

# Violência, sujeito e sociologia

Entrevista com Michel Wieviorka

**Michel Misse<sup>1</sup>, Luiz Antônio Machado da Silva<sup>2</sup>, Márcia Pereira Leite<sup>3</sup>, Jean-François Véran<sup>4</sup>, Joana Domingues Vargas<sup>5</sup>, Alexandre Werneck<sup>6</sup>**

Traduzido por **Bruno Cardoso**

**D**ilemas entrevistou Michel Wieviorka, após sua conferência no Rio de Janeiro, promovida pelo IUPERJ e pelo NECVU/IFCS/UFRJ – e cujo texto publicaremos em breve. Ele é presidente da Associação Internacional de Sociologia e professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, França. Entretanto, Wieviorka está longe de ser apenas um profissional destacado por ocupar posições importantes em uma burocracia profissional de peso, como a francesa, capaz de catapultá-lo à presidência da International Sociological Association (ISA). Muito mais que isso, trata-se de um *intelectual* internacionalmente respeitado, que se reconhece continuador da “linha” tributária do pensamento de Alain Touraine, mas que desfruta de luz própria.

Wieviorka dirige o Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (Cadis) e publicou nos últimos anos, entre muitos outros, os livros *Violence en France* (1999), *La Violence* (2004), e, mais recentemente, *Neuf Leçons de Sociologie* (2008) além de inúmeros ensaios e artigos.

Esteve desta vez no Brasil para participar de um seminário promovido em São Paulo pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia “Violência, Democracia e Segurança Cidadã”, do qual é consultor. E, gentilmente, aceitou o nosso convite para a conferência no Rio.

É fruto da geração de 1968, cuja efervescência revolucionária abriu uma brecha para posições de esquerda situadas fora das variantes marxistas. E, como ele mesmo

1 Coordenador do NECVU/IFCS/UFRJ e diretor de **Dilemas**.

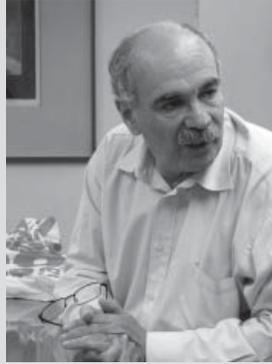
2 Professor do PPGSA/UFRJ e do IUPERJ.

3 Professora do DCS/PPCIS/UERJ.

4 Professor do PPGSA/UFRJ e da Université de Lille 3.

5 Professora do DeSoAn/UFGM.

6 Pesquisador (pós-doutorado) do NeCVU/IFCS/UFRJ e editor de **Dilemas**



diz, sempre se interessou pela política, viveu em um ambiente em que ela, inclusive em suas versões radicalizadas, fazia parte do dia a dia. Ele mesmo, entretanto, nunca “fez política”, no sentido de se engajar, como ator, em movimentos sociais ou partidos. Parece-nos um claro exemplo da ética da responsabilidade vivida como pressuposto de valor orientado para o

entendimento mais que para a ação. Mas que se compreenda bem o que isso significa: Wieviorka, na entrevista que segue, afirma fazer parte “do grupo dos que pensam que a sociologia deve trazer um esclarecimento dos grandes problemas do mundo contemporâneo”. Não se trata, portanto, de adotar uma postura passiva e neutra, mas de optar por uma modalidade, digamos, *reflexiva* de engajamento. E tampouco se trata de uma atitude meramente reativa: “Sempre me inquietei com a ideia de não ouvir, de não ver as coisas importantes e que amanhã serão evidentes para todo mundo”. Seu trabalho quer ser desbravador, não propriamente na teoria, mas sim na escolha de temas ainda não descobertos pelo *mainstream* da reflexão sociológica.

Para Wieviorka, a função de uma sociologia “preocupada com os problemas do mundo” é buscar a possibilidade de ultrapassá-los, reconhecendo-os como historicamente contingentes, isto é, em permanente transformação. A teoria deve estar ajustada a essa perspectiva, capaz de permitir a formulação de questões compatíveis com esse programa, flexível o suficiente para evitar a rigidez conceptual que equivale ao sectarismo político.

Tal postura o tem levado a se dedicar a temas como o racismo, o terrorismo e a violência, por exemplo. Como ele mesmo diz na entrevista, “sempre me interessei pelo lado negativo dos fenômenos sociais, não para valorizá-lo, mas porque eu sou alguém profundamente democrata, profundamente otimista e acho que compreendendo o mal podemos nos preparar melhor para pensar o bem”.

### **Luiz Antônio Machado da Silva**

**Michel MISSE: Começemos com uma pequena incursão em sua trajetória. Como o senhor chegou à sociologia?**

Acho que vários elementos influenciaram minha aproximação, elementos familiares e elementos mais conjunturais. No primeiro caso, pertencço a um meio intelectual, minha família valorizava mais a vida intelectual que a vida dos negócios. Mas penso que o Maio de 68 foi determinante para mim. Eu era estudante na École Supérieure de Commerce de Paris, era meu último ano de estudos e tinham acabado de me propor um primeiro emprego: importador de uísque. Então, chegou maio de 68, eu me envolvi completamente no movimento, participei de todas as manifestações. Era um momento decisivo e acredito que isso teve um papel muito importante na minha escolha. Não quis, então, ir trabalhar em uma empresa. Preferi me dedicar provisoriamente à educação, em uma escola, como professor de economia. E muito rapidamente, em três ou quatro anos, acabei por me interessar pela sociologia.

**MISSE: Para muitos brasileiros que estudaram no período da ditadura militar em nosso país, a sociologia, equivocadamente ou não, era ligada a aspirações revolucionárias. Na França, no Maio de 68, diferentemente, muitos sociólogos fizeram a crítica das aspirações revolucionárias como ultrapassadas...**

Os sociólogos franceses ficaram muito divididos em relação a Maio de 68. Os que eram contra estavam do lado da ordem, e também da eficácia econômica. E eu estava muito distanciado disso. Mas entre os que eram a favor também havia grandes divisões. As correntes majoritárias eram de inspiração marxista, revolucionários, os mais variados. Mas também havia correntes mais marginais, e esse era o caso, em particular, de Alain Touraine, que não era marxista. Ele ao mesmo tempo era democrata e estava ao lado dos movimentos sociais. Foi nesse quadro que comecei a descobrir, a me interessar pela so-

ciologia, estando sob tensão entre as ideias revolucionárias, o marxismo, e o pensamento de Touraine. Quando decidi ser sociólogo, fui conversar com Manuel Castells, do qual eu tinha acabado de ler *A Questão Urbana*. Eu disse a ele que gostaria de fazer o que se chamava *doctorat d'état* sob sua orientação. Naquela época, na França, era um diploma muito difícil de ser obtido, de muitos anos de trabalho. Castells me disse: “Me interessa, mas não posso orientá-lo, por razões administrativas. Mas eu me dou bem com Alain Touraine. Perguntemos a ele se poderia constar oficialmente como seu orientador e você trabalha comigo”. Então encontrei-me com Touraine, que me disse: “Estou de acordo, gosto de Manuel Castells, o seu projeto é interessante (eu queria estudar os movimentos de consumidores), mas eu o oriento sob uma condição: você acompanhará também o meu seminário, e não somente o dele”. E, então, durante um ano, eu estava de um lado com Castells, que na época era muito amigo de Nikos Poulantzas, althusseriano, altamente marxista, revolucionário, e, do outro lado, acompanhava os seminários de Touraine, o homem dos movimentos sociais e da democracia. E, assim, progressivamente, mas de maneira bem rápida, aproximei-me mais de Touraine, ainda que mantendo a amizade, a proximidade com Castells. O essencial aqui é ter em mente que no seio daquele grupo que estava, digamos, do lado dos movimentos de contestação, do lado da rejeição do poder, podia haver grandes diferenças.

