



Universidade dos Açores

Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais

***A luta pelo reconhecimento intersubjectivo: a ligação do eu
consigo próprio***

Dissertação para a obtenção do grau de mestre em Sociologia

Paulo Vitorino Fontes

Orientação da Professora Doutora Pilar Damião de Medeiros

Ponta Delgada

2012

Resumo

A teoria do reconhecimento tem sido desenvolvida consistentemente por Axel Honneth([1992] 2011) , a partir da ideia original de F. Hegel e formula uma concepção¹ intersubjectiva da autoconsciência humana, uma vez que ela é obtida na medida em que o sujeito compreende a sua própria acção a partir da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa.

O sujeito obtém assim a capacidade de participação nas interações normativas do seu meio e ao adoptar como suas as normas sociais de acção do outro generalizado, desenvolve a identidade de um sujeito aceite na sua comunidade. Neste processo de socialização, operado na relação intersubjectiva, o conceito de reconhecimento é desdobrado em três esferas: Amor, Direito e Estima Social. Estas esferas, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, auto respeito e auto-estima, criam as condições sociais que permitem os actores chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, originando o indivíduo autónomo. De igual forma, às correspondentes formas de reconhecimento mútuo, poder-se-á atribuir experiências paralelas de desrespeito social. O reconhecimento igual ao ser negado pode prejudicar aquele a quem é recusado. Para Charles Taylor ([1992] 2009), a projecção no outro de uma imagem depreciativa pode realmente oprimi-lo, na medida em que for interiorizada. A identidade de cada um depende das relações dialógicas estabelecidas com os outros. Segundo Taylor, definimo-nos sempre em diálogo, exterior e interior, por concordância ou oposição, com a identidade que os outros significativos querem, ou quiseram, reconhecer em nós.

Neste trabalho pretende-se uma abordagem sociológica capaz de aferir os princípios normativos próprios de uma época, estruturalmente inscritos na relação de reconhecimento recíproco, de modo a explicar os processos de mudança social. Recorre-se a uma metodologia qualitativa, compreensiva, com recurso à análise documental e a entrevistas semi-directivas. Pretende-se aplicar o quadro teórico à pesquisa da cidade de Ponta Delgada, mais concretamente a um grupo social, os indivíduos que se encontram desafiados socialmente, como o caso dos sem-abrigo.

Palavras – chave: Reconhecimento; Intersubjectividade; Identidade; Normatividade.

¹ O autor deste trabalho, por opção, não segue o novo acordo ortográfico.

Abstract

The Theory of Recognition has been consistently developed by Axel Honneth ([1992] 2011) from F. Hegel's original idea. Honneth formulates an Intersubjective conception of human self conscience, which is obtained through the subject's comprehension of his/her own actions throughout a perspective that is symbolically represented by a second person.

The subject obtains the capacity for participation in the normative interactions of his/her environment by adapting as yours the social norms of the generalized other and develops the identity of a individual accepted in his community. In this socialization process, operated through the intersubjective experience, the concept of recognition is divided into three spheres: Love, Law and Social Esteem. These spheres, through the cumulative acquisition of self-confidence, self-respect and self-esteem create the social conditions that enable the actors to achieve a positive attitude towards themselves, thus originating the autonomous individual. To the correspondent ways of mutual recognition, it is possible to attribute parallel experiences of social disrespect. The denial of equal recognition may harm that to which recognition is denied. For Charles Taylor ([1992] 2009), the projection of a depreciative image in the other may oppress him/her if it interiorized. The identity of each one depends on the dialogical relations established with others. According to Taylor, we always define ourselves through dialogue, both interior and exterior, that our significant others want, or wanted, to recognize in us.

In this work, we intend to achieve a sociological approach capable of assessing the normative principles specific of a certain time, structurally inscribed in the relation of reciprocal recognition, in order to explain the processes of social change, resorting to a qualitative and comprehensive methodology, as well as documental analysis and semi-directive interviews. It is intended to apply the theoretical guidelines to the research of the insular society of Ponta Delgada, more specifically to a social group, namely the individuals that are socially unaffiliated, as is the case of the homeless population.

Key-words: Recognition, Intersubjectivity, Identity, Normativity.

Agradecimentos

Mesmo percorrendo um longo caminho de dificuldades, tive sempre a certeza que não estava sozinho. A gratidão é imensa principalmente para a minha família que sempre esteve comigo: à Iolanda, ao David, à Manuela e ao Rúben, muito obrigado! A minha dívida é eterna.

Sem o estímulo, autenticidade e confiança da minha orientadora, Professora Doutora Pilar Damião de Medeiros não teria sido possível chegar a este dia.

Agradeço a colaboração e apoio da Dra. Daniela Soares no acompanhamento e apoio nas maiores dificuldades da investigação.

Uma palavra de apreço e gratidão ao Professor Doutor Rolando Lalanda Gonçalves, coordenador do mestrado, pela suas sabias orientações.

Índice	
Introdução	9
I Capítulo – Avaliação da Teoria Crítica Alemã	19
1.1. Teoria crítica Alemã – A escola de Frankfurt	19
1.2. A segunda geração da teoria crítica	21
1.3. A racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas	24
1.4. Repensar a teoria crítica e síntese de pressupostos metodológicos	28
II Capítulo – Reconhecimento Inter-subjectivo	36
2.1. Teoria do reconhecimento	36
2.2. A teoria do reconhecimento e a teoria da dádiva: um diálogo enriquecedor	42
2.3. O contributo de Axel Honneth para a transformação da teoria crítica: ruptura ou continuidade com Jürgen Habermas?	51
III Capítulo – Enquadramento Metodológico	55
3.1. Da problemática inicial às questões de investigação	55
3.2. Metodologia qualitativa	58
3.3. A entrevista	61
3.4. Amostragem e a escolha dos participantes	62
3.5. O papel do investigador	62
3.6. Tratamento do material - análise de conteúdo	65
IV Capítulo - Interpretação da Normatividade	69
4.1. Caracterização e delimitação da problemática dos sem-abrigo	69
4.2. Caracterização dos entrevistados	70
4.3. Esfera do amor – relações afectivas de reconhecimento	73
4.4. Esfera da estima social – relações de solidariedade	76
4.5. Esfera do direito universal – relações de respeito cognitivo	80
4.6. Reconhecimento e dádiva – uma aproximação empírica	82
Considerações Finais	83
Referências Bibliográficas	85
Anexo	92

Introdução

Esta tese de dissertação é realizada no âmbito do Mestrado de Sociologia, da Universidade dos Açores, com a orientação da Prof. Doutora Pilar Damião de Medeiros,

O percurso aqui apresentado parte e apoia-se na tradição crítica da escola de Frankfurt, em que esta na sua terceira geração, com Axel Honneth, revela, o que no mínimo se poderá chamar de aprofundamento teórico da teoria crítica. Um desenvolvimento através da teoria do reconhecimento, no diagnóstico *das maleitas sociais*, em que a consideração das condições intersubjectivas de reconhecimento desempenha o papel fulcral na apropriação de valores morais.

O projecto está dividido em três partes: a primeira procura problematizar a investigação, onde é apresentada a formulação do problema, com as questões de pesquisa mais pertinentes e a justificação da investigação; a segunda desenvolve o quadro teórico que orientará toda a pesquisa e, por fim, a terceira que pretende apresentar o desenho metodológico da investigação a realizar.

Podemos dizer que o objectivo central e geral desta investigação é realizar uma análise empírica das relações intersubjectivas de reconhecimento, que pode ser desdobrado em outros objectivos mais específicos. Como sejam, perceber o sentido ou sentidos do pressuposto de que o reconhecer sempre antecede o conhecer, na apropriação de valores morais, sob a orientação dos quais nós reconhecemos os outros de forma determinada, normativa. De igual modo, no âmbito desta investigação, pretende-se aferir do contexto de interacção os princípios normativos próprios de uma época, num contexto espacial específico, como seja a sociedade insular micalense.

Outro objectivo, ligado aos precedentes, passa por perceber o plano das lutas sociais por interpretações e os modos como os sujeitos avaliam as contribuições individuais, tendo como critério as finalidades entendidas como prioritárias em um dado contexto sócio-espacial e temporal.

Neste trabalho desenvolveu-se uma abordagem sociológica capaz de aferir os princípios normativos próprios de uma época, estruturalmente inscritos na relação de reconhecimento recíproco, de modo a explicar os processos de mudança social. Recorreu-se a uma metodologia qualitativa, compreensiva, com recurso à análise documental e a entrevistas semi-directivas. Pretende-se aplicar o quadro teórico à

pesquisa da cidade de Ponta Delgada, mais concretamente a um grupo social, os indivíduos que se encontram desafiados socialmente, como o caso dos sem-abrigo.

I Capítulo

1.1. Teoria Crítica Alemã – A Escola de Frankfurt

Perceber o que é a Escola de Frankfurt parece essencial na tarefa a que nos propomos, embora não restem dúvidas da sua existência histórica, pelas inúmeras referências, estudos e autores e autoras que a reconhecem. Importa interrogar o sentido filosófico, político e, principalmente, sociológico desta realidade intitulada de Escola de Frankfurt. Não esquecendo que a Escola não se esgota nestas categorias, importa salientar a originalidade do projecto de Frankfurt, ao não intervir em campos já instituídos, mas apresentando-se capaz de gerar um campo original, uma outra forma de objectividade irreduzível a linguagens particulares.

Na economia desta dissertação importa em primeiro lugar percorrer a textura temática da Escola numa perspectiva histórica, sem pretender apresentar um balanço completo, mas revelando a sua originalidade e influência no pensamento sociológico e na concepção teórica que se pretende desenvolver neste trabalho.

A Escola de Frankfurt será a corrente que tomou forma em Frankfurt, através de um decreto do ministério da Educação, datado de 3 de Fevereiro de 1923, como resultado de um acordo entre o ministério e a *Gesellschaft für Sozialforschung* (Sociedade para a Investigação Social) que permitiu criar o *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisas Sociais), como refere Paul-Laurent Assoun (1989: 11). A origem do Instituto, precedendo esta data, é iniciativa de Félix J. Weil, filho de negociante rico e doutor em ciências políticas, que organizou durante o Verão de 1922 a *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Primeira Semana de Trabalho Marxista), em Ilmenau (Turinge), com a participação de Luckács, Korsch, Pollock e Wittfogel, com o objectivo de potenciar um marxismo verdadeiro. A partir desta ideia, beneficiando de um donativo de Hermann Weil e de um contrato com o ministério da Educação, surge o Instituto de Investigação Social. O seu primeiro director indigitado foi Kurt A. Gerlach, que tendo falecido no mesmo ano, foi substituído por Carl Grumberg que desempenhou o cargo até 1930. Foi lançada a revista *Archiv* que em 1932 foi substituída pela *Zeitschrift*. A sede do Instituto era no nº 17 da Victoria-Allee na cidade de Frankfurt e a primeira dependência do mesmo foi criada em Genebra em 1931. Paralelamente, duas dependências abriram em Paris. A partir de Setembro de 1933, a Escola de Frankfurt

deixa de estar em Frankfurt, continuando a ser publicada a revista em França e estando na Suíça a sua estrutura principal até Agosto de 1950, data em que o Instituto retoma o seu trabalho na cidade de Frankfurt. Entretanto, o Instituto ligara-se aos Estados Unidos, unindo-se à Columbia University, mediante proposta de Nicholas M. Butler, em 1934. Mesmo após o regresso a Frankfurt, o Instituto manteve a sua dependência em Nova Iorque (Assoun, 1989: 12).

Sem o Instituto não teria havido Escola, mas esta extravasa do Instituto. Segundo Martin Jay (1989: 14), o grande historiador da teoria crítica até 1950, a “noção de escola específica só se desenvolveu depois que o Instituto foi obrigado a abandonar Frankfurt, só sendo mesmo o termo empregue após o regresso do Instituto à Alemanha em 1950”. Sendo complexa a identidade deste projecto, verifica-se uma ambiguidade nos primeiros anos, em que os fenómenos sociais são pensados sob a influência de Hegel, Kant e Heidegger, numa mistura de filosofia e sociologia. Esta questão só se esclarece quando Max Horkheimer assume a liderança do Instituto em 1931, e a exigência metodológica passa a designar-se de filosofia social. A partir do final do século XIX, surge na Alemanha, sob o efeito do desenvolvimento das ideias sociais, uma matéria nova que nem a sociologia nem a filosofia definem satisfatoriamente. Situada no limiar da reflexão especulativa e da observação sociológica, influenciada por uma reflexão ética relacionada com o domínio da *Kulturgeschichte* (história cultural). Surge assim, uma imensa literatura em que se combinam a sociologia, a reflexão sobre a história e a civilização, inspirada por diversas correntes, como as ideias sociais, a ética neo-kantiana e a filosofia dos valores. Importa citar nomes como Max Weber, Max Scheler, Leopold von Wiese, Adolph Reinach, Wilhelm Sombart, Georg Simmel e Karl Jaspers (Assoun, 1989: 13).

