gabriel. **As leis sociais: um esboço de Sociologia**. Niterói: Editora da UFF, 2011.

\_\_\_\_\_. **Monadologia e sociologia: e outros ensaios**. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. A variação universal. In: VARGAS, Eduardo Viana (Org.). **Monadologia e sociologia: e outros ensaios**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. pp. 133 – 164.

\_\_\_\_\_. **As leis da imitação**. Porto: Rés-Editora, 2000.

TEIXEIRA, Rafael Henrique. Lines: a brief history. Resenhas. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 346-349, jun. 2009.

THIRY-CHERQUES, Roberto Hermano. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. **Revista de Administração Pública – RAP**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 4, p. 897-918, jul./ago. 2009.

VARGAS, Eduardo; LATOUR, Bruno; KARSENTI, Bruno; AÏT-TOUATI, Frédérique; SALMON, Louise. O Debate entre Tarde e Durkheim. **Revista Teoria e Sociedade** (UFMG), Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje, 2014.

\_\_\_\_\_. Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo v. 19, n. 55, p. 172-176, jun./out. 2004.

\_\_\_\_\_. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia e outros ensaios**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VEIGA, Ádamo Bouças Escossia da. Diferença e imanência: Gabriel Tarde e Michel Foucault. **Revista Ítaca** (UFRJ), Rio de Janeiro, n. 31, p. 57 – 76, 2017.

WACQUANT, Loic. **Corpo e Alma**: notas etnográficas de um aprendiz de Boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. Esclarecer o habitus. **Revista Educação & Linguagem**, São Paulo, ano 10, n. 16, p. 63-71, jul./dez. 2007.

WAMPOLE, Christy. A ensaificação de tudo. In: PIRES, Paulo Roberto. (Org.). **Doze ensaios sobre o ensaio: antologia serrote**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2018. p. 243 – 249.

WEBER, Max. A ciência como vocação: In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. pp. 154-183.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1999.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

ZAMBRANO, María. **Filosofia e Poesia**. Belo Horizonte: Moinhos, 2021.

\_\_\_\_\_. **Filosofia y Poesia**. Madrid: FCE, 1967.

ZIZEK, Slavoj. **Acontecimento**: uma viagem filosófica através de um conceito. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

**Filmografia**

O CÉU que nos protege. Direção de Bernardo Bertolucci. Estados Unidos: Film Trustees Ltda., 1990. 1 DVD (138min.).

ASAS do desejo. Direção de Win Wenders. Alemanha: Road Movies Film Produktion, 1987. 1 DVD (127min.).

O CAVALO de Turim. Direção de Bela Tarr. Hungria: Gábor Tényi, 2011. 1 DVD (146min.).