**Luiz Antônio MACHADO da Silva: Na apresentação de sua palestra no IUPERJ, o Candido Mendes sugeriu uma unidade em sua obra. Sabemos que qualquer tipo de reconstrução da unidade na obra tem uma forte dose de arbitrariedade. Mas, deixando isso em suspenso, gostaria de saber como o senhor vê a unidade da sua.**

Comecei na sociologia em 1973. Logo, há 36 anos. O mundo mudou, os paradigmas evoluíram, os temas que me interessam mudaram, então é difícil encontrar uma unidade em tudo isso. Mas há elementos de

continuidade: sempre me interessei pelos movimentos sociais, pelo conflito, pela ação; sempre estive do lado daqueles que protestavam, como ponto de vista, como perspectiva para fazer as análises, e não do lado da ordem, da dominação. Além disso, e esse talvez seja um elemento de continuidade, sempre me interessei pelo lado negativo dos fenômenos sociais, não para valorizá-lo, mas porque eu sou alguém profundamente democrata, profundamente otimista e acho que, compreendendo o mal, podemos nos preparar melhor para pensar o bem. Então, os temas que abordei com mais frequência são a violência, o terrorismo, o racismo. Mas dizer que há uma unidade... Bem, farei uma comparação muito pretenciosa, não por me situar no nível dele, mas para mostrar a distância: Émile Durkheim, aos 25 anos, já tinha o projeto teórico completo. Ele sabia tudo o que faria. Quanto a mim, posso dizer que há muito de acaso em minhas escolhas intelectuais, muitas ocasiões, encontros, que fazem com que eu estude um tema e não outro. Dou um exemplo: eu não tinha nenhuma intenção de estudar o terrorismo, e aconteceu de meu cunhado, Alain Geismar, marido de minha irmã, ser um dos líderes no Maio de 68 e, após aquele momento, quase se tornou terrorista. Era maoísta, passou por organizações clandestinas etc. Depois da prisão, após longos anos difíceis, ele escreveu um livro para explicar como havia parado pouco antes de iniciar atividades terroristas e para explicar como o terrorismo é perigoso. Ele apareceu na televisão por conta do livro e um grupo de terroristas italianos que estavam em Paris o viram. Eles ficaram muito interessados, entraram em contato com ele e disseram: “Gostaríamos de refletir sobre como deixar o terrorismo”. Ele respondeu: “Esse não é meu trabalho, procure o Michel Wieviorka...” E foi assim que eu comecei a estudar o terrorismo. Eu poderia ter um outro cunhado e nunca me deparar com esse tema. Mas acabei dedicando sete ou oito anos a estudar justamente o terrorismo. Assim, há dimensões de continuidade, talvez, mas há também a parte de nossa própria existência.

**MÁRCIA Pereira Leite: Quando pensamos em seus objetos de pesquisa, vemos que o senhor estudou os grandes temas de cada conjuntura, de cada momento, da França e do mundo. É um interesse centrado em uma boa relação entre a sociologia e a política, não é?**

Esse é um ponto capital. Faço parte do grupo dos que pensam que a sociologia deve trazer um esclarecimento dos grandes problemas do mundo contemporâneo. Cada um de nós pode se interessar por um problema ou por outro, mas, por razões pessoais, que não são sociológicas ou de Estado, eu me interesso pelos grandes problemas do mundo contemporâneo e, por consequência, também por abordagens que permitem se interessar por eles. Por exemplo, sempre me senti muito distante do interacionismo simbólico, de Howard S. Becker, de quem gosto muito. Porque o interacionismo simbólico, em geral, não tem nenhum interesse pela história, nenhum interesse pela política. Isso não é uma reprovação, mas se nos interessamos pela história, se nos interessamos pela política, penso que não podemos nos filiar a uma corrente de pensamento como essa. E há certamente um laço entre minhas escolhas teóricas e esse interesse efetivo pela política. Creio que Max Weber disse que o sociólogo era um fracassado da política. Sempre me interessei por política, sempre estive próximo dos atores políticos, falando com eles, mas nunca fiz política. Nunca tive carteira de nenhum partido. E não segui um percurso, digamos, clássico. Faço parte do *establishment* sociológico, mas nele, em geral, segue-se outra trajetória. Tenho uma trajetória bem atípica. E, consequentemente, posso me interessar talvez mais que outros pelos temas, que são eles mesmos atípicos, mas que em certos casos vão se tornar temas importantes. Quando me interessei pelo terrorismo, a sociologia não se interessava por isso. Por diversas razões, a mim interessava, não somente pelo acaso da vida familiar. Com alguns outros, é claro, fiz disso um domínio da sociologia, e hoje com Bin Laden, a al-Qaeda, o islamismo,

a questão palestina, etc., ele se tornou um tema geral de reflexão. Mas quando passei a ter interesse, não era de forma alguma um tema central. E continuo com o mesmo medo, que talvez seja um elemento de continuidade, de não ver as coisas importantes, o que é algo capital. Sempre me inquietei com a ideia de não ouvir, de não ver as coisas que são importantes e que amanhã serão evidentes para todo mundo. Me pergunto se não estão acontecendo na França (porque é o meu país) processos, episódios, elementos de mudança importantes sobre os quais eu estaria inconsciente. E temo não ser sensível, de não ver suficientemente, se há ou não miséria, dominação, exclusão... E isso também faz com que meu engajamento como sociólogo tenha a ver com a política. Tenho também uma obsessão por não adotar as “boas posições”. Isso é algo que deve ser feito com muito cuidado.

**Jean-François VÉRAN: Justamente sobre a antecipação de questões sociais importantes, eu me lembro que, em 1993, o senhor ministrou um seminário na EHESS, com Farhad Khosrokhavar e Françoise Gaspard, no qual nos apresentou o conceito de etnicidade, que nos era completamente estranho na época. Em seguida, o senhor publicou *A Democracia à Prova: Nacionalismo, Populismo e Etnicidade*, e retornou à questão em *A Diferença*. E justamente para juntar o título de seus livros, tanto a França quanto o Brasil enfrentam hoje fortes questionamentos sobre o lugar deixado aos diferentes étnica e culturalmente na democracia. Como o senhor vê hoje o conceito de etnicidade e como analisaria a relação entre a demanda por reconhecimento da diferença cultural e a questão da democracia?**