No período entre as duas guerras mundiais, os fundadores da Escola de Frankfurt elegeram o nome de teoria crítica para simbolizar a tentativa de conciliar teoria e prática, de alcançar a unidade da teoria com a investigação empírica e com a consciência histórica dos problemas sociais, políticos e culturais de uma determinada época. Desenvolveram a concepção programática do papel potencial que uma teoria crítica pode exercer no âmbito do discurso público auto-reflexivo próprio de uma sociedade democrática (Calhoun, 1996: 437 e 448).

O termo filosofia social para Horkheimer assume uma problemática fundamental ao articular a reflexividade filosófica, que se fundamenta sobre a exigência do Conceito, com a investigação científica, que se apoia na empiria, deixando de se constituir como

uma disciplina homogénea, segura da sua validade, como até então era considerada. A necessidade de teorizar a sociedade e a história submete-se a uma reflexão conceptual. O que justifica a precedência formal e lógica da filosofia sobre a teoria da história e da sociedade. O contributo da filosofia da Escola de Frankfurt é constituído pelos princípios da Teoria Crítica, processo que faz a mediação entre a crise na história e no conceito, numa tomada de posição contra o idealismo alemão, que fornece o ponto de partida e a linguagem da sua própria contestação (Assoun, 1989: 14, 25-26).

Horkheimer ([1931] 1999) na sua lição inaugural intitulada: “A situação actual da Filosofia Social e a tarefa de um Instituto de Investigação Social”, na tomada de posse como director do Instituto de Frankfurt em 1931, enuncia de forma clara que uma Teoria Crítica da sociedade apta a assumir o complexo projecto de reflectir acerca das suas origens sociais, assim como sobre as possibilidades políticas de sua realização prática, só pode cumprir esse objectivo num contexto interdisciplinar. O modelo apresentado para cumprir esse propósito é o de uma contínua interpenetração dialéctica entre a teoria filosófica e a prática científica concreta.

Segundo Jay ([1974]1989), para além de Horkheimer deve-se incluir na primeira linha desta Escola o nome de Theodor Wiesengrund-Adorno, que proporciona a alternativa teórica da Escola após o período de exílio. A que devemos juntar outras figuras ligadas à Escola, de formas diferentes, mas que contribuiram para a ampliação teórica dos seus princípios e métodos. Como foram Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Erich Fromm, que constituíram o núcleo inicial. Interessa também citar os principais colaboradores do Instituto desde o seu início: Franz Borkenau, Henryk Grossmann, Otto Kirchheimer, Mira Komarovski, Siegfried Kracauer, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Andries Sternheim, Félix Weil e Karl August Wittfogel. Importa também evocar o nome de Ernst Bloch, que partindo de princípios diferentes, através da concepção da utopia, foi ao encontro da Teoria Crítica.

Finalmente, é necessário acrescentar os herdeiros da teoria crítica, que não pertencendo ao grupo histórico dos fundadores, referem-se à Teoria Crítica nos seus trabalhos: é o caso de Alfred Schmidt, Oskar Negt, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, Claus Offe e, o mais destacado de todos, Jürgen Habermas. Mais recentemente, surge Axel Honneth, actual director do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, representando a terceira geração da Escola de Frankfurt.

A Escola de Frankfurt é assim o rótulo que serve para assinalar um *acontecimento* (a criação do Instituto), um *projecto científico* (intitulado «filosofia

social)), uma *atitude* (baptizada «teoria crítica»), enfim um movimento ou corrente teórica, ao mesmo tempo incessante e variada, formada por personalidades pensantes diversas. Não se esgotando aqui, é “um fenómeno ideológico que produz curiosamente os seus próprios critérios de identificação através do seu processo criador” (Assoun, 1989: 23), sendo necessário examinar a validade desta aposta crítica.

O pensamento da escola de Frankfurt combinava diversas influências, como o marxismo, a psicanálise, a filosofia e a teologia idealista alemã, o romantismo e os pensadores do «face oculta» das Luzes, como Nietzsche. A teoria crítica, enquanto projecto distinto, pretendia combinar a filosofia abstracta e universal tradicional com o conhecimento empírico e histórico do social, inspirava-se em Hegel e no diálogo mantido com ele, principalmente em Marx, como o mais importante daqueles que tentaram recuperar a capacidade crítica perdida, partindo de esquemas de raciocínio influenciados por Hegel (Calhoun, 1996: 448-449).

Hegel tentou redimir o potencial do Iluminismo, o seu projecto filosófico procurou reconciliar a vida moderna, como nos lembra Habermas (2000: 8): “Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retomar a Hegel se queremos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade”. Para Hegel, ¹ a modernidade já não era una e total, já não havia forma de voltar à unidade anterior, o sujeito tinha que criar uma nova totalidade social a partir das circunstâncias históricas do presente.

Em Hegel, a subjectividade era fundamental para a época moderna, bem como a consciência crítica apoiada nas tensões e contradições da vida social. Só a razão poderia averiguar as mudanças básicas que tinham distanciado as pessoas de si próprias, só a razão poderia levar as pessoas alienadas a perceberem “como a natureza de cada uma fora negada na existência fragmentada da outra” (Calhoun, 1996: 449). O jovem Hegel ao tentar conciliar a liberdade com a integração social, aponta para uma solução intersubjectiva e não tanto para a filosofia do sujeito. Embora mais tarde, Hegel aceite a necessidade de uma divisão social fundamental, ao diferenciar entre Estado e sociedade. Ao atribuir ao Estado uma racionalidade superior, Hegel não pode desenvolver uma crítica radical das condições existentes.

¹ Para uma leitura aprofundada de Hegel consulte Habermas (2008) e Taylor (1975).

Outros pensadores, influenciados por Hegel, tentaram recuperar a capacidade crítica perdida. Destacou-se Karl Marx como o mais marcante de entre eles. No primeiro capítulo de *Capital* pode-se verificar a crítica radical de Marx ao modo como as categorias historicamente singulares do capital, trabalho, mercadoria e valor acabaram por se impor como quase naturais e até dominadoras na vida humana. “As categorias reificadas do capital transformam a actividade humana qualitativamente diferenciada em uniformidades e identidades opressoras” (Calhoun, 1996: 449). Esta reificação das categorias foi o ponto de partida da crítica de Georg Lukács ([1922] 2003: 193-411), como ampliação da crítica marxista.

Os pioneiros da Escola de Frankfurt aprofundaram esta vertente da teoria crítica, mantendo o lugar central conferido à estética. Conjuntamente com a influência da análise de Max Weber da burocracia enquanto forma acabada de racionalidade instrumental, despertaram contra o perigo de uma sociedade administrada de forma total. Estes autores puseram em causa, segundo Calhoun, a filosofia tradicional da consciência individual e a identidade absoluta do indivíduo cognoscente, bem patente no “Penso: logo existo” de Descartes. Sob a influência de vários autores, viam o indivíduo como social, constituído por relações intersubjectivas com outros. Uma natureza humana que é sempre concebida num contexto histórico e que inclui a procura de felicidade, a necessidade de solidariedade dos outros e as simpatias naturais. Neste sentido, segundo Horkheimer, da natureza humana derivava uma forma de razão implicitamente crítica da civilização (Calhoun, 1996: 450-451).

Horkheimer [1932] (1974) no seu escrito sobre “Hegel et le problème de la métaphysique” propõe a recusa da teoria da identidade, concluída por Hegel e afirma esta tese filosófica como fundamental da Teoria Crítica. Na filosofia idealista alemã, de Kant a Hegel, a tese da identidade do sujeito e do objecto aparece como pressuposto necessário da existência da verdade. O que supõem, segundo o mesmo autor, o sujeito que se conhece a si próprio deve ser infinito, segundo a concepção idealista, ser ele próprio pensado como idêntico ao absoluto. Uma vez que é a identidade do espírito absoluto e do ser, do real e do racional que garante a metafísica como saber. Ao negar a identidade, far-se-ia também cair a afirmação de uma ordem verdadeira do mundo, que a filosofia teria como tarefa apresentar. Uma vez que para Horkheimer negar a doutrina da identidade é reduzir o conhecimento a uma simples manifestação, condicionada por múltiplos aspectos, da vida de sujeitos humanos determinados. Ora é esta negação que origina a teoria crítica. Para a Teoria Crítica, a afirmação da identidade não é mais que

uma pura crença, sendo necessário, no mínimo, pluralizar a identidade. Para tal empreendimento deverá aceitar-se que o pensar perde o sentido místico numa união com o ser e se consome numa multidão de processos de que a origem e os resultados diferem em grande escala, não se tratando de negar toda a metafísica nem de reduzir a ciência ao positivismo.

Horkheimer ([1968] 2003: 27) no seu ensaio sobre “História e psicologia”² refere que

Marx e Engels aceitaram a dialéctica, mas com um sentido materialista. Estes mantiveram-se fiéis à convicção hegeliana de que no desenvolvimento histórico existem estruturas e tendências supraindividuais e dinâmicas; rejeitaram, no entanto, a fé num poder espiritual independente que se operasse na história.

Para eles a história não tem um fundamento. Nada se expressa na história que possa ser interpretado como sentido geral, como poder unitário, como razão fundamental, como *telos* inerente. O pensar e, por consequência, também os conceitos e as ideias são funções do ser humano e não de um poder independente.

Os fundadores da Escola de Frankfurt ambicionavam diferenciar a teoria crítica da teoria tradicional que adoptava a autodefinição do que era familiar e revelava-se incapaz de olhar de outra forma, com outra perspicácia, a forma como as categorias da consciência eram apropriadas e como estas, ao mesmo tempo, constituíam o mundo do observável e do realizável (Calhoun, 1996: 448).

Horkheimer ([1968] 2003: 231) no seu texto sobre “Teoria tradicional e teoria crítica”³ afirma:

a ideia tradicional de teoria é abstraída da actividade científica tal como é conduzida numa dada etapa da divisão do trabalho. Corresponde à actividade do cientista (académico) e tem lugar em simultâneo com todas as outras actividades da sociedade, sem que se perceba directamente a relação entre as actividades isoladas. Daí que nesta ideia não apareça a função social real da ciência, nem o que significa a teoria na existência humana, mas apenas o que ela é na sua esfera, separada, dentro da qual se produz em certas condições históricas.

² Conferência pronunciada na Kant-Gesellschaft (Sociedade Kantiana) de Frankfurt em 1932.

³ Texto indispensável na edificação da teoria crítica alemã, publicado inicialmente em 1937.

Esta perspectiva da teoria, segundo Horkheimer, revela alguma irresponsabilidade social e uma visão ilusória que os teóricos possuem de si mesmos. “Estes acreditam que actuam de acordo com decisões individuais, quando mesmo em suas especulações mais complicadas são expoentes de um mecanismo social insondável” ([1968] 2003: 231). Este auto desconhecimento revela uma lacuna tanto ao nível da reflexividade como da análise empírica exigente das condições de teorização, conduzindo à ilusão de tratar as condições sociais existentes como se fossem as únicas que poderiam existir (Horkheimer, [1968] 2003: 232-235).

O projecto da teoria crítica pretendeu recuperar para os seres humanos a totalidade das suas capacidades, coincidindo neste objectivo com uma ampliação do marxismo. Segundo Calhoun (1996: 452-453), a teoria crítica apoiando-se no jovem Marx, principalmente no primeiro capítulo de *Capital*, e na análise de Luckács da reificação, procurava mostrar como a história humana fora capaz de alienar as capacidades humanas. A crítica operava-se pela *desfetischisierung* (desfetichização), pelo diagnóstico das relações desumanas, nas quais os indivíduos eram simples mediações entre coisas, de forma a possibilitar a transformação social. Assim, neste exercício, a teoria assumiria a centralidade ao revelar a forma de consciência onde eram constituídas e mantidas as relações reificadas de capital.