Devo primeiramente dar uma resposta “franco-francesa”, mas tentarei ter uma resposta mais elaborada em seguida. No fim dos anos 1980, comecei a me interessar efetivamente por essa questão desafiadora e eu era um tanto marginal no debate político, público, francês. Era ouvido,

tinha um lugarzinho, mas me consideravam um personagem muito perigoso. Era uma “ameaça à república”, alguém que colocava em risco a unidade, a integridade da sociedade, introduzindo essa temática do multiculturalismo, da etnicidade, das diferenças culturais. Foi muito violento, eu resisti, apresentei constantemente minhas análises em artigos de jornal, livros, revistas, e o debate evoluiu bastante. O que me deixou muito triste, eu que sou um homem de esquerda, é que a direita foi frequentemente mais ativa nessas questões. Por razões que, inclusive, não são exatamente muito boas, mas é assim mesmo. Hoje, o debate mudou totalmente. Na França, se é preciso fazer estatísticas étnicas, hoje se pergunta como realizar, de um modo ou de outro, políticas de discriminação positiva. Eram temas quase impossíveis há 15, 20 anos. Minha resposta é que eu continuo a participar desses debates, tentando propor uma ideia que é, ainda assim, muito elementar: há, na verdade, dois perigos, e não um só perigo. O perigo ao qual todos somos sensíveis é o comunitarismo, ou seja, a ameaça efetiva da unidade da sociedade, do corpo social. Isso porque existiriam minorias, comunidades, que teriam cada uma seu direito, cada uma a capacidade de impor a lei do grupo aos indivíduos, e que correriam o risco, evidentemente, de se chocarem umas com as outras. Esse é o primeiro perigo, ninguém quer comunitarismo na França. E há o segundo perigo, e é onde estão os problemas, que é o “universalismo abstrato”, para falar como Khosrokhavar. Na França, isso corresponde ao republicanismo, a ideia de que nada diferente deve ser reconhecido. Minha posição nesse debate é bastante simples, ainda que de difícil execução: é a recusa dos dois perigos, mas em vez de ter uma atitude puramente defensiva, tento dizer, de modo mais construtivo: “Tentemos ver como conciliar os dois registros, como ao mesmo tempo respeitar e reconhecer as diferenças e valorizar o universal”. Como conciliá-los? Como articulá-los? Para mim, essa é a questão no contexto da sociedade francesa. Por que tudo isso é complicado? É verdade em todos os tipos de países e é a discussão por todo o mundo. Você vai ao Brasil, aos Estados Unidos, à Inglaterra, à Índia, no mundo inteiro as pessoas mais razoáveis se perguntam



MÁRCIA, MACHADO, JOANA, WIEVIORKA E MISSE

como conciliar os valores universais e os valores particulares. O problema é que o enquadramento da reflexão foi, durante muito tempo, o Estado-nação, e essas questões não podem mais ficar restritas a ele, o que complica tudo. Gosto de citar Ulrich Beck, que denuncia o “nacionalismo metodológico”, a ideia de que é preciso estudar tudo no enquadramento do Estado-nação. Ele tem razão! Não é preciso abandonar esse enquadramento, mas é preciso articulá-lo a outros espaços. Se tomarmos todas essas diferenças culturais, elas têm rapidamente dimensões supranacionais. Há diásporas, há pessoas em trânsito, que atravessam uma sociedade, pessoas que entram e saem, pessoas que querem ser reconhecidas em suas identidades, mas há também pessoas que saem de uma identidade para não serem reconhecidas nela. Temos uma infinidade de casos e com frequência eles se desenrolam em um espaço que não é mais o do Estado-nação. O Brasil é um caso diferente. É um país imenso, há certamente um pequeno número de pessoas que entra e sai, mas não é esse o problema. Se tomarmos o exemplo da França, há um número enorme de pessoas que entra, gira, que se move todo o tempo. Alain Tarrius mostra, em *La Mondialisation par le Bas*, que centenas de milhares de pesso-

as circulam permanentemente. Há pessoas que chegam à França com uma só ideia: partir. A França descobriu há alguns anos, em Calais, uma pequena comuna chamada Sangatte, onde funcionava um centro da Cruz Vermelha, que acolhia muitos migrantes vindos do Oriente Médio. E o que eles queriam? Atravessar para a Inglaterra, e de lá ir de navio para os Estados Unidos, quem sabe. Dito de outro modo, não há apenas pessoas que obedecem ao modelo clássico “eu chego, me instalo, me integro mais ou menos”, e para os quais poderíamos propor o multiculturalismo. Passando de um país a outro, essa crise do multiculturalismo, ligada ao fato de que o espaço em que normalmente é tratada é o Estado-nação, toma outras formas. Em Quebec, no Canadá, falou-se muito de multiculturalismo, e depois se foi percebendo que ele não resolvia nem a questão francófona. Pelo contrário, chegou-se à conclusão de que a complicava, permitia que fosse maltratada, que nem da questão dos indígenas, das nações primeiras ela dava conta. Eles dizem: “Nós estávamos aqui antes de todo mundo, não queremos multiculturalismo!” E isso ocorre em todos os lugares. Se tomarmos o que acontece entre México e Estados Unidos, por exemplo: como querer ter uma política multicultural, se há pessoas que querem ir e vir, se há pessoas que ficam ligadas a uma vila indígena e que se encontram em seguida nos Estados Unidos? Vocês querem uma resposta, eu não sei se ela será suficiente, mas eu acho que o debate evoluiu, porque hoje sabemos que o multiculturalismo não responde a todas as questões, e sabemos que o espaço das diferenças nunca corresponde unicamente ao enquadramento do Estado-nação. Eis a razão pela qual os debates mudaram. Agora, para estender um pouco em relação à sua questão, todos os debates mudam, e todas as questões pelas quais me interessei mudaram muito. Vejamos o problema do racismo: fala-se de racismo no Brasil como não se falava há 30 anos. A questão negra no Brasil é muito diferente hoje do que era na primeira vez que vim aqui, há 25 anos. Muito, muito diferente! E na França é a mesma coisa. Nos anos 1980, me disseram que o racismo tinha se tornado cultural, tinha se tornado diferencialista. O problema não era mais a aparência física das pessoas, era a

identidade cultural e, sobretudo, religiosa (o Islã). Logo, o racismo, diziam os especialistas, consistiria em rejeitar o indivíduo, dizendo que sua cultura jamais encontrará seu espaço em uma outra cultura. Eles seriam diferentes culturalmente, seriam irreduzíveis. E aqueles que lutavam contra o racismo o faziam em termos ideológicos e políticos. O racismo era antes de tudo o Front National<sup>7</sup>. Hoje é muito diferente. A questão negra faz com que na França tenhamos debates muito vivos, que remetem aos velhos temas biológicos. Em segundo lugar, o debate absolutamente não é mais ideológico e político, é sobre as discriminações. É muito concreto. Logo, o debate mudou de lado. Nós falamos de terrorismo há pouco... É a mesma coisa! Quando estudei o terrorismo, ele se dava ou no interior de um Estado-nação, na forma ou da extrema esquerda ou do nacionalismo, ou se dava de maneira internacional, com os palestinos, com o terrorismo que reclamava a causa palestina. Hoje, o terrorismo é global, na forma da al-Qaeda. É algo completamente diferente. É preciso pensar em todas essas questões, assinalando que o mundo mudou muito. Então os debates evoluem ou é difícil o debate continuar.

**Alexandre WERNECK: Gostaria de retornar ao tema de sua descoberta da sociologia, enfatizando a sua descoberta da violência e do conflito como questões sociológicas. Faça essa pergunta para propor uma outra: é preciso e possível pensar uma definição formal de violência, algo que permita dizer “isto é violência”, “isto não é violência”, ou podemos falar da violência como uma coisa que todos sabem o que é, sem ambiguidade?**

Duas questões muito diferentes. A primeira: interessei-me pela violência, creio, me interessando inicialmente pela decomposição dos movimentos sociais, quando os vi se decomporem, antes mesmo de me interessar pelo terrorismo. Tenho lembranças muito vivas, particularmente na Polônia. Estudei o sindicato Solidariedade, um movimento social magnífico. Perto do fim de sua existência legal, eu via esse movimento não exatamente

<sup>7</sup> Partido francês ultranacionalista e de extrema direita, liderado há mais de três décadas por Jean-Marie Le Pen (N. T.).

te se tornar violento, mas ser tentado pelo populismo, pela radicalização do propósito e prefigurar, talvez, riscos de derrapadas violentas. Isso não ocorreu, mas comecei a me colocar essa questão naquele momento. Minha formação pessoal se fez na época do esquerdismo na França, então eu vi como as pessoas se tornavam violentas. Muitos de meus amigos se tornavam violentos. E eu vi também como as pessoas resistiam à violência. Então, continuava tendo uma ligação entre a questão dos movimentos sociais e a violência esquerdista, porque o esquerdismo, por exemplo, exaltava uma certa raiva, uma certa cólera operária. O movimento de maio de 68 não era violento, mas quando ele terminou e o esquerdismo se desenvolveu, foi acompanhado de condutas de violência social, como nas empresas, nas usinas... Sequestros, ameaças, agressão. Foi assim que comecei a me interessar pela violência, ou, dito de outro modo, de uma forma ligada com formas decompostas dos movimentos sociais.

A segunda questão que você colocou é imensa. Será que podemos produzir uma definição objetiva de violência ou devemos nos contentar necessariamente em usar a subjetividade? Dou uma resposta muito prudente: uma definição objetiva é impossível, porque o que seria violento para mim não seria para você, o que seria violento para a sociedade brasileira hoje talvez não vá mais ser em 30 anos, e o que será violento daqui a 30 anos talvez não seja o que era violento hoje em nossas concepções. Nós passamos o tempo relativizando a violência. Na França, será considerado como extremamente violento um sequestro de dirigentes de empresa, mesmo que tenha se passado de forma muito tranquila. Em compensação, não será considerada como violenta uma manifestação de camponeses, avicultores, viticultores, muito enraivecidos, que terão quebrado tudo, invadido escritórios, ameaçado etc., porque se compreenderá que é uma raiva social. Então, você tem de forma permanente o sentimento de que a violência é relativa. Mas se a violência é unicamente relativa, ou seja, se ela fosse unicamente produto da subjetividade individual ou coletiva, então não poderíamos discuti-

la, analisá-la. Se você diz “isso é violento” e eu digo “não, não é violento”, nós não podemos discutir o problema. E, conseqüentemente, o relativismo puro é inaceitável. Então, como fazer quando uma definição objetiva é tão difícil de ser encontrada e uma definição subjetiva ou relativista é inaceitável? É preciso encontrar acomodações, é preciso negociar consigo mesmo, circular, ter muita flexibilidade. Darei um exemplo enorme, propositalmente: quando se fala de terrorismo, estive em muitos colóquios, li muitos livros, muitos artigos. Com frequência o artigo, o colóquio, o livro, começa por uma proposição do gênero “não podemos definir o terrorismo, porque o terrorista de uns é o combatente da liberdade dos outros”. Isso eu não aceito. Não aceito porque impede a reflexão. Então é preciso que eu encontre alguma coisa que me permita introduzir uma objetividade determinada, sempre deixando um certo espaço à relatividade. É difícil, mas não é impossível. É, entretanto, um problema real.

**JOANA Domingues Vargas: Ainda sobre o tema da violência, o senhor falou dos jovens franceses de 2005 que querem ser reconhecidos como sujeitos e, ao mesmo tempo, falou da violência pela violência. Como essa demografia jovem participa desta violência pela violência? Temos um pouco a impressão de que a violência pela violência tem mais a ver com eles do que com outras pessoas. E a questão da integração desses jovens, esse é também um tema de seu interesse? Como podemos integrar esses jovens mal-escolarizados, que estão fora do sistema? Em que medida essa situação os aproxima da violência pela violência?**

Muitos problemas... Primeiro, acho que é preciso, no que concerne a esses jovens, evitar insistir muito na ideia da violência pela violência. A violência é expressiva, ela diz alguma coisa, não é o prazer de ser violento. Ela pode ter dimensões lúdicas, tem uma dimensão, por exemplo, midiática, mas isso não é gratuito. “Eu queimo carros, eu sei que as mídias vão falar dos carros

que eu queimo.” Eu me lembro que fazia entrevistas com Khosrokhavar em Strasbourg, muito tempo atrás, e os jovens de um bairro estavam muito orgulhosos e nos diziam: “Quando queimamos carros, entramos na televisão nacional! Os do bairro de lá, quando queimaram, só tiveram a televisão regional!” Então, há a dimensão lúdica, o prazer, a midiaticização. Isso é importante. Mas essa violência, você pode interpretá-la, você pode dar a ela um sentido e, conseqüentemente, não é uma violência pela violência. Alguns optaram por uma análise completamente distanciada da que proponho. Uns disseram que era violência étnica. Outros que era violência religiosa, o que era falso, mas pouco importa. Mesmo aqueles que estavam, a meu ver, na incompreensão, buscaram um sentido nessas violências. Como eu havia dito, acho que era a subjetividade que não chegava a ser transcrita. Mas fazia sentido. Então, meu primeiro elemento de resposta é que a violência pela violência é, na realidade, a ponta extrema desse fenômeno, é quando a violência se torna pura, quando não há nada além. Mas, em relação aos jovens em questão, há muitos outros elementos.

Já para a segunda questão que você acabou de colocar eu tenho uma resposta radical: eu detesto a noção de integração. Não sou nem um pouco anarquista ao dizer isso. Mas, na França, ao menos no debate público, a noção de integração é uma injunção lançada em direção a certas categorias da população, dizendo: “Integrem-se. Se não se integrarem, podem partir; se não amam a França, deixem a França; se não se integram é porque não querem se integrar.” E acho que uma das fontes da violência na França é a disjunção entre esse discurso e a ausência de recursos para permitir essa integração. Dizem ao jovem “integre-se” e não dão a ele as possibilidades de educação, as possibilidades de emprego, de acesso à saúde etc. Ele dirá: “Eu quero me integrar, mas fazem de tudo para que eu não possa me integrar”. É preciso, então, ter cuidado... Escrevi um artigo em uma revista francesa para criticar essa noção de integração, que acho que não funciona. Inclusive, acho que é mais a sociologia conservadora que

desenvolve esses chamados à integração. Uma pessoa que respeito profundamente, Dominique Schnapper, na França, escreveu inúmeros artigos, livros etc., para desenvolver a ideia de integração. Acho que é a sociologia do sistema, que consiste em dizer que existe uma sociedade e essa sociedade precisa que os indivíduos encontrem seu lugar, que se socializem, para em seguida se individualizarem. É uma sociologia da qual me sinto muito afastado.