O combate à reificação e à alienação está relacionado com a crítica ao positivismo que ocupou Horkheimer e seus correligionários durante grande parte dos seus trajectos. A ciência social positivista ao aceitar o mundo tal como ele existe e ao reproduzir a reificação de forma acrítica, através da qual o conteúdo humano fora removido das instituições e processos sociais, impede o reconhecimento da existência de possibilidades de mudança essencial. Através desta reificação foi possível tratar os aspectos da humanidade como se fossem simplesmente aspectos da natureza, tratar os factos sociais como coisas, segundo a inspiração de Durkheim (Calhoun, 1996: 453). A reificação do mundo social está relacionada com a elevação do sujeito individual, aparentemente isolado. A teoria crítica pretendia ser diferente:

o pensamento crítico (...) não é função de um indivíduo isolado nem de uma generalidade de indivíduos. Tem, no entanto, conscientemente como sujeito o indivíduo determinado, nas suas relações reais com outros indivíduos e grupos, e na sua relação crítica com uma determinada classe e, por último, na sua interligação, assim mediada, com a totalidade social e a natureza. (Horkheimer, [1968] 2003: 243)

Ter como ponto de partida o indivíduo numa perspectiva associal, a-histórica e objectiva, “esta aparência que o idealismo vive desde Descartes, é ideologia em sentido estrito: a liberdade limitada do indivíduo burguês aparece sob a forma de liberdade e autonomia perfeitas” (Horkheimer, [1968] 2003: 243). Para este autor, pensar-se acerca do ser humano que sujeito e objecto se separam um do outro é colocar a sua identidade no futuro e não no presente. O método apontado na terminologia cartesiana seria o da clarificação. No entanto, no pensamento realmente crítico o método não significa apenas um processo lógico, mas ao mesmo tempo um processo histórico concreto. No seu decurso são transformadas a estrutura social na sua totalidade e a relação do teórico com a sociedade. Assim, tanto se transforma o sujeito como o papel do pensamento. A aceitação da invariabilidade essencial da relação entre sujeito, teoria e objecto, distingue a concepção cartesiana de qualquer lógica dialéctica.

Segundo Calhoun, a teoria crítica extravasava do pensamento proletário, representando um meio de pensar a totalidade social, que deslocaria a visão empírica e parcial do proletariado, resultante da sua posição de classe, para a visão de uma sociedade sem classes e não estruturada pela injustiça. A teoria crítica não partia de um grupo social específico, mas de um grupo de indivíduos preocupados em questionar a estrutura mais básica da totalidade da sociedade, de forma a apontar as possibilidades da sua transcendência (1996: 453-454). Considerando-se a teoria crítica nesta altura uma forma de marxismo, já se antecipava de alguma forma a crise posterior. Nota Calhoun, em primeiro lugar, que a teoria aplicada à situação empírica contemporânea apontava mais para uma nova barbárie do que para a sua transcendência. Em segundo lugar, Horkheimer evitou descrever uma potencial revolução e envolver-se politicamente, permanecendo o seu marxismo abstracto. Por último, o seu contributo para a teoria crítica foi mais consistente no domínio intelectual do que a nível social (1996: 454).

Para este autor, “no coração da teoria crítica encontrava-se a noção de *crítica imanente*, ou seja, um exercício da crítica que partia de dentro das categorias do pensamento existente, radicalizando-as e mostrando, a vários níveis, os seus problemas e as suas possibilidades não reconhecidas” (Calhoun, 1996: 455). A actividade da crítica é fundamental para revelar as tensões existentes entre o que existe e as suas possibilidades. Para a primeira geração da escola de Frankfurt, o exercício da *crítica imanente*, enraizado na história, procedia da análise dialéctica das contradições internas a todas as épocas, a todas as situações e organizações sociais (p. 456).

Para Horkheimer e para Adorno, “as forças sociais e culturais – a ciência, o capital e os mecanismos do poder político – haviam-se autonomizado e ganhado a capacidade de ditar o curso da estabilidade e mudança sociais” (Calhoun, 1996: 456). Os dois teóricos, ao expandir o argumento de Marx, tornaram evidente o modo como os seres humanos tinham sido resumidos a objectos pelas próprias formas de relação social que haviam criado. Outros autores da escola de Frankfurt, como Neumann e Pollock, foram mais claros ao indicar causas históricas concretas para os problemas daquela época. Causas como a dissolução da distinção entre Estado e sociedade e o desgaste da autonomia do mercado face à força dominadora do capitalismo de Estado. A razão tinha-se reduzido ao domínio restrito do instrumental, chegando a ser posta ao serviço da indústria de morte nazi. Tanto Horkheimer como Adorno receavam que o estado da sociedade não possibilitasse uma crítica verdadeiramente transformadora, ou que pudesse alicerçar qualquer acção que acabasse com a ordem social desumanizante e perigosa (Calhoun, 1996: 456-457). Para Jay (1989: 430-450) esta postura pessimista decorria de vários factores: a subjectivização da razão, conjuntamente com o capitalismo da «livre iniciativa», parecia conceder poder aos indivíduos, mas tal era ilusório. O conformismo tinha tomado a forma de ideologia, combinado com uma crescente igualização das pessoas, respondendo cada uma unicamente ao seu interesse pessoal, enquanto consumidor, num mundo do capitalismo corporativo e da massificação cultural. Ajudada pela psicologia moderna que apresentava a adaptação e a integração social como o mais importante objectivo individual, o que torna impossível equacionar criticamente os valores da realidade social existente. Já nenhum grupo social, incluindo o proletariado, os intelectuais e os artistas, parecia imune a esta mortificação da competência da razão para discernir os fins dos processos sociais.

Para Horkheimer e Adorno o conceito de “indústria cultural” assume especial importância e foi apresentado pela primeira vez na obra conjunta: “Dialektik der Aufklärung” (traduzido por Dialéctica do Esclarecimento) em 1947 e depois aprofundado em 1963 por Adorno no ensaio “Résumé über Kulturindustrie” (traduzido por “Résumé” sobre indústria cultural). Estes autores substituíram a expressão “cultura de massas” por “indústria cultural” para separar, desde o início, do sentido dado pelos seus defensores: de que se trata de uma cultura que nasce espontaneamente das próprias massas, de uma forma que poderia assumir a arte popular. Ora, para Adorno ([1947] 2009: 18) a indústria cultural diferencia-se da arte popular do modo mais extremo. “A novidade consiste em que os elementos inconciliáveis da cultura, arte e divertimento,

sejam reduzidos a um falso denominador comum, a totalidade da indústria cultural”. A indústria cultural não deixa de ser a indústria do divertimento. O poder que exerce sobre os consumidores é mediado pela diversão, que se revela hostil a tudo o que poderia ser mais do que divertimento. A indústria cultural proporciona como paraíso a mesma vida quotidiana, em que a evasão é determinada *a priori* como meio de voltar ao ponto de partida. O divertimento fomenta a resignação e o seu esquecimento.

A indústria cultural perfidamente realizou o homem como ser genérico. Cada um é apenas aquilo que qualquer outro pode substituir: coisa fungível, um exemplar. Ele mesmo como indivíduo é absolutamente substituível, o puro nada, e é isto que começa a experimentar quando, com o tempo, termina por perder a semelhança (Adorno [1947] 2009: 26).

Na indústria cultural, a individualidade é aparente devido essencialmente à estandardização das técnicas de produção. A individualidade só é tolerada na medida em que não oferece contestação ao universal. A indústria cultural revela a tendência de se transformar num conjunto de pressupostos que permitem que ela se converta no irrefutável profeta do já existente.

A abolição dos privilégios culturais parecia não possibilitar a entrada das massas nos campos que anteriormente estavam vedados. A liquidação e a venda a reduzido preço contribuem para a ruína da própria cultura, para o desenvolvimento da desumana inconsistência (Adorno [1947] 2009: 38). A indústria cultural sugere como algo confortante que o mundo seja ordenado da forma precisa que ela indica. Ao simular a felicidade torna-se enganadora. A consequência total da indústria cultural é a de um anti iluminismo; nela o iluminismo, para Horkheimer e Adorno, através do progressivo domínio técnico da natureza, transforma-se no engano das massas, no veículo que permite sujeitar as consciências. Assim, para Adorno (1963: 9-10) a indústria cultural não possibilita a formação de indivíduos autónomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente. Uma vez que só assim estariam constituídos os pressupostos de uma sociedade democrática, que somente os indivíduos emancipados poderão manter e desenvolver.

No complemento que Verlaine Freitas (2005) apresenta, a cultura de massas é uma cultura da resignação perante a onipotência colectiva. Da mesma forma que o indivíduo percebe que a ordem económica não é comandada pelo seu desejo, que é melhor adaptar-se a ela do que contrariá-la ou permanecer indiferente. Os símbolos da indústria cultural, através dos seus heróis variados estabelecem imagens e ideais com

que as pessoas se podem identificar. Como se tudo isso dissesse respeito a algo que o indivíduo pode perceber em si mesmo.

Horkheimer, após a morte de Adorno, em forma de balanço e, talvez, de testamento da teoria crítica, na sua obra *Teoria Crítica Ontem e Hoje (1970)*, define novamente a teoria crítica como aquilo que acrescenta à ciência algo de essencial, uma reflexão sobre si e sobre a sociedade existente. De certa forma desiludido da esperança revolucionária, aponta para a preservação da teoria crítica através da autonomia do indivíduo.

1.2. A Segunda Geração da Teoria Crítica

Na década de 1960 estalou a crise e os movimentos estudantis deram de novo especial relevo à política. Marcuse foi o único, da primeira geração de teóricos, que pensou a acção radical como possível. Apesar do seu mediatismo como “guru” de uma nova esquerda, o movimento estudantil ficou desapontado com ele. Marcuse não via nele a herança do proletariado e o seu posicionamento social não era o mais indicado para apreender a crise da totalidade social. Marcuse, da mesma forma que Sartre, pensava que o único grupo social capaz de despoletar uma verdadeira revolução seria o dos “miseráveis da terra”, os oprimidos do terceiro mundo e os desempregados permanentes do primeiro mundo. No entanto, as ideias dos teóricos de Frankfurt foram incorporadas nos discursos dos estudantes, quer na Alemanha, quer nos Estados Unidos (Calhoun, 1996: 458-460).

O teórico que mais se destaca nesta segunda geração é porventura Habermas. O seu trabalho inicial pretendia “repor a possibilidade de uma teoria crítica politicamente significativa” (Calhoun, 1996: 460), guiado pelo problema da relação entre teoria e prática. Assume o debate sobre a metodologia das ciências sociais, tentando ultrapassar a mera preocupação hermenêutica e distinguindo o conhecimento objectivo da acção humana interessada. Habermas tentou possibilitar a unidade entre teoria e prática, expandindo o sentido de prática política, como a constituição de formas de vida conjunta que permita a realização plena do potencial humano. O que releva da teoria crítica a resposta a necessidades práticas.

Na óptica de Habermas (1968: 129-147), todo o conhecimento deveria ser interpretado avaliando os interesses que conduziram os actores a produzi-lo. Analisar

uma teoria de uma forma crítica implicava situar a relação entre os interesses formadores que levaram à produção teórica, o seu contexto histórico e o conteúdo epistémico da teoria. Habermas, à semelhança dos teóricos de Frankfurt que o precederam, apoiou-se em Marx e em Freud no desenvolvimento de uma concepção de crítica capaz de estabelecer o modo como o conhecimento objectivo se poderia relacionar com a intersubjectividade e com a capacidade para a acção (Calhoun, 1996: 461). Assim, como a psicanálise possibilita uma relação intersubjectiva, em que o médico e o paciente anulam as barreiras à comunicação e tornam possíveis à compreensão e controlo consciente das motivações previamente reprimidas. Da mesma forma, a teoria crítica constituía um empreendimento intersubjectivo e comunicativo, que deveria realizar esta tarefa numa sociedade que estava, de forma análoga, incapaz de reconhecer as verdadeiras fontes da sua história (Calhoun, 1996: 461).

Em Habermas podemos falar da reconstrução da teoria. Esta deverá ser reabilitada pela análise concreta, o que implica uma reconstrução do materialismo histórico, justificada pela evolução da contradição social e as possibilidades de emancipação social respectivas. Habermas pretende revitalizar assim o desafio de uma razão *encurralada* pela racionalidade técnica. Isso revela-se possível pela oposição essencial estabelecida entre o trabalho e a interacção, ligados respectivamente às relações do homem com a natureza e dos homens entre eles. Pela revitalização desta segunda dimensão, reprimida pelo destino histórico do marxismo e coisificada pelo capitalismo administrativo, é que se opera a abertura.

Habermas afirma a importância de reabilitar a esfera pública, uma vez que, através de um modelo de comunicação pública poder-se-ia realizar o ideal de orientação racional da sociedade. Através da teoria crítica, as pessoas poderiam se tornar conscientes do seu potencial por realizar e assim lutar contra aqueles que obstam à realização plena desses ideais (Calhoun, 1996: 462).