**MÁRCIA: Poderíamos dizer que esta demanda por integração não reconhece a dimensão dos sujeitos, das subjetivações? Penso no caso do véu, na França: não posso ser francesa se sou muçulmana?**

O Islã, na França, foi um choque, porque no meio dos anos 1980 os franceses descobriram que a segunda religião do país era o islamismo. Foi um choque enorme naquele país muito cristão, “a filha amada da Igreja”. Então, sim, houve muita rejeição, muita preocupação, muita incompreensão... E o que me interessou nesse pequeno aspecto do problema, as meninas que usam véu, não era saber se elas se integravam ou não, era que sentido atribuem essas meninas ao uso do tal véu. E alguns pesquisadores, como Françoise Gaspard, Farhad Khorokhavar... Houve uma pesquisa muito interessante naquela época, que mostrou que, para algumas das meninas, muito raras, aquilo era uma espécie de tradição rural comunitária. Para outras, a maioria, era efetivamente, como queria a opinião pública e a mídia, a lei do grupo, a lei dos homens, que era imposta a elas. Mas para um certo número delas, era uma escolha pessoal, era sua subjetividade. “Ponho o véu e saio, vou estudar. Eu me liberto, em último caso, do poder do meu irmão mais velho, do poder de meu pai, porque eu tenho um véu, não podem me dizer mais nada, me tornei quase intocável.” Então, queria dizer algo completamente diferente. Isso me interessa muito mais do que a ideia da integração dessas meninas, que elas sejam integradas ou não. Acrescento que a questão do Islã na França foi vivida

não somente como uma questão de integração, mas como questão do “modelo francês republicano”. Era a ideologia francesa em sua própria essência que era questionada. E talvez com muito mais violência do que em qualquer outro país do mundo ocidental

### **JOANA: E que é uma ideologia de integração...**

Claro! Então, em seguida, há discussões sobre a laicidade e outros problemas. Mas havia além de tudo o tema do islamismo. Houve muita coisa, porque é um tema de uma complexidade histórica considerável. A França colonizou países muçulmanos... é um tema muito pesado.

**MISSE: O senhor falou na conferência sobre o conceito de processo de subjetivação. Esse conceito, se não estou equivocado, foi trabalhado por Deleuze e Guattari, por Foucault, que são com quem se dialoga na tradição psicanalítica. É possível para o sujeito, com a determinação democrática do conceito, um sujeito criminoso, ser pensado como livre? Podemos pensar em um sujeito livre, responsável e criminoso, na tradição hegeliana, por exemplo? O criminoso realiza sua liberdade com a punição. Na tradição kantiana a liberdade e a responsabilidade são duas determinações fundamentais do sujeito. Como podemos pensar o criminoso violento, por exemplo, como sujeito?**

Eu poria à parte a palavra criminoso, porque crime é uma categoria jurídica. Quando falamos de sujeito, estamos em uma categoria sociológica. E não se passa facilmente de uma à outra. É um primeiro elemento de resposta. É um pouco como minha resposta sobre a violência agora há pouco. O criminoso é aquele que a sociedade decide ter como criminoso. Então o que penso é que deveríamos propor um conceito complexo de sujeito. Essa é a ideia que tentei apresentar. O ponto de partida é sem dúvida o sujeito touraineano, do qual eu falei na conferência, um sujeito criador, livre, responsável, mais próximo do

sujeito kantiano, não sei. Isso é um aspecto. Mas creio também que devemos introduzir outros. Há famílias de outros aspectos. A primeira família é a das formas desse sujeito que podemos chamar de degradadas. Quer dizer, o jovem que se torna excessivamente violento porque não teve acesso à integração. São talvez muito mais degradadas essas formas de violência na qual a subjetividade se perverte, porque há perda do sentido e também sobrecarga de sentido, foi o que tentei explicar há pouco. O sentido escorre pelos dedos. Você quer falar em nome de um movimento que desaparece, um movimento social, um movimento nacional, ou coisa que o valha, ou ainda quer introduzir um sentido religioso que vai invadir tudo. A meu ver não é uma negação, mas uma perversão do sujeito heroico. É uma primeira família para se ter em consideração. E há uma segunda família, a que chamo em meu jargão de antissujeito. Dessa vez, não somente uma perversão a partir da definição, por assim dizer, ordinária, do sujeito. Mas é realmente a inversão, a destruição, ou seja, é a ideia de que ao invés de me construir tendo em mente que é preciso que todo ser humano possa fazê-lo, me construo destruindo outros seres humanos. Então, aqui entramos em outra coisa, na capacidade destrutiva do ser humano. Não é o sujeito impossível, o sujeito negado, o sujeito pervertido, mas se transforma no contrário do sujeito, a figura inversa do sujeito. Eu não gostaria de me aventurar nesse domínio, mas o que me pareceria interessante considerar desse ponto de vista, é, por exemplo, o casal sadomasoquista: o sujeito destrói o outro, mas esse outro se reconstitui em sujeito, interiorizando a destruição a que foi submetido. Entra-se aqui em coisas que derrubam absolutamente tudo. Para tentar responder a essa questão, creio que há, primeiro, o sujeito criador; que há, as formas impossíveis, pervertidas, tortas, distendidas, desse sujeito criador, mas sobre as quais podemos nos referir com alguma facilidade; e há, ainda, o contrário do sujeito, o antissujeito. É por isso que me interessei em evocar a psicanálise, porque acredito que é dessa maneira que um diálogo pode certamente se estabelecer.

**MÁRCIA: O senhor pensa também na relação sociologia-psicanálise? Quais as condições sociológicas para que esse antissujeito possa emergir, possa aparecer? Quando pensa no casal sadomasoquista, é no domínio psicanalítico que pensa?**

Claro. Mas o deixemos de lado, era realmente um aspecto extremo. Eu creio que o antissujeito é um pouco como o sujeito, é uma virtualidade, uma possibilidade que vai se realizar em circunstâncias que lhe são favoráveis. Indiquei há pouco algumas. Creio que a primeira condição é a impunidade, o sentimento de impunidade, na qual tudo é possível, não existe lei, não há jornalistas, não há Estado. Essa é uma primeira condição. E realmente não são as condições de bom funcionamento da democracia. Se pusermos à parte textos sobre a crueldade, como sobre Gilles de Rais, por exemplo, que era um aristocrata francês do século XV da região da Vendée, que matava criancinhas... ou o Barba Azul, se preferirem, quando escuto falar de crueldade é ou em relação a situações de guerra ou a situações de grande vulnerabilidade das vítimas. Penso em particular em tudo que diz respeito à pedofilia. É preciso pensar no que a torna possível, ou seja, pensar no que explica a destruição de sujeitos já frágeis, ou sujeitos fragilmente constituídos, que não podem se exprimir. São esses tipos de situação que tenho mais facilmente em mente para refletir, e nos dois casos estamos em um mundo que não é mais o mundo da democracia, não estamos mais no mundo social ordinário. É isso que me chama a atenção. É frágil o que estou dizendo, mas, sobretudo, quis introduzir modos de refletir, modos de colocar determinados problemas. Por que eu não teria o direito de falar de crueldade se sou um sociólogo? Por que devo deixar isso aos outros, aos criminologistas, ou aos psiquiatras, aos psicanalistas? Penso que o sociólogo tem algo a dizer, na condição, justamente, de propor um conceito suficientemente elaborado. Essa era minha ideia, mas é só uma pista.

**VÉRAN: Para continuar na questão do sujeito, ou, mais exatamente, da subjetivação, com correntes pós-estruturalistas, ou pós-colonialistas, na Índia, na África, um pouco menos na América Latina, emerge uma crítica segundo a qual a modernidade seria, por excelência, a promoção do sujeito reflexivo. E há cada vez mais no Brasil trabalhos que se perguntam sobre a pertinência das sociologias europeias da modernidade para pensar justamente as condições de produção do indivíduo e da pessoa, no contexto latino-americano. Estaríamos em um contexto de relativismo que podemos levar em conta? É possível pensar – e aqui remeto a essa tensão que o senhor indicou em seus trabalhos sobre o triângulo da etnicidade, entre os polos da subjetividade, da comunidade e da sociedade – até que ponto a sociologia tem legitimidade para colocar no centro desse triângulo, necessariamente, o sujeito reflexivo? E poderíamos pensar em outras finalidades sociais além do advento do sujeito? Não poderíamos pensar na comunidade no centro do triângulo?**

É um tema muito preocupante. Em princípio bastaria lembrar que aqueles que mais levam à frente a ideia de que a sociologia que se interessa pelo indivíduo, inclusive as das quais me sinto mais distante, como a de Durkheim (que se questiona sobre individualização, sociabilização etc.), tem constantemente como mais ferozes adversários os mais próximos dos regimes ditatoriais, autoritários... Não quero exagerar, mas digamos que sejam de um certo totalitarismo. São, em todo caso, modelos baseados na ideia de que a lei do grupo deve se impor ao indivíduo. Em consequência, noto inicialmente que as críticas mais ferozes a esses sistemas vêm de quem talvez esteja menos do lado dos direitos humanos, do lado da democracia. É a crítica dos valores ocidentais, se assim quiserem. Colocam a sociologia no meio de tudo isso, e encontramos entre os sociólogos alguns traidores que fazem o trabalho sujo... Certamente estou fazendo uma caricatura, mas

é um ponto de partida. A partir disso, penso que o problema da sociologia não é validar uma ou outra teoria. Eu, pelo menos, não trabalho assim. Não tento fazer com que os fatos entrem em uma teoria que diria que todo mundo é sujeito, que tudo se explica pelo indivíduo... Não é disso que se trata, de modo algum. O que quero dizer é que quando tomo esse ponto de vista do indivíduo, da reflexividade etc., compreendo melhor as coisas, analiso melhor. Então, que me deixem analisar a sociedade coreana, a sociedade japonesa (para falar das sociedades da Ásia), com essa hipótese e veremos no que dá. Se ela não dá em nada, ou em muito pouco, e se em vez disso hipóteses que me dizem que para compreender alguma coisa é preciso ser holista, que é preciso tomar o ponto de vista da totalidade, que é preciso tomar o ponto de vista do sistema, eu refletirei, verei no que isso dá. Não tenho a priori intelectual. Mas o que me causa resistência é quando passam da metodologia e das ferramentas a uma afirmação normativa e, creio, ideológica. Consequentemente penso, mas proporei um segundo elemento de resposta sobre isso, que devemos continuar lutando para dizer que a sociologia produz conhecimento, e que pode produzi-lo a partir dessa ideia de indivíduo. É o ponto de partida. Agora, acrescento imediatamente –, para ser verdadeiramente equilibrado –, que é preciso levar a sério esses modos de pensar, que não se deve descartá-los precipitadamente, que eles também nos ajudam a refletir. E que, além de tudo, tomando, claro, coisas um pouco simples, estou muito interessado em ver que na China, para citar um país que tem um regime muito autoritário, as pessoas que defendem a ideia da sociedade, da harmonia, dos princípios de Confúcio, esse tipo de coisa, dizem algo que remete a realidades. Existe efetivamente na população chinesa uma cultura que remete a essa ideia. E acrescento a tudo isso que as pessoas que fazem a promoção dos valores ditos ocidentais, inclusive os sociólogos, nem sempre estão ao abrigo da crítica. Como consequência, esse individualismo, quando carregado por pessoas ultraliberais, por pessoas que vão até mesmo endossar a política de Bush, por exemplo...

Aceito efetivamente a ideia de que esta sociologia dita ocidental possa ter acompanhado os piores horrores em certos casos. Então tento ser balanceado, nuançado, e dizer: não nos instalemos do lado do pensamento normativo, da “boa sociologia”, ou da “boa teoria”, e da “má”. Instalemo-nos mais do lado das ferramentas teóricas das quais dispomos para explicar o concreto, o real, e para colocar certas questões. O perigo é que ao recusarmos esse individualismo sociológico, na realidade deixamos os grandes fazerem o que querem, deixamos as ditaduras... E então não se permite colocar algumas questões. A única coisa que reclamaria é o direito de fazer as perguntas que me interessam e de tentar utilizar as ferramentas das quais tenho vontade de me servir. Se me dizem que não tenho o direito porque minha sociologia é ocidental, então eu direi não. Por outro lado, se me dizem que está tudo bem, mas gostariam de usar outras ferramentas e fazer outras perguntas, isso me interessaria.

**MACHADO: Queria fazer uma pergunta quase metafísica. Entendo que o senhor está dentro de uma tradição antiestruturalista que estabelece uma ideia de relação de condicionamento recíproco entre sentido e sujeito: o sujeito produz sentido e o sentido produz sujeito, uma relação biunívoca. O senhor disse que se interessou pela violência porque ela é uma espécie de degradação do desenvolvimento interno dos movimentos sociais. O senhor admite a possibilidade de que essa mesma relação entre produção de sentido, produção de subjetividade, de sujeito, pode se autonomizar, com a violência sendo o elemento que estabelece essa relação? Pode a violência ser a mediação entre a produção do sujeito e a produção de sentido?**

Já me perguntei sobre isso e minha resposta é bem prudente: a violência, quando não dura, pode ter esse papel de mediação. Dei há pouco um exemplo, o jovem que participa de uma *émeute* em Paris e que diz: “Com isso, eu dou agora um sentido à minha

existência. Ela me deu a ideia de fazer alguma coisa da minha existência”. Nesse caso, a violência contribuiu para a fabricação do sujeito. Mas se o mesmo jovem continua a ser violento, se fecha, participa cada vez mais dos conflitos e depois se torna delinquente e, depois ainda, chega a participar do crime organizado porque vai preso etc., e, ao final, se torna terrorista, a violência, então, não terá construído o sujeito. Ela o terá levado a outras coisas. Então, minha resposta é que é possível provisoriamente, em um dado momento, que uma experiência limitada de violência tenha esse papel de mediação. Mas a longo prazo, não acredito. Dito de outra forma: a violência pode ser fundadora do sujeito em um dado momento, mas a longo prazo é destruidora, tenho certeza.

**JOANA: Eu gostaria de voltar à questão dos jovens. Justamente nesse momento, quando é fundadora, um momento de constituição do jovem, de constituição de sua personalidade, me pergunto sobre a aproximação entre a psicanálise e a compreensão do jovem, do adolescente, e a compreensão da violência...**

Penso que a violência pode ser fundadora, e para o jovem... Um jovem é alguém que está tendo suas primeiras grandes experiências, que estuda, se prepara para a vida adulta. Para um jovem, uma experiência de violência pode ser fundadora, claro. Antes de responder em termos de psicanálise, penso em dois autores importantes, porque existem duas maneiras de viver uma experiência fundadora de violência. Há a ideia que encontramos em Georges Sorel, pensador francês um pouco anarquista, anarcossindicalista: a violência vai permitir ao ator coletivo se constituir. Não somente o ator individual, mas o ator coletivo. O movimento operário, para existir, deve ser violento. Acho essa ideia perigosa. E há também o que encontramos mais em Frantz Fanon do que em Sorel: para se descolonizar – e Sartre endureceu essa ideia – é preciso passar pela violência, a violência é necessária.