Com as grandes transformações da esfera pública, como sejam a influência da comunicação mediática na sociedade de massas, bem como a diluição da diferenciação entre Estado e sociedade originada pela *sociedade administrada*, as decisões sociais deixaram de estar no discurso crítico dos/as cidadãos/ãs. Habermas, tal como os seus antecessores, foram conduzidos a conclusões cada vez mais pessimistas. (Calhoun, 1996: 462-463). Como nos elucida Silvério da Rocha-Cunha (2008: 236):

a Teoria Crítica deparou com uma racionalização desencantada que substituiu a religião pelos campos de concentração, o consumo e a pop-arte. Entre a *dialéctica negativa* de Adorno e a *contra-revolução e revolta* de Marcuse, habita toda uma tradição ontológica que se preocupa com a necessidade de despir a natureza humana tal como é no mundo.

A crise da *praxis* é vista como uma crise ontológica, que só pode ser superada pela luta por novas possibilidades do ser. Habermas abandonou o projecto de construir a teoria crítica a partir de uma fundação histórica, como os seus antecessores tinham feito. Enquanto Horkheimer e Adorno deram ênfase às contradições e à negatividade da modernidade, sem no entanto projectarem uma alternativa melhor, ainda que utópica (Therborn, 1996:53), Habermas não se deteve no pessimismo dos seus predecessores, tentou fundamentar a sua crítica não nos desenvolvimentos históricos e na alteridade de contextos, mas na definição de condições universais da vida humana baseadas numa evolução na comunicação. Ao invés de potenciar a dimensão crítica pela comparação de constituições sociais histórica e culturalmente específicas, propôs um conjunto de condições universais da vida humana, com base numa ideia lata de progresso evolutivo na comunicação. Habermas afastou-se da história de modo a recuperar a base para o optimismo (Calhoun, 1996: 463-464). Com a pragmática universal fundamenta uma orientação optimista para a teoria crítica. Habermas transpôs para o seu trabalho seguinte sobre a acção comunicativa o potencial inacabado do projecto iluminista de modernidade. Ensaia a resposta àquele cepticismo, “mediante a reconciliação entre a consciência individual capaz de pensar a monstruosidade e a consciência social que, a segrega e renova pela aparência, tem sido a tarefa habermasiana” (Rocha-Cunha, 2008: 239). Habermas acredita que as perspectivas sociológica, psicológica e filosófica podem unir-se através da linguagem, se esta for considerada como sistema autónomo, uma vez que a racionalidade comunicacional não isenta nenhum requisito de validade de possível exame crítico, dado que só na comunicação humana se podem cumprir requisitos de validade.

1.3. A Racionalidade Comunicativa de Jürgen Habermas

A *Teoria da Acção Comunicativa de Habermas* (1981) tem como pretensão desenvolver uma avaliação crítica das formas de vida e das épocas concretas na sua totalidade, sem projectar normas concedidas por qualquer filosofia da história. Assim se deu uma clara evolução: é a ambição de uma ciência crítica da sociedade, em particular

da sua estrutura comunicacional, que serve de base daí em diante para constituir um saber evolutivo da história, criado como lógica da contradição social. É esta a possibilidade que permite fazer a economia numa filosofia da história, ainda que pessimista. Habermas não se detém no impasse da teoria crítica da primeira geração, abre novas perspectivas para a direcção da praxis.

A racionalidade habermesiana ultrapassa o limite da ciência empírica, expandindo-se a todos os processos argumentativos e comunicativos dirigidos ao consenso intersubjectivo. A comunicação assume o papel de especial relevo da racionalidade não só ao nível das escolhas e práticas, mas também ao nível da ciência empírica, pois o sujeito parte sempre de pressupostos na compreensão da realidade.

Para Habermas a sociedade apresenta-se em duas dimensões, ou dois mundos que se interpelam: o mundo do sistema e o mundo da vida. O mundo do sistema divide-se em dois subsistemas: economia e administração; caracteriza-se pela organização estratégica da economia e da política, constituindo a macroestrutura na qual se organizam as formas de trabalho e de interacção. No *System* (sistema) predomina a racionalidade instrumental, onde a lei serve para racionalizar e legitimar o sistema. Por sua vez, o *Lebenswelt* (mundo da vida) representa a cultura, a personalidade e a sociedade. Caracteriza-se pela vida do quotidiano onde o processo comunicativo se desenvolve, onde as relações intersubjectivas se desenrolam. A sua reprodução é feita na medida em que cumpre estas três funções que transcendem a perspectiva do actor: a propagação de tradições orais; a integração de grupos por normas e valores e a socialização das gerações vindouras (Habermas, 1990: 279). O Mundo da vida é constituído pelo conjunto de sentidos que permite interpretar e actuar sobre o mundo, por criações simbólicas que correspondem a um conhecimento pré-teórico, tais como tradições, objectos de arte, actos de fala imediatos, estruturas de personalidade, etc. Assim, para Habermas ([1981] 1992: 177) a linguagem e a cultura são elementos constitutivos do mundo da vida. Este, segundo Rocha-Cunha (2008: 240):

reúne as referências das descrições, das prescrições, das experiências vividas, numa dimensão de existência verdadeira, na pluralidade do eu que é um nós, é a reflexividade que acompanha a arquitectura e a gramática do verbo, é uma polivalência discursiva que não pode ser contemplada pelo discurso organizado da ciência, da ética e até da estética.

A relação entre estes dois mundos constitui um problema na perspectiva habermesiana, resultado da racionalidade instrumental e da excessiva burocratização,

onde a economia e o poder constituem-se como verdades naturais que não são questionadas, conduzindo à colonização do mundo da vida. “ Esta desconexão do sistema e do mundo da vida é experienciada dentro dos mundos da vida modernos como uma coisificação de formas de vida.” (Habermas, 1990: 322). Habermas afirma a perspectiva de conflito entre o mundo do quotidiano e o sistema social, posiciona-se radicalmente contra a universalização da ciência e da técnica, isto é, contra a penetração da racionalidade científica, instrumental, em esferas de decisão onde deveria imperar um outro tipo de racionalidade: a racionalidade comunicativa. A racionalidade comunicativa surge como resposta ao domínio da racionalidade instrumental, como alternativa à ruptura entre o mundo da vida e o sistema. Habermas apresenta a resposta para esta problemática no paradigma da acção comunicativa.

Habermas pretende fundamentar o imperativo da emancipação no seio das ciências sociais, não descrevendo este ideal, mas afirmando os passos de uma teoria da competência comunicativa, cujo paradigma deveria assentar na liberdade, na crítica e na racionalidade. Habermas defende uma teoria consensual da verdade, que só pode ser definida através da noção de *Diskurs* (discurso), em que este se apresenta sob a forma de diálogo, caracterizado pela argumentação num contexto de comunicação reflexiva. Para este teórico alemão, a verdade não é fundamentada na experiência, embora possa ser apoiada por esta, mas sim no seio da comunicação intersubjectiva. Ainda de acordo com Habermas, só através do processo argumentativo é que se podem legitimar as pretensões de validade. Sendo que as noções de consenso, verdade e argumentação e contra argumentação pressupõem uma situação comunicativa ideal, de forma a evitar falsos consensos, o que apela à plena democracia. Sem pretender ser utópico, Habermas aponta este caminho como ideal regulador da acção comunicativa. “ A teoria do agir comunicativo estabelece uma relação interna entre praxis comunicacional quotidiana e eleva o conteúdo normativo do agir orientado para a compreensão mútua à conceptualidade da racionalidade comunicacional” (Habermas, 1990:81).

Habermas, empenhado na construção de uma teoria da competência comunicativa, apresenta a pragmática universal, cuja função “é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua” (Habermas, 1996:9). O tipo fundamental de acção social constitui-se na sua orientação para o consenso intersubjectivo, o que transporta para determinadas pretensões de validade do processo comunicativo: O sujeito em questão deve procurar que o seu discurso seja compreensível; Compromete-se a dizer a verdade; Empenha-se em adequar a sua atitude

às normas existentes que regulam as relações interpessoais e deve ser sincero (Habermas, 1996:12).

Ainda de acordo com Habermas, estes pressupostos de validade estabelecem as pressuposições indeclináveis de toda a acção comunicativa, ou sejam, as pressuposições da inteligibilidade, verdade, correcção e veracidade. A primeira é intralinguística, a segunda aponta para a relação existente entre a linguagem e o mundo objectivo, a terceira remete para o plano intersubjectivo, enquanto que a última relaciona a linguagem com a interioridade subjectiva. As três últimas pretensões de validade correspondem assim às esferas da cognição, da interacção e da expressão subjectiva.

Em que nada está imune à crítica e só se reconhece o melhor argumento, numa situação comunicativa que não pode ser distorcida por relações de dominação e onde todos devem ter o direito de acesso ao debate público.

Percebem-se várias finalidades na obra de Habermas, ao desenvolver a teoria da acção comunicativa, baseada na argumentação e contra argumentação, na intersubjectividade e na procura de validade e consenso no seio da comunicação. Habermas pretende reabilitar a razão moderna através do recurso ao paradigma da comunicação. Pretende estabelecer um diálogo racional entre o mundo da vida e o sistema, segundo Pilar Damião de Medeiros (2010), contribuindo para a emergência de uma esfera pública autêntica e para a revitalização da sociedade civil das sociedades pós-industriais. Não podemos deixar de fazer referência às críticas gerais a Habermas. Como por exemplo: a impossibilidade de alcançar um diálogo sem dominação quando temos actores sociais com capitais culturais e políticos diferenciados. Existem autores como Edward P. Thompsonx([1963] 1988) que criticam a tese de Habermas por ser demasiado idealista e de não considerar o papel dos media não sistémicos que surgem como reacção à colonização do sistema.

1.4. Repensar a teoria crítica e síntese de pressupostos metodológicos

A teoria crítica não é uma invenção nem propriedade dos teóricos de Frankfurt. No entanto, estes contribuíram decisivamente na articulação de uma tradição intelectual fundamental que integra a teoria, bem como no modo como a teoria crítica poderia questionar o discurso da esfera pública. Nos dias de hoje, a teoria crítica é desenvolvida não só por Habermas, por Axel Honneth, seu sucessor no Instituto de Frankfurt e pelos

seus seguidores, mas também por um vasto leque de autores e autoras que trabalham a partir de diferentes abordagens.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002: 25):

a teoria crítica desdobrou-se em múltiplas orientações teóricas, estruturalistas, existencialistas, psicanalíticas e fenomenológicas, e os ícones analíticos mais salientes foram, talvez, classe, conflito, elite, alienação, dominação, exploração, racismo, sexismo, dependência, sistema mundial, teologia da libertação.

Estes conceitos e as configurações teóricas a eles articuladas, ainda hoje integram o trabalho dos/as cientistas sociais. Podendo-se pensar que é tão fácil fazer teoria social crítica hoje como o era antes. Santos (2002: 25) alerta-nos para as dificuldades, uma vez que muitos destes conceitos deixaram de ter a centralidade que tinham antes, ou, fruto de tanta reconstrução teórica, perderam alguma da sua força crítica.

A teoria crítica, desde Horkheimer, concebe a sociedade como totalidade e propõe uma alternativa total ao que existe. Ora, para Santos (2002: 26), foi Foucault que mostrou não haver “qualquer saída emancipatória dentro deste *regime de verdade*, já que a própria resistência se transforma ela própria num poder disciplinar e, portanto, numa opressão consentida porque interiorizada”. Santos ao evidenciar as falhas e omissões da ciência moderna, enfatiza a necessidade de procurar *regimes de verdade* alternativos, outras formas de conhecimento que têm sido excluídas pela ciência moderna. Apresenta o nosso lugar como um lugar multicultural, com uma preocupação hermenêutica de desconfiança contra aparentes universalismos ou totalidades. O autor define a sua posição claramente, negando a existência de um princípio único de transformação social. O que há são futuros possíveis em concorrência com outros futuros alternativos. Não existe uma forma única de dominação. São inúmeras as suas faces, bem como são múltiplas as resistências e os agentes que as protagonizam. Assim, segundo o mesmo autor, não é possível reunir todas as resistências e agências numa teoria comum total. “Mais do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma *teoria de tradução* que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores colectivos «conversarem» sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam” (Santos, 2002: 27). Achamos importante ao debate esta abordagem pós moderna de Santos, mesmo tendo em conta que ela se distancia da teoria holística de

Habermas e de Taylor. Não esquecendo que para Taylor as políticas de dignidade humana têm de superar as de reconhecimento minoritário.

De forma a sintetizar os pressupostos metodológicos, segundo Calhoun (1996: 471-473), a teoria crítica pode ser definida como o conjunto de trabalho interpretativo que exige e desenvolve crítica nos seguintes quatro sentidos:

1. Uma relação de tensão e crítica com o mundo social contemporâneo, na qual se admita que a ordem social existente não esgota todas as possibilidades e na qual se procurem resultados positivos para a acção social. Implica uma relação séria do/a cientista com o seu mundo social, de forma a descrever esse mundo nos termos das suas características relevantes para acção prática, da mesma forma que deverá relacioná-lo com diferentes contextos sociais e temporais.
2. Uma descrição e explicação críticas das condições históricas, culturais, sociais e pessoais, das quais depende a própria actividade do cientista. Trata-se acima de tudo de compreender a totalidade da formação social que concede a cada um a ocasião e as ferramentas para a reflexão teórica.
3. Uma contínua verificação crítica das categorias constitutivas e dos quadros conceptuais de entendimento utilizados pelo/a cientista, incluindo a análise da construção histórica desses quadros. Se pretendemos examinar criticamente os conceitos que incorporamos nas teorias, precisamos de os surpreender no processo da sua criação histórica, tendo bem presente que nenhuma tentativa de especificação operacional poderá estar imune à sua história.
4. Uma confrontação verdadeiramente crítica com outros trabalhos de análise do social, de forma a determinar os seus pontos fortes e fracos, capaz de desvendar as razões das suas omissões e incompreensões e de incluir os seus contributos num corpo de trabalho mais consistente. Assim, as teorias passadas não serão apenas modelos a seguir, mas como trabalhos delimitados em determinados contextos históricos diferentes dos nossos.

De forma a elucidar este último ponto, podemos, nomeadamente recorrer ao cientista social Charles Taylor (1989: 199-208) designa como “ganho epistémico” a transferência no interior de um campo de alternativas disponíveis de uma posição

problemática para uma posição mais ajustada, uma vez que os teóricos não trabalham num mundo dicotómico de respostas certas ou erradas, ou num movimento epistemológico de deslocação entre falsidade e verdade.

Podemos concluir que a teoria crítica, nos quatro sentidos elucidados, depende de mecanismos de análise histórica e não poderá aceitar as pretensões de objectividade que a isentem da mudança histórica e do discurso público. Nenhuma teoria está acabada. Todas as teorias deverão estar abertas à verificação fundamentada no discurso crítico.

II Capítulo

2.1. Teoria do reconhecimento

A teoria do reconhecimento tem sido desenvolvida consistentemente, nas últimas duas décadas por Charles Taylor e Axel Honneth, entre outros pensadores. Uma teoria que constitui uma ponte entre a ideia original de Hegel e nossa situação intelectual, trabalhada anteriormente na psicologia social de George Herbert Mead; visto que seus escritos permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjectividade numa linguagem teórica pós-metafísica, numa tentativa de renovar a teoria crítica (Honneth, [1992] 2011: 123). Para Honneth ([1992] 2011: 125), foi Mead que desenvolveu da maneira mais consequente a ideia de que os indivíduos constroem a sua identidade na experiência de um reconhecimento intersubjectivo. Através de Mead, tem-se acesso aos meios mais apropriados “para reconstruir as intuições de teoria da intersubjectividade do jovem Hegel num quadro teórico pós-metafísico” (p. 125). A questão central da construção teórica de ambos que interessa essencialmente a Honneth é que, tanto Mead como o jovem Hegel, ambicionam explicar a evolução moral da sociedade através da luta por reconhecimento. Na construção teórica deste trabalho importa aprofundar as ideias centrais da psicologia social de Mead, a desenvolver nos parágrafos seguintes, na sua influência no quadro interpretativo de Honneth.

Mead (1934) ao interessar-se pela psicologia, submete ao teste epistemológico o seu objecto, como pode a psicologia aceder ao seu objecto específico, ao psíquico? Ao retomar a ideia fundamental pragmatista de Charles Peirce por intermédio de John Dewey, conforme a qual são exactamente as situações de problematização das acções que são aproveitadas para o sujeito individual nas suas operações cognitivas, Mead obtém para a psicologia o acesso ao seu objecto, na medida em que um indivíduo se consciencializa da sua subjectividade, uma vez que, sob a pressão de um problema prático que pretende solucionar, é obrigado a reelaborar criativamente as suas interpretações da realidade. Mead (1934: 144-151) desenha o seu quadro metodológico segundo esse princípio funcionalista, de que a psicologia poderá ter uma concepção interna dos mecanismos possibilitadores duma consciência da subjectividade, a partir da perspectiva que os actores adoptam na interacção sempre ameaçada com os seus parceiros. Para esta tarefa, surge um problema: como pode um sujeito conseguir a consciência do significado social de suas acções? Mead explica, que um sujeito apenas

poderá adquirir um conhecimento sobre o significado intersubjectivo das suas acções quando ele estiver em condições de desencadear em si próprio a mesma reacção que o seu comportamento causou, como estímulo, no seu defrontante. Pois só a expressão vocal, diferentemente de outras formas não vocais de entendimento, pode influir no agente da mesma forma do que no defrontante. Mead (1934: 149) retira desta conclusão as inferências sobre as condições de manifestação da autoconsciência humana, através da ampliação da consciência de significados. Para Honneth, neste processo da experiência individual,

através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria acção tem para o outro, abre-se para o sujeito, ao mesmo tempo a possibilidade de considerar-se a si mesmo como um objecto social das acções de seu parceiro de interacção (2003: 129).

Assim, respondendo a si mesmo, e através do processo de verbalização, tal qual aquele com que se interage, o sujeito posiciona-se excentricamente em relação a si, obtendo uma imagem de si mesmo, o que possibilita a consciência da sua identidade. Daí que Mead (1934: 173-178) distinga o *Me* do *Eu* como duas faces do mesmo *Self*. Enquanto o *Me* “representa a imagem que o outro tem de mim”, o *Eu* “é a fonte não regulamentada de todas as minhas acções actuais”. O *Eu* precede a consciência que o indivíduo tem de si mesmo, como também comenta as manifestações práticas conservadas conscientemente no *Me*. Assim, entre o *Eu* e o *Me* existe uma relação semelhante à que se verifica entre parceiros de um diálogo. O *Eu* para Mead nunca poderá existir como um objecto na consciência, mas sim como o carácter dialógico da experiência interna. Honneth ([1992] 2011) retoma o conceito de *Me*, ao qual se podem referir as experiências colectivas, que Mead utiliza na caracterização do resultado da auto-relação originária, deixando claro que “o indivíduo só pode consciencializar-se de si mesmo na posição do objecto; pois o *Self* que entra em seu campo de visão quando ele reage a si mesmo é sempre o parceiro da interacção, percebido da perspectiva de seu defrontante, mas nunca o sujeito actualmente activo das próprias manifestações práticas” (p. 130). Honneth ([1992] 2011) formula uma concepção intersubjectiva da autoconsciência humana, uma vez que ela é obtida na medida em que o sujeito “aprende a perceber a sua própria acção da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (p. 131). Para Honneth ([1992] 2011), esta tese representa a primeira etapa na fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, em que

Mead inverte a relação do *Eu* e “mundo social”, afirmando a “precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência” (p. 131).

Segundo Honneth ([1992] 2011), o potencial teórico de Hegel do período da Jena, vai mais além do que a aplicação de Mead, uma vez que ao conceito de reconhecimento interessa menos a relação cognitiva da interação, pela qual se atinge a consciência de si mesmo, do que “as formas de confirmação prática mediante as quais ele (sujeito) adquire uma compreensão normativa de si mesmo como um determinado género de pessoa” (p. 132). O interesse essencial é revelado, assim como nesta investigação, na tentativa de compreender as condições intersubjectivas da auto-relação prática do sujeito com seu semelhante.

Mead (1934: 144-145) ao apresentar o conceito de *Me* como a representação cognitiva que o sujeito recebe de si mesmo, a partir do momento que se apercebe da perspectiva de uma segunda pessoa, dá novo desenvolvimento à psicologia social, ao prolongar a sua análise do comportamento reactivo aos princípios normativos da acção, ao incluir na análise da interacção a consideração das normas morais. Ora, para Honneth ([1992] 2011: 134), é a partir desta ideia fundamental que Mead apoia a explicação da formação da identidade humana, no seu trabalho posterior. Partindo do desenvolvimento da criança, em que o quadro prático da auto imagem do sujeito tende a ampliar-se com o acrescentar de parceiros de interacção, podemos extrair o processo base da socialização do ser humano no seu todo. A mediação conceitual, do mais restrito ao mais vasto, é dada para Mead (1934: 152) através do conceito do “outro generalizado”. Tal como a criança, na fase lúdica, ao adquirir a capacidade de orientar o seu comportamento por regras que obteve da sintetização das perspectivas de todos os que a rodeiam, a socialização em geral realiza-se na interiorização de normas de comportamento, decorrentes das expectativas de todos os membros da sociedade (Mead, 1934: 152-163). O sujeito adquire assim a capacidade de participação nas interacções normativas do seu meio e, ao adoptar como suas as normas sociais de acção do “outro generalizado”, desenvolve a identidade de um sujeito aceite na sua comunidade. Neste processo de socialização, operado na relação intersubjectiva, Honneth ([1992] 2011: 136) salienta a importância da utilização de conceito de reconhecimento. A proposta de Honneth, coincidente com a de Mead, vai no sentido de um reconhecimento mútuo, uma vez que o sujeito ao reconhecer os outros pela interiorização das suas atitudes normativas, pode achar-se reconhecido como membro do seu contexto social de interacção. Este reconhecimento como membro da sociedade enforma o conceito de

dignidade, através do qual o sujeito pode sentir-se seguro do valor social da sua identidade (Honneth, [1992] 2011: 137). Para caracterizar a consciência do seu valor, surge o conceito de “auto-respeito”, reportando-se “à atitude positiva para consigo mesmo que um indivíduo pode adoptar quando reconhecido pelos membros de sua colectividade como um determinado género de pessoa” (p. 137), dependendo o grau de auto-respeito da medida em que o sujeito encontra confirmação para as suas propriedades ou capacidades.

Do processo evolutivo teórico de Mead, surge uma segunda etapa, para Honneth, no modelo de reconhecimento de Hegel: a concepção genérica de direito, no conceito do “outro generalizado” de uma forma aprofundada, porque “reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito significa que ambos os sujeitos incluem em sua própria acção, com efeito de controlo, a vontade comunitária incorporada nas normas intersubjectivamente reconhecidas de uma sociedade” (Honneth, 2003: 138). No entanto, esta vertente da teoria do reconhecimento não consegue expressar de uma forma positiva as diferenças individuais de cada um, que o distingue dos parceiros de interacção (Honneth, [1992] 2011: 138-139). Importa incluir o “potencial criativo” do *Eu* no processo de formação da identidade, a espontaneidade prática que marca a nossa acção no quotidiano. Por contraposição, o *Me* agrega as normas da comunidade que o sujeito procura ampliar de forma a conceder “expressão social à impulsividade e criatividade do seu *Eu* (Honneth, [1992] 2011: 140). Esta dialéctica interna entre *Eu* e *Me*, esboça os princípios gerais do conflito, no desenvolvimento moral dos indivíduos e das sociedades e potencia novas formas de reconhecimento social. Devemos falar da originalidade do *Eu*, num processo de construção identitária contínuo, ao mesmo tempo que a vontade comum se impõe à acção individual, é pelo *Me* que o sujeito é forçado a “engajar-se, no interesse do seu *Eu*, por novas formas de reconhecimento social” (Honneth, [1992] 2011: 140). É desta dialéctica que é permitido preservar a identidade pessoal, na forma de reconhecimento pessoal (p. 141).

Na sua obra: *Luta por reconhecimento: para a gramática moral dos conflitos sociais*, Honneth ([1992] 2011) tenta compreender a doutrina do reconhecimento de Hegel no sentido de uma teoria da condição necessária da socialização humana. O autor pretende construir a partir das pressuposições normativas da relação de reconhecimento “o ponto de referência da explicação dos processos de transformação histórica e empírica da sociedade”, resultando daí uma preocupação na direcção da “socialização” da teoria hegeliana do reconhecimento. Honneth ([1992] 2011: 122) investiga em

primeiro lugar a hipótese de Hegel de as diversas etapas sequenciais de reconhecimento poderem subsistir às considerações empíricas, se é possível atribuir às correspondentes formas de reconhecimento mútuas experiências paralelas de desrespeito social e, por fim, tenta encontrar confirmações históricas e sociológicas para a idealização de que essas formas de desrespeito social constituem de facto a causa dos conflitos sociais.