Mas, nesses casos, constituo-me em sujeito rompendo com a dominação, saindo da colonização. E, então, se não considerarmos experiências extremamente pesadas, me parece que no caso de uma instância social, a violência não é fundadora do sujeito, ou o é acessoriamente. Em compensação, no caso de uma experiência de saída de um universo, a violência pode se tornar muito mais fundadora. Isso não responde completamente à questão, mas penso que podemos ter uma leitura bem psicanalítica dos estados de formação do adolescente por momentos de ruptura, de violência, de complexo de Édipo, quando as pessoas dizem “é preciso matar o pai”, por exemplo. É certa violência, vivida em diferentes momentos da adolescência, mas não é obrigatória. Tento pensar em minha experiência pessoal: nunca vivi nenhuma violência, nem como vítima nem como autor, e pude construir minha experiência, me construir. Então isso não é uma condição necessária.

**MACHADO: Mas, então, não seria imaginável a possibilidade de que a violência possa se autonomizar a ponto de constituir uma espécie de margem permanente, uma espécie de goteira da vida social e institucional (produzida pelo organismo social), uma parte normal da vida social?**

Eu diria que é normal fazer de tudo para evacuar essa parte normal! Sim, há sempre probabilidades de violência, há sempre violência em nossas sociedades. É mesmo a grande interrogação da filosofia política, desde Hobbes pelo menos, dizer “como fazemos para eliminar a violência da vida social?” Então Hobbes nos responde: “Nós colocamos o Estado”. Outros dirão: “Nós tentamos desenvolver a democracia”. Outros ainda dirão: “Nós tentamos ter movimentos sociais”. E outros: “Nós tentamos ter conflitos institucionalizados”. Podemos encontrar respostas, mas sim, a violência faz, evidentemente, parte da vida coletiva, de mil e uma maneiras e creio que...

## **MACHADO: Mas como uma parte interna autônoma da vida social?**

Uma não exclui a outra. Acredito que na vida social há sempre um risco, uma possibilidade de violência, mas acho também que possa haver lugares, espaços próprios à violência. Estudei o terrorismo, um fenômeno absolutamente particular, mas que se autonomiza do social. E talvez a radicalização violenta seja tão maior quanto houver autonomização. Essa é uma ideia à qual me atendo muito: penso que o que evita os atores suscetíveis à violência de serem violentos é manterem-se em relação com o resto da sociedade. Creio que a autonomização, não a violência, mas a simples autonomização dos atores pode deixá-los ainda mais radicais, ainda mais violentos. Quando você não conversa mais com ninguém, quando você é o único e exclusivo juiz de sua ação, tudo é possível. E você pode se tornar extremamente violento, pois dirá que o que faz é legítimo e você não discute a legitimidade da sua violência com ninguém. Por outro lado, se você é obrigado a discutir sobre o que faz, é obrigado a discutir com os atores políticos, com os intelectuais, com o Estado, com a lei, não pode mais ser tão violento. E então a violência não existe em si de maneira autônoma, a violência pode resultar da autonomização de certos atores na sociedade. Foi isso o que estudei quando me debrucei sobre o terrorismo. Refletindo, recordei-me de uma frase da filósofa judia Hannah Arendt, que diz um pouco a mesma coisa a propósito do totalitarismo: “Totalitarismo é quando um poder atribui a si a legitimidade absoluta e não submete a mais ninguém a não ser ele mesmo a reflexão sobre sua legitimidade”. Então, se você é um poder absoluto e diz que o que você faz está bem, é para o bem da humanidade, e ninguém debate com você, então você pode decapitar, matar, fazer tudo o que quiser. Creio que a autonomia vai de par com o risco ou a probabilidade de uma violência ainda maior.

## **MISSE: É possível se opor à violência sem violência?**

Sim, certamente. Inicialmente, há as pessoas que teorizaram essa ideia, como Gandhi e todos aqueles que dizem que é preciso ser não violento. É uma primeira resposta. A segunda resposta não é se opor à violência pela não violência, mas se opor à violência dizendo que um só ator tem o seu monopólio legítimo, o Estado. É, de certa forma, a resposta de Hobbes. É fazer não desaparecer a violência, mas confiar seu monopólio ao Estado. Há certamente inúmeras respostas para tentar fazer recuar a violência.

**MÁRCIA: Gostaria de lhe pedir para falar um pouco sobre o método que Touraine desenvolveu e que o Cadis aplica, o método de intervenção sociológica. Porque me parece que os pesquisadores desse centro têm bastante interesse e investiram em atuar sobre o conflito, dando os instrumentos, os meios para que as pessoas que estão envolvidas no conflito possam aprender e criar uma outra forma de resolvê-los sem a violência, que são os acordos razoáveis, não é mesmo?**

Quero falar do método de intervenção sociológica, mas ele é imenso como tema. O que posso dizer em relação à nossa discussão é que é um método que foi inventado por Alain Touraine para estudar os movimentos sociais e que consiste em propor aos atores conduzir um processo, participar de um processo que os conduzirá a autoanalisar suas ações. Essa é a ideia. No início, utilizamos esse método para tentar analisar movimentos sociais, mas, em seguida, o usamos para fenômenos extremamente diferentes. Utilizei-o, por exemplo, para estudar o racismo, para estudar o terrorismo, para estudar o antissemitismo, logo, para estudar movimentos antissociais, mais do que movimentos sociais. François Dubet o utilizou para estudar os jovens que *galèrent*<sup>8</sup>, e outros o utilizaram de mil e uma maneiras. Trata-se, então,

8 Referente ao verbo *galérer* (literalmente, dar duro, viver precariamente), expressão utilizada em referência aos jovens, em sua maioria filhos de imigrantes e vivendo nos subúrbios das grandes cidades francesas, que vagam pelas ruas e são frequentemente acusados de pequenos crimes e constantes incivildades. Tornou-se o estereótipo dos participantes das *émeutes*, os quebra-quebras urbanos iniciados em 2005 e que esporadicamente retornam ao cenário francês (N. T.)

de um método que permite conduzir pesquisas extremamente variadas, e de um método que evoluiu. Mas, para além do método, mantenho a ideia de que os atores são capazes de participar da análise de suas próprias ações. E posso mesmo dizer de modo bastante elementar, quando utilizamos um modelo diferente, quando fazemos simplesmente entrevistas individuais, é preciso adaptar esses modelos ao método. Sempre aconselho meus alunos, quando fizerem entrevistas individuais, a não se contentarem em questionar as pessoas e tentarem ao máximo propor a elas hipóteses ou raciocínios sobre suas ações, perguntar-lhes: “O que vocês fariam dessa hipótese? O que vocês fariam desse raciocínio?” É um pouco o estado de espírito desse método dizer a alguém “eu acho que se você diz isso ou aquilo é porque...” e depois você introduz sua própria ideia. É muito importante, pois a pessoa que você entrevista é valorizada, você a leva a sério, você lhe apresenta uma hipótese sobre o que ela faz, sobre o que ela representa, e é possível que essa pessoa tome sua hipótese para rejeitar ou talvez para se apropriar, para utilizá-la, para fazer alguma coisa com ela. Isso não é o método de intervenção sociológica, mas é a ideia de que os atores são capazes de participar da análise de suas próprias ações. Mas, evidentemente, isso não vale para a violência pura. Eu nunca faria uma intervenção sociológica com as pessoas de Abu Ghraib, não vejo o que poderia fazer com elas. E, mais que isso, elas não veem o que poderiam fazer comigo. Podemos utilizar essa metáfora. Estudei os jovens do subúrbio de que falávamos há pouco praticamente com esse método. Angelina Peralva, que vocês conhecem, estudou os jovens do subúrbio com esse método, bem ativamente. Terroristas, sim, se não forem completamente terroristas, se estiverem no meio do caminho, se tiverem saído, não há nenhum problema. Com as pessoas que tomaram parte dos atentados de 11 de setembro de 2001, entretanto, eu não poderia. Mas os islamitas menos radicalizados, menos no absoluto, seria possível.