Segundo Taylor ([1992] 2009: 60), a importância do reconhecimento é admitida hoje universalmente de uma forma renovada. No plano da intimidade somos todos conhecedores de como se forma e deforma a identidade no nosso contacto com os outros significativos. No plano social temos uma política incessante de reconhecimento no plano da igualdade. Ambos têm sido configurados por um crescimento ideal da autenticidade, em que o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que tem surgido em volta dela. No plano da intimidade, podemos observar em que medida uma identidade necessita e é vulnerável ao reconhecimento outorgado ou negado pelos outros significativos. Tornando-se evidente que na cultura da autenticidade, as relações são consideradas pontos-chave do auto descobrimento e da auto confirmação. Ao nível social, a compreensão, segundo o mesmo autor, que a “identidade é formada em diálogo aberto, não modelada por um discurso social predefinido, tornou mais importante e vigorosa a política de igual reconhecimento e elevou consideravelmente os seus objectivos” (Taylor, [1992] 2009: 60-61). O “reconhecimento igual” ao ser negado pode prejudicar aquele a quem é recusado. Para Taylor ([1992] 2009: 61), “a projecção no outro de uma imagem inferior ou depreciativa pode realmente deformá-lo ou oprimi-lo, na medida em que for interiorizada”. Este pressuposto está subjacente a vários movimentos contemporâneos e ao intenso debate em torno do multiculturalismo.

Honneth apresenta três esferas de reconhecimento: Amor, Direito e Estima Social, sendo que as últimas duas representam um quadro moral de conflitos sociais. Estas esferas criam as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, auto respeito e auto-estima originam o indivíduo autónomo.

Honneth ([1992] 2011: 257-258) diferencia-se de todos os modelos explicativos utilitaristas, em que o conceito proposto de luta social sugere a concepção segundo a qual os motivos da reacção social e da revolta se formam no quadro de experiências morais, que resultam da infracção de expectativas de reconhecimento profundamente enraizadas. Expectativas estas que estão ligadas na psique às condições da constituição da identidade pessoal, de maneira que elas retêm os padrões sociais de reconhecimento

sob os quais um sujeito pode saber-se respeitado em seu retorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autónomo e individualizado; se essas expectativas normativas são decepcionadas pela sociedade, isso desencadeia precisamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. Sentimento que através da capacidade de articulação num quadro de interpretação intersubjectiva, que o comprova como típico de um grupo inteiro é que pode desencadear um movimento social, dependendo de uma semântica colectiva.

Honneth ([1992] 2011: 261) apresenta dois modelos de conflito: o modelo utilitarista que tem como objecto de análise a concorrência por bens escassos. Parte dos interesses colectivos, em que os grupos querem aumentar o seu poder de dispor de determinadas possibilidades de reprodução (lógicas de interesses); e o modelo da teoria do reconhecimento que tem como objecto de análise a luta pelas condições intersubjectivas da integridade pessoal, segundo uma lógica da formação da reacção moral. Começa pelos sentimentos colectivos de injustiça, atribui as lutas sociais às experiências morais que os grupos fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social. O modelo baseado na teoria do reconhecimento vem completar o modelo utilitarista.

A investigação das lutas sociais está fundamentalmente ligada ao pressuposto de uma análise do consenso moral que, dentro de um contexto social de cooperação, regula de forma não oficial o modo como são distribuídos direitos e deveres entre os dominantes e os dominados. (Honneth, [1992] 2011: 263)

Honneth parte da tese central que os confrontos sociais se realizam segundo o modelo de uma luta por reconhecimento. O que implica: não conceber o modelo de conflito apenas como um quadro explicativo do surgimento de lutas sociais, mas também como quadro interpretativo de um processo de formação dos confrontos sociais. “Somente a referência a uma lógica universal da ampliação das relações de reconhecimento permite uma ordenação sistemática do que, caso contrário, permaneceria um fenómeno incompreendido” (Honneth, [1992] 2011: 265). Honneth defende o alargamento radical da perspectiva sob a qual os processos históricos devem ser considerados. Segundo o mesmo autor ([1992] 2011: 265) os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito, através dos quais pode começar a explicação das lutas sociais, já não são vistos unicamente como motivos de acção, mas também deverão ser estudados de forma a mostrar o papel moral que lhes diz respeito em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento. O que faz com que os

sentimentos morais deixem de ser vistos somente como a componente emotiva dos conflitos sociais, mas sejam incluídos no quadro interpretativo geral que descreve o processo de formação moral, através do qual se desenvolveu o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência de lutas sociais.

O objectivo deste quadro interpretativo é

descrever o fio idealizado através do qual puderam liberar-se os potenciais normativos do direito moderno e da estima; ele faz com que se origine um nexó objectivo-intencional, no qual os processos históricos já não aparecem como meros eventos, mas como etapas em um processo de formação conflituoso, conduzindo a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento. (Honneth, [1992] 2011: 268)

Implicando a antecipação hipotética de um estado comunicativo preenchido com as condições intersubjectivas da integridade pessoal. Sendo que a nossa integridade é dependente da aprovação ou reconhecimento de outras pessoas. A negação desse reconhecimento é nefasta ao impedir uma visão positiva de si mesmo pelos sujeitos, uma vez que o devido reconhecimento é uma necessidade humana. Esta visão que o sujeito constrói de si próprio é adquirida intersubjectivamente. A identidade de cada um depende das relações dialógicas estabelecidas com os outros, é uma tarefa “negociada no diálogo, exterior e interior com os outros” (Taylor, [1992] 2009: 59). O que releva de um ideal de identidade construída interiormente uma importância capital ao reconhecimento.

Salientando o carácter essencialmente dialógico e não monológico da vida humana, seguindo o raciocínio de Taylor, a capacidade de nos compreendermos e de definirmos uma identidade é realizada na interacção com os outros através da aprendizagem de inúmeras linguagens humanas, não abrangendo apenas as palavras mas todos os “modos de expressão pelos quais nos definimos” ([1992] 2009: 46). Ninguém adquire sozinho estas ferramentas de que necessita, iniciamo-nos nestas linguagens pela interacção com aqueles que são importantes para nós. Esta relação dialógica mantém-se durante toda a nossa vida, ainda que parte dela ocorra no início desta, o diálogo com aqueles que significam para nós, mesmo que eles desapareçam, permanecerá no nosso íntimo enquanto vivermos (Taylor, [1992] 2009: 47), como é, a título de exemplo, na relação com os nossos pais. Assim, segundo Taylor, definimo-nos sempre em diálogo, por concordância ou oposição, com a identidade que os outros significativos querem (ou quiseram) reconhecer em nós.

Das pesquisas histórico-teóricas de Honneth (2008: 71) destaca-se a consequência, e de certa forma o pressuposto, de que “na relação do ser humano com o seu mundo, o reconhecer (*Anerkennen*) sempre antecede o conhecer (*Erkennen*), de tal modo que por *reificação* devemos entender uma violação contra esta ordem de precedência.” O reconhecimento espontâneo, de certa forma inconsciente e irracional, aquilo que o autor designa como “realização pré cognitiva do acto de assumir uma determinada postura” (Honneth, 2008: 73), o que leva a aceitar a perspectiva do outro depois de previamente reconhecermos nele uma intencionalidade familiar, é apresentado como pressuposto da interacção humana. Esta acção não é racional nem configura “uma tomada qualquer de consciência de motivos” (p.73). Esta atitude para Honneth não se reveste de orientação normativa, ainda que ela nos conduza para alguma forma de tomada de posição, que não se apresenta de forma alguma predeterminada. Salienta-se o carácter não-epistémico desta forma de reconhecimento elementar, pelo que o autor antepõe às esferas do reconhecimento anteriormente diferenciadas uma etapa do reconhecimento, que afigura

uma espécie de condição transcendental: o reconhecimento espontâneo, não realizado racionalmente, do outro como próximo representa um pressuposto necessário para poder se apropriar de valores morais, à luz dos quais nós reconhecemos aquele outro de forma determinada, normativa. (Honneth, 2008: 73)

Não existindo a experiência da proximidade e/ou semelhança do outro, não poderíamos dotar a relação com valores morais ordenadores do nosso agir. Assim, em primeiro lugar, é necessário realizar o reconhecimento elementar, “precisamos tomar parte (*Anteilnehmen*) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento” (Honneth, 2008: 73) que nos vinculam a determinadas formas de agir.

Quais os princípios normativos que são pressupostos em relação ao ser humano, ao afirmar-se que este refere-se sempre aos outros de forma “reconhecedora” (*aner kennend*)? A resposta a esta pergunta constitui uma preocupação central na reflexão de Honneth ao contribuir para uma teoria da intersubjectividade humana. Honneth tenta orientar a análise sociológica no estudo das pretensões normativas de reconhecimento.

2.2. A teoria do reconhecimento e a teoria da dádiva: um diálogo enriquecedor

A tarefa que se segue pretende contribuir para um diálogo teórico entre escolas diferentes mas, no nosso ponto de vista complementares, a escola francesa inspirada em Marcel Mauss e a escola alemã corporizada na Escola de Frankfurt. De forma a possibilitar um amplo debate em torno da teoria do reconhecimento, Axel Honneth tem trabalhado com autores como Marcel Mauss, Alain Caillé e Marcel Hénaff, entre outros, muito discutidos no M.A.U.S.S. (Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais). Segundo Filipe Campello (2010), este movimento ibero-latinoamericano, resulta da expansão da Associação MAUSS, fundada em França em 1981, com o objetivo de se constituir numa frente antiutilitarista contra o pensamento hegemónico que coloca o interesse mercantil e instrumental como razão e fim da prática humana. Esta frente antiutilitarista apoia-se tradicionalmente em importantes escolas de pensamento como a de Marcel Mauss, de Karl Polanyi, de Georg Simmel e de outros intelectuais de renome, valorizando a crítica teórica a partir de categorias conceituais como aquelas do dom, da democracia associacionista e participativa, da economia plural, do reconhecimento e da solidariedade mútua.

A discussão baseia-se na famosa obra de Mauss *Essai sur le don*, traduzido no Brasil e em Portugal por “Ensaio sobre a dádiva”, no qual Mauss ([1950] 1988) descreve as trocas como constituintes das sociedades arcaicas. Tratando-se de um texto de carácter acentuadamente antropológico, levanta-se a dificuldade de esclarecer o significado da gratuidade ou obrigação, ou seja, até que ponto a dádiva não está associada a práticas culturais correntes. O quadro que desse modo se apresenta é o de elaboração de uma teoria normativa a partir dessas práticas.

No diálogo mantido entre Hénaff e Honneth (Campello, 2010) resulta como questão central a tese de que uma demanda por reconhecimento é também, de certa forma, um sacrifício, quando pretendemos compreender o que é de facto aquilo que exigimos com o reconhecimento. Percebe-se que, no plano social, Honneth busca redimensionar a teoria do reconhecimento não só entre relações intersubjetivas, como inicialmente fora mais fortemente caracterizada, mas também como relação entre grupos, discutindo uma espécie de intencionalidade coletiva de grupos, e recolocar uma teoria social (e, com ela, o sentido de patologias ou do significado terapêutico da eticidade) não só no nível subjetivo, mas também coletivo, sendo perceptível ver o pano

de fundo hegeliano. A ideia é a de que uma teoria da dádiva deve pressupor o reconhecer e ser reconhecido como sendo uma ordem simbólica da dádiva. Segundo Honneth, a diferença de Hénaff é que o nível simbólico é entendido como sendo mais instável do que em Hegel. Para Hénaff (2009: 68) existe uma estrutura de reciprocidade essencial à relação ética e é esta forma de reciprocidade que parece constituir ela mesma o centro do problema do reconhecimento. Ou seja, importa perceber na pesquisa social a configuração normativa da reciprocidade estabelecida na relação de reconhecimento.

Paul Ricoeur ([2004] 2010 e 2006) retoma a posição de Mauss a partir da releitura feita por Hénaff, no seu texto *O preço da verdade. O dom, o dinheiro e a filosofia* (2002). O contributo da obra de Hénaff é, segundo aquele autor, ter resolvido o enigma do dom recíproco cerimonial através da ideia de mútuo reconhecimento simbólico. Para Hénaff (2002), o dom cerimonial não é um ancestral arcaico, um substituto da troca mercantil, tal como propunha Lévi-Strauss, pois ele está situado num campo distinto, caracterizado por aquilo que não tem preço, tal como a dignidade humana, que tem valor mas não tem preço. De igual forma, o enigma do dom cerimonial também não reside nas coisas dadas e recebidas como antes tinha proposto Mauss. Qual é então a solução ao problema? Segundo Ricoeur,

A revolução do pensamento proposta por Hénaff consiste em deslocar a ênfase da relação entre o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade do intercâmbio *entre* protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo (Ricoeur, 2006: 249).