**WERNECK: Eu gostaria de insistir no tema da relação entre sociologia e psicanálise, mas em um enquadramento disciplinar. Bem, é certo que a violência é uma questão central para a sociologia, mas me pergunto se a sociologia é uma questão central para a violência, quer dizer, quando vemos reportagens sobre a violência nos jornais, vemos especialistas dando opiniões e, tradicionalmente, a violência é um tema para os sociólogos. Hoje, cada vez mais ela se tornou também um tema para, por exemplo, economistas e psicólogos. Por vezes, até mais para eles do que para a sociologia. Diante de um *crossover* de sociologia e psicanálise, como o que o senhor sugere, me pergunto se há um conflito na economia dos discursos sobre a violência. Será que a sociologia é ainda um ator forte para bem falar sobre a violência num mundo como este, com outros discursos como o da economia, sobre os custos sociais da violência, e uma psicologia, que fala sobre as motivações básicas da violência nos sujeitos?**

Há muitas coisas que se pode dizer em relação a essa questão. Primeiro, não estou certo de que seja preciso separar todas as disciplinas de modo tão radical, eu sou mais daqueles que pensam que é preciso falar em “ciência social” ou em “ciências sociais”, e em sociologia e antropologia, por exemplo, do ponto de vista dessas duas disciplinas. Tenho um colega etnólogo em Paris, Marc Augé, que estuda o Jardin de Luxembourg, em Paris, e o metro. O que ele faz é sociologia quase. Os países longínquos em relação ao modo ocidental, que “eram dos antropólogos”, hoje produzem pesquisadores que vão estudar a sua própria sociedade. As fronteiras, a meu ver, existem, mas são permeáveis, e há explicações que não são forçosamente intelectuais, como, por exemplo, a organização da vida acadêmica, a carreira dos jovens pesquisadores, esse tipo de coisas. Então eu sou favorável a um desenclausuramento, a favor da, digamos, pluridisciplinaridade.

Em segundo lugar, parece-me que a sociologia vai muito bem. Inclusive no que diz respeito à violência... Evidentemente, os sociólogos falam com grande frequência dela, mas isso também não era tão central na tradição como se tornou hoje. Acho que os sociólogos de hoje falam muito mais da violência do que falavam há 50 anos. Para pegar um exemplo pesado: nos Estados Unidos, quando houve o movimento em Berkeley e todos esses movimentos dos anos 60, pelos direitos civis. Naquele momento, o governo, a administração, percebeu que não se sabia grande coisa sobre a violência nos Estados Unidos. Foi criada uma enorme comissão oficial e foi lá que nasceram os primeiros grandes trabalhos sociológicos e históricos americanos sobre a violência. Os EUA não queriam olhar suas próprias violências, nem as antigas (para os historiadores), nem as atuais (para os sociólogos). Em minha conferência, evoquei essas correntes sobre a frustração, os primeiros grandes trabalhos nascidos dessa comissão são de gente muito conhecida, de especialistas. E essa sociologia se impôs porque o governo disse que era preciso analisar a violência, mas os sociólogos não a analisavam especialmente. A sociologia que aprendíamos quando se tratava de estudar, lembro-me bem, era a da mobilidade social, espacial, a família, a religião, essas coisas. A violência não era um objeto central, não tanto quanto esses.

A verdade é que nós, sociólogos, somos solicitados sem parar. Falávamos das *émeutes* na França há pouco. Os jornalistas fizeram fila no meu escritório para me entrevistar. É um pouco inquietante, eles faziam fila, eu asseguro. Isso não acontece todos os dias, então queria dizer que se tinha necessidade da fala do sociólogo. Não se tinha tanta necessidade da fala do psicólogo, do antropólogo ou de outro. Então, acrescento que mesmo quando os economistas têm alguma coisa a dizer quando há violência, não são eles que esmiúçam a violência. Eles nos diriam que a violência é prejudicial à vida econômica, esse tipo de coisa, cálculos econômicos... Mas, veja, o discurso sobre a crise atual: dizem que os economistas explicam a crise.

Então, eu tomo o discurso estereotipado: “Primeiro tiveram os *subprimes*, os créditos para o consumo e depois isso explodiu, os grandes faliram etc”. E depois acrescentam: “Tudo isso poderia conduzir à violência”. Agora, os economistas não têm mais nada a dizer. Eles explicaram os *subprimes*... Eles não viram nada se aproximar... Inclusive, este é um outro aspecto: eles explicaram os mecanismos, mas quando chega no “eis aí o que talvez vá acontecer”, imaginam cenários e, nesse momento, chamam o sociólogo. Não creio que os economistas se ressentem muito disso. É sobretudo isto que eu queria dizer: é o lado interdisciplinar que merece atenção. O que chamo de pluridisciplinar quer dizer um apelo a diversas disciplinas, em equipes que trabalham em conjunto, com pessoas de competências diferentes. Vemos isso em outros domínios. Não o vi para a violência, mas em muitos domínios... Permita-me dar uma indicação precisa: eu presidi na Europa, em Bruxelas, um painel, que dava dinheiro, muito dinheiro, bolsas muito importantes, dez bolsas de quase 1,5 milhão de euros para cada candidato que ganhava. Havia 100 candidatos, fizemos uma seleção, e, dos dez projetos selecionados, em todas as disciplinas das ciências sociais, nove eram interdisciplinares, misturavam direito, sociologia, ciência política, ou direito, antropologia e filosofia política. Creio, então, que há uma tendência muito forte à interdisciplinaridade, isto é, a refletir sem se fechar completamente nessa ou naquela disciplina. É isso o mais importante, mais do que as relações de força entre as disciplinas.

## Referências e sugestões de leitura

TOURAINE, Alain. (1965), *Sociologie de l'action*. Paris, Seuil.

WIEVIORKA, Michel. (1995), *A democracia à prova: Nacionalismo, populismo e etnicidade*. Lisboa, Instituto Piaget. [Edição original: (1993), *La Démocratie à l'épreuve: Nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris, La Découverte.]

\_\_\_\_\_. (1999), *Violence en France*. Paris, Seuil.

\_\_\_\_\_. (2002), *A diferença*. Lisboa, Fenda. [Edição original: (2001), *La différence: Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*. Paris, Balland.]

\_\_\_\_\_. (2004), *La violence*. Paris, Balland.

\_\_\_\_\_. (2008), *Neuf leçons de sociologie*. Paris, Robert Laffont.