Assim, em síntese, a tónica não reside mais nas coisas dadas e recebidas, mas na relação de mutualidade entre os participantes que dão e recebem algo. Da mesma maneira, a relação de troca não é um antecedente da economia de mercado, mas é a representação do reconhecimento mútuo entre as pessoas envolvidas. Em suma, a importância do acto de dar e receber está precisamente no reconhecimento simbólico (*reconnaissance symbolique*) que está situado além das coisas oferecidas (Ricoeur, [2004] 2010: 24). A ideia do mútuo reconhecimento simbólico passa a ser para Ricoeur o elemento chave na confrontação com as propostas do reconhecimento agonístico ou por conquista, derivadas da corrente hegeliana (Nascimento e Rossato, 2010).

Nesta etapa, parece importante questionar se Ricoeur ao opor-se à ideia de luta está a rejeitar o conflito nas relações interpessoais?

Em primeiro lugar há que compreender os resultados a partir dos quais Ricoeur pretende desenvolver esta questão. Para Nascimento e Rossato (2010), é preciso assinalar, em primeiro lugar, que ele quer antes de tudo, tomar alguns cuidados em relação a uma dialéctica que inicia uma luta sem trégua de negação do outro; ou ainda, uma dialéctica que só encontra a superação no plano abstracto do pensamento indiferente, resignado e, assim, infeliz. Tal dialéctica, como Ricoeur afirma desde o início, é o protótipo da figura hegeliana da consciência infeliz. O autor pretende inocular esta dialéctica que implica numa relação entre indivíduos em que um dos dois será inevitavelmente deposto. O mesmo cuidado também se alarga, em um segundo sentido, aos estudos atuais que, ao retomarem o legado hegeliano, apresentam como ponto de partida as inúmeras formas de desprezo que são o móbil da luta por reconhecimento nas diferentes esferas da sociedade atual, como é o caso de Axel Honneth. Estas propostas de reconhecimento carregam consigo a marca da luta e estão inscritas desde o início pela negatividade, infelicidade e destituição do outro. Com isso, Ricoeur não pretende anular esses estudos, mas, ao contrário, e de acordo os verbos que ele mesmo utiliza, pretende apenas *corrigi-los e completá-los*.

A reversão deste processo será levada a cabo por Ricoeur, em um primeiro momento, mediante a recuperação das “formas discretas” de reconhecimento em que se manifesta a consciência feliz, surgida na ideia de economia do dom, que tem como exemplo os gestos de presentear alguém, a polidez das relações humanas ou também os ritos festivos (Ricoeur, [2004] 2010: 26). São estes alguns dos modos não violentos de reconhecimento do outro. Em outro momento mais sistemático, sob a denominação de estados de paz, incluídos entre eles os gestos de grandeza e de pedido de perdão ou as práticas de discriminação invertida, o autor apontará para os possíveis e diferentes percursos que o reconhecimento positivo já percorreu ou ainda percorrerá; neste caso, o reconhecimento mútuo positivo, centrado nas práticas generosas de distribuição de dons, não deverá pedir ou esperar nada em troca (Ricoeur, 2006: 233ss).

Através da recuperação das experiências do dom, Ricoeur pretende complementar o tema da luta por reconhecimento, uma vez que, a seu ver, contribui de certa forma para reduzir a incerteza relativa à efectiva realização de qualquer ser-reconhecido (Ricoeur, 2006: 256). Desta forma, Ricoeur aprofunda estas ideias na sua pesquisa levada a cabo em *Percurso do Reconhecimento* (2006), que, diferentemente de Axel Honneth ao investigar as evidentes e comuns “formas de desprezo”, terá de concorrer para elucidar as “formas discretas” ou as “experiências raras” do

reconhecimento positivo. Ricoeur ([2004] 2010: 366) questiona "até que ponto se pode dar uma significação fundadora a essas experiências raras?" O autor sublinha a sua convicção que enquanto o ser humano tem o sentimento do sagrado e o carácter da gratuidade na cerimónia da troca, terá a promessa de ser reconhecido. Se, pelo contrário, "se nós não tivermos jamais a experiência de ser reconhecidos, de reconhecer na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta por reconhecimento" (Ricoeur [2004] 2010: 366). Serão, pois, as esparsas experiências reais que impedirão o ser humano de regredir às formas primitivas, naturais e violentas de luta por reconhecimento.

Longe de esgotar o profundo contributo de autores como Hénaff e Ricoeur à teoria do reconhecimento, apenas pretendemos apresentar alguns contributos para o enriquecimento do diálogo tão actual em torno da questão do reconhecimento. Esta tarefa só poderá ser consolidada num trabalho mais vasto, cuja economia desta dissertação não comporta.

Prosseguindo nos contributos à problemática do reconhecimento, segundo Alain Caillé, uma das razões do sucesso contemporâneo das teorias do reconhecimento, desenvolvidas na sua configuração actual por Axel Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser é que elas estão relacionadas com os novos tempos e as novas problemáticas, do mesmo modo que parecem contribuir para a ultrapassagem efectiva da oposição entre holismo e individualismo. Partindo da hipótese que os actores sociais se encontram em "luta *de* ou *para* o reconhecimento permite, de fato, fazer justiça a um só tempo ao momento da ação – representado pela insistência na luta – e ao momento da socialidade" (Caillé, 2008: 152), entendendo que pretender ser reconhecido é forçosamente ser reconhecido pelos outros e não a si mesmo. O reconhecimento é atribuído pelos outros com quem convivemos na esfera da intimidade e/ou do trabalho. Ser reconhecido pelo outro, aquele que encarna a cultura e os valores partilhados, significa agir de forma a fazer sentido a si mesmo e aos outros, ou pelo menos aos outros.

Seguindo o pensamento de Caillé (2008: 162), as lutas pelo reconhecimento combinam estreitamente reconhecimento individual e reconhecimento colectivo. Da mesma forma que em toda a acção social "os sujeitos intervêm paralelamente, mas em proporções e segundo modalidades variáveis, como indivíduos, pessoas, cidadãos/crentes ou representante da humanidade." Verificando-se que essas quatro faces de acção são tanto complementares como contraditórias.

O contributo deste autor parece-nos importante na problematização da teoria do reconhecimento, ao enunciar dois problemas gerais revelados pelos diversos teóricos. Em primeiro lugar surge a preocupação do ponto de vista positivo e cognitivo, se as diversas teorias do reconhecimento serão uma alternativa consistente aos modelos explicativos dominantes. O segundo problema diz respeito à perpétua questão da passagem do positivo para o normativo, do ser para o dever ser (Caillé, 2008: 155). Lembrando o autor que da necessidade de reconhecimento não deriva obrigatoriamente que todos os seres humanos o deverão ser da mesma forma. Questões como: quem deve ser reconhecido? Por quem? O que deve ser reconhecido? E, por último, o que significa a ideia de reconhecimento? Estas questões levantam outras interrogações ao autor, como por exemplo: o que deve ser reconhecido: o indivíduo singular, a pessoa particular, o crente/cidadão ou o Homem universal?

A segunda questão acima enunciada: Reconhecido por quem? Desenvolve-se na seguinte: por quem os sujeitos humanos desejam e devem ser reconhecidos? Esta questão conduz-nos a uma dialéctica entre *lutas pelo reconhecimento* e *lutas de reconhecimento*, devido ao facto, segundo Caillé (2008: 156), “de não se poder ser plenamente reconhecido, a não ser por um sujeito que supostamente pode reconhecer”, pois depende se desejamos ser reconhecidos pelo outro ou, se mudamos as regras, para nos tornarmos reconhecedores, de forma a estigmatizar aqueles que nos desprezaram.

Por fim, neste questionamento, em relação ao que é que deve ser reconhecido, o autor introduz um termo mediador entre o reconhecimento e os sujeitos: o conceito de valor, de modo a saber o que faz o valor dos sujeitos, aquilo que eles esperam ver reconhecido. Para Caillé, a questão central no debate sobre a luta pelo reconhecimento é saber em que consiste o valor das pessoas. O autor inspira-se em Marcel Mauss e no seu famoso ensaio: *Essai sur le don* (1950), no seu conceito fundamental de dádiva como facto social total (dar, receber, retribuir). O que introduz uma nova questão: pode haver bases objectivas, ou objectiváveis do valor dos sujeitos? Caillé levanta uma questão pertinente: o que forma o valor social das pessoas? O que a sociologia não soube responder, na perspectiva deste autor, à semelhança da economia clássica ao constituir-se como uma teoria do valor das mercadorias, a sociologia tem falhado na explicitação da questão do reconhecimento, embora trabalhe esta temática desde o seu início. O autor lembra algumas questões centrais no debate contemporâneo sobre o reconhecimento: se reconhecer consiste em reconhecer como verdadeiro um valor preexistente, presente no sujeito, ou se é o próprio acto de reconhecer que cria seu

valor? O valor reconhecido é intrínseco ou extrínseco? Substancial ou formal? “Natural” ou construído?

Caillé (2008) ao problematizar a trilogia de Honneth: as esferas do Amor, Respeito e Estima, propõe analisar se o conceito de reconhecimento é de facto aquele que inclui estas três esferas, ou, de outra forma, se o reconhecimento pode ser imaginado como tal, independentemente das suas formas particulares de manifestação. O mesmo autor salienta a pertinência da questão anterior, uma vez que o amor, a dignidade cívica e as remunerações sociais materiais e simbólicas funcionam de forma invertida.

O Direito reconhece a dignidade de todos os sujeitos igualmente, afirmando a sua humanidade comum, ao passo que o Amor escolhe um sujeito imposto como preferível a todos os outros e as remunerações materiais ou simbólicas testemunham o grau de superioridade de um sujeito sobre os outros. (Caillé, 2008: 157)

Caillé refere que as pessoas ao dizerem “respeito”, ao precisarem o reconhecimento que atribuem a alguém, percebe-se que se referem às três dimensões do conceito de reconhecimento hegeliano-honnethiano, e não apenas a uma. O autor acrescenta uma terceira dimensão ao significado do reconhecimento, a gratidão, pouco mencionada no debate actual. “Dar o reconhecimento não é apenas identificar ou valorizar, é também e talvez inicialmente provar e testemunhar nossa gratidão” (Caillé, 2008: 158). Entramos assim na análise de Mauss, em que a dádiva “é algo híbrido: ao mesmo tempo livre e obrigado, interessado e desinteressado” (Caillé, 2008: 160). A dádiva tem valor e valoriza quem doou, desde que a liberdade e a originalidade excedam a parte da obrigação, e que, aliás, “a dimensão do desinteressamento, do *para outros*, seja mais importante do que a dimensão do interesse pessoal, do *para si*. É esse excesso da liberdade sobre a obrigação que forma e mede o valor do doador” (Caillé, 2008: 160).

Desta análise de Caillé, inspirada em Mauss, salienta-se a introdução de um terceiro componente aos dois sentidos mais usuais da palavra reconhecimento. Além da identificação e da valorização, salienta-se a gratidão, o “reconhecimento de uma dádiva”. Fazendo uma ponte com Honneth, no raciocínio de Caillé, verifica-se uma certa primazia hierárquica do reconhecimento-valorização sobre o reconhecimento-identificação, já que só é possível ver aquilo que damos importância; tal como existe uma primazia hierárquica do reconhecimento-gratidão sobre o reconhecimento-

valorização, uma vez que só podemos valorizar alguma coisa ou alguém por meio da gratidão (Caillé, 2008: 163).

Numa tentativa de conciliação teórica, Caillé propõe a teoria reflexiva do valor social:

Uma teoria que mostra: 1) que de facto o que é reconhecido deve se relacionar à dádiva; 2) que o dom e as posições de doador e donatário são construções historicamente variáveis; e 3) que além ou aquém dessa variabilidade existe certa universalidade transcultural que dosa valores do dom e da doação. (Caillé, 2008: 162)

A aproximação de Caillé à teoria de Honneth revela-se profícua à pesquisa empírica que se pretende na segunda parte deste trabalho, nomeadamente no questionamento prático da acção de reconhecimento.

2.3. O contributo de Axel Honneth para a transformação da teoria crítica: ruptura ou continuidade com Jürgen Habermas

Após termos revisitado alguns contributos, que desde a primeira geração da Escola de Frankfurt influenciaram a obra de Axel Honneth, ao tentar reformular a teoria crítica nos termos de uma teoria social do reconhecimento e com os prolongamentos que hoje se assiste, importa explorar as complementaridades e diferenças entre Habermas e Honneth. Daremos especial ênfase à ruptura ou complementaridade entre Habermas e Honneth. A separação radical entre trabalho e comunicação e a insuficiente tematização do conflito, são os temas que Honneth vai explorar e propor uma reformulação teórica que poderá reconduzir a teoria crítica ao seu projecto inicial, ao diagnóstico das *patologias do tempo presente*.

Segundo Pablo Holmes (2009: 136), a intenção de Habermas (1981) de abandonar a expressividade particular da vida concreta, com vista à formulação normativa de uma Ética do Discurso, é criticado por alguns teóricos como Taylor (1994), como tendo conduzido ao empobrecimento cultural, na medida em que extrapola a forma de vida ocidental. Partindo de objecções como esta, Honneth pretende reformular a teoria crítica nos termos de uma teoria social do reconhecimento. Esta tarefa parece ser cumprida a partir da intuição de que a moral é sempre uma *moralidade social* cuja origem deve ser identificada em padrões culturais de julgamento valorativo,

vinculados àquilo que a tradição filosófica chamava eticidade; justo aquele elemento que Habermas assinalava como *perdido* no processo de transição para a Modernidade.

A reformulação teórica de Honneth ([1992] 2011) tem como tônica central os processos dinâmicos da formação de padrões normativos institucionalizados que só são estabelecidos por sucessivas confirmações recíprocas do reconhecimento intersubjetivo. O reconhecimento apresenta-se assim como mediação onde se dá a construção da eticidade formal na modernidade, como resultado crescente das possibilidades expressivas dos indivíduos, no processo de reconhecimento recíproco entre confrontantes sociais. Para Honneth, além da evolução das formas de vida modernas, em que o entendimento funciona como meio de coordenação das acções, nas sociedades, que segundo Habermas, perderam as eticidades tradicionais, é necessário fazer referência aos diferentes princípios normativos pelos quais os sujeitos se formam nas suas capacidades de auto-referência. Assim, se em Habermas a moralidade assume a preponderância metodológica no diagnóstico das patologias sociais nas diversas sociedades, uma vez que ela compreende o saber cultural implícito nas condições pragmáticas formais da linguagem não constrangida. Para Honneth, o potencial normativo das interacções sociais extravasa das condições linguísticas isentas de coacção. Em que a modernidade resulta não de um processo de evolução comunicativa, mas de um processo interpretativo do mundo da vida dos sujeitos implicados (Holmes, 2009).

A teoria do reconhecimento, baseando-se no paradigma habermasiano da comunicação e no legado hegeliano e marxista da teoria crítica, propõe um modelo original de articulação, na forma de “dependência mútua” entre uma filosofia social fundada normativamente e uma sociologia convidada a apresentar estas normas à verificabilidade dos factos. Honneth examina de forma crítica a tradição da Escola de Frankfurt, com base nas realizações da pesquisa sociológica. É a partir destes desenvolvimentos operados com base no saber sociológico que vai esboçar os traços de um projecto, embora primariamente filosófico, de reconstrução de uma teoria social capaz de oferecer uma alternativa aos impasses da teoria crítica. Honneth, utilizando o conhecimento da Sociologia, procede à elaboração de uma teoria do reconhecimento em que uma das características principais é a concepção não instrumental do conflito social.

Honneth inicia um trabalho sistemático de reinterpretação, por um lado, da filosofia de Theodor W. Adorno e de Jürgen Habermas e, por outro lado, da antropologia filosófica, num trabalho conduzido em colaboração com Hans Joas⁴. Nestes dois projectos paralelos de investigação pode-se constatar que um dos seus interesses reside na capacidade destas duas correntes de articular uma dimensão filosófica com o conhecimento das etapas empíricas (Voirol, 2007: 245).

Três ideias principais caracterizam o projecto inicial, ao mesmo tempo sociológico e filosófico, da teoria crítica. Em primeiro lugar, este último está ancorado no materialismo histórico e na ideia de um desenvolvimento histórico voltado para o progresso – a partir da ideia que as forças práticas socialmente efectivas são realizadas pelos interesses de emancipação, pela razão e pela supressão dos factores que exercem dominação sobre os seres humanos. A teoria pode, portanto, apoiar-se neste exemplo prático para basear o seu ponto de vista e o seu apoio a este processo emancipatório a caminho de uma “sociedade governada pela razão”, como diria Max Horkheimer. Em segundo lugar, ele se propõe compreender os processos “patológicos” que dificultam essa dinâmica e a crescente irracionalidade através da pesquisa social. Contra as tendências irracionais que fragmentam a sociedade, a teoria crítica adopta o ponto de vista da “totalidade” das relações sociais e proporciona os meios capazes de articular os saberes especializados de forma interdisciplinar. A articulação entre uma teoria normativa ancorada numa prática efectiva de emancipação e o recurso à sociologia, bem como à psicanálise, para compreender a dificuldade deste processo, é que constitui o plano de fundo para o programa de cruzamento da filosofia social e da pesquisa empírica (Voirol, 2007: 247).

Axel Honneth ([1989] 2009) evidencia os impasses da teoria crítica e enfatiza a necessidade de uma reconstrução das suas fundações iniciais, de forma a recompor a linha entre a teoria normativa e a prática social. Num quadro em que a sociologia ocupa um lugar central como ferramenta de diagnóstico do tempo presente, Habermas é quem vai operar este trabalho de reconstrução, segundo Honneth, desenvolvendo um paradigma alternativo sob a forma de uma teoria da comunicação. O seu projecto visa renovar a ligação entre teoria e prática e repensar a ideia de um diagnóstico do tempo presente, articulando a filosofia e a sociologia. Habermas ao introduzir uma distinção

⁴ Confira Axel Honneth e Hans Joas (1988)

rígida entre dois tipos de actividade: o trabalho e a comunicação, liga-se aos actos ordinários de comunicação e às formas de compreensão mútua como instâncias práticas portadoras de ideais emancipadores. Assim, ele mostra que a razão não se desenvolve no movimento da história, mas nas formas ordinárias da compreensão mútua através da linguagem. Habermas mostra que os processos “patológicos” do tempo presente, assim como as zonas de conflito potencial moveram-se, não são mais uma luta de classes pela emancipação da *praxis* produtiva, mas um antagonismo entre as relações comunicacionais e as dinâmicas do sistema político-económico. As resistências já não vêm do proletariado, mas das potencialidades comunicacionais do mundo da vida que se levantam contra as formas de “colonização” do mundo da vida. É a partir deste deslocamento para um modelo da comunicação na teoria crítica que Habermas concebe a relação entre a filosofia e a sociologia. Ele prossegue num projecto de diferenciação dos tipos de conhecimento em que visa uma fundação epistemológica das ciências humanas, distinguindo as ciências empírico-técnicas dedicadas ao conhecimento da realidade, as ciências hermenêuticas que visam os movimentos interpretativos e as ciências críticas que produzem um conhecimento orientado para a autorreflexão – e que é igualmente guiado pela intenção de fazer emergir de sujeitos autónomos o acesso ao conhecimento reflexivo (Habermas, 1968: 136-140).

A sociologia não positivista, que faz parte deste passado, deve descobrir os obstáculos que se interpõem no caminho de auto-afirmação de um sujeito da compreensão mútua, rompendo com a dominação graças à reflexividade e aumentando os potenciais de acção pela expansão das potencialidades da comunicação. Neste modelo reconfigurado de teoria crítica, Habermas é, portanto, capaz de conferir à pesquisa social o papel de revelar as distorções que perpetuam a dominação e impedem a emergência de sujeitos conscientes guiados pelos princípios de uma razão prática. É através do prolongamento desta viragem comunicacional operada por Habermas em relação à primeira geração da teoria crítica que Honneth situa os seus próprios trabalhos. No entanto, Honneth assinala a sua distância sobre os principais pontos do modelo habermasiano, tais como a separação radical entre o trabalho e a comunicação e a insuficiente tematização do conflito, e vai esboçar pistas alternativas com o apoio da sociologia (Voirol, 2007: 250).

A distinção radical de Habermas entre trabalho e comunicação esvazia o conceito de trabalho de toda a dimensão moral para fazer dele uma actividade necessária à reprodução da sociedade. Então o trabalho é um acto instrumental de

manipulação da natureza e a acção comunicativa produz formas de intercompreensão livres de dominação. Para Habermas, todas as actividades sociais que não são dirigidas para a compreensão mútua aparecem, portanto, como desvios da comunicação (Honneth, 2008). À redução do trabalho à acção instrumental, Honneth opõem dois tipos de argumento. O primeiro, de ordem filosófica, contesta a dissolução de Habermas da conexão marxista entre o trabalho e a dimensão moral, procurando reinvestir o trabalho de uma moral prática, sem voltar à articulação marxista entre trabalho e emancipação humana. Honneth mostra que o processo de redução do trabalho a um acto puramente instrumental continua a causar experiências negativas nos sujeitos sociais e, assim, o trabalho é investido de uma dimensão moral. Na organização capitalista do trabalho, “se os sujeitos ocupados, com base na própria estrutura de sua atividade, têm o desejo de possuírem o controlo de sua atividade, então se trata de uma exigência moral inserida imanentemente em relações de trabalho historicamente dadas” (Honneth, 2008: 52). Com o apoio da sociologia do trabalho, ele demonstra, no seu segundo argumento, a existência de formas de resistência e de reapropriação do controlo dos sujeitos sobre as operações produtivas em áreas de actividade ainda amplamente racionalizadas no plano técnico. Honneth sustenta uma sociologia baseada em padrões de reapropriação nas práticas de trabalho pelas quais os sujeitos contornam as regras da organização de forma a reiniciar um controle técnico sobre as suas actividades de trabalho⁵. Estas práticas de oposição contradizem a teoria habermasiana ao mostrar que operam precisamente como formas de emancipação a partir dos limites impostos pela acção instrumental (Voirol, 2007: 251).

Contudo, estas resistências não são imediatamente visíveis no espaço da produção e requerem suportes de explicitação para se revelarem, entre os quais pode figurar a pesquisa social. Estas práticas de apropriação abaixo da expressão pública podem realmente ser explicitadas pela pesquisa sociológica e ser reveladas em seguida como transgressões normativas e conflitos subterrâneos abaixo do limiar da comunicação linguística (Honneth, 2006). A partir desta observação sociológica, Honneth pode mostrar a existência de uma forma de saber moral-prático que é baseada numa experiência de perda, devido à natureza instrumental do trabalho, no centro de um universo de racionalização técnica e capitalista. Esta experiência de perda está associada

⁵ Para o fazer, Honneth apoia-se nas pesquisas de Philippe Bernoux (1979)

a uma sensação de injustiça produzida pela expropriação sistemática da actividade do trabalho. Dimensão esta que Habermas não é capaz de tomar em consideração com a sua distinção rígida entre trabalho e comunicação.

Assim, é com referência à sociologia que Honneth realiza uma primeira ruptura relativa à “viragem comunicacional” da teoria crítica. Da mesma forma que se distancia de outro aspecto fundamental da teoria habermasiana: a sua concepção do conflito no capitalismo avançado. Segundo Habermas (1978), os conflitos de classe foram incorporados em formas de compensação e de legitimação do capitalismo tardio: daí em diante, não podemos falar de conflitos de classe, mas unicamente de reivindicações de justiça social dos grupos socialmente privilegiados, em busca de novos princípios éticos. Honneth opõem-se a essa concepção, baseando-se nos seus próprios trabalhos empíricos no final dos anos 1970 (Honneth, Mahnkopf et Paris, 1979). Ele mostra que o princípio moral destacado por Habermas como um pressuposto da comunicação é incapaz de indicar como essa moralidade pode-se referir aos conflitos sociais.

Com base na sociologia do sentido moral dos grupos desfavorecidos, Honneth demonstra que os conflitos de classe, embora se manifestem de uma forma menos óbvia, não desapareceram (Voirol, 2007: 252-253). As pesquisas sociais sobre as quais se apoia mostram que há no seio das classes desfavorecidas, princípios morais que só em casos excepcionais é que são esclarecidos publicamente⁶. Esta sociologia mostra que, contrariamente aos grupos dominantes, com experiência na utilização rotineira da justificação pública, os membros das classes trabalhadoras raramente têm condições de explicar numa linguagem estruturada os princípios morais e políticos que sustentam as experiências negativas que são tão comuns para eles. Com o apoio desta sociologia, Honneth ([1981] 2006) mostra que os princípios de justiça, em relação aos quais os membros destes grupos avaliam a ordem social e fazem julgamentos sobre eles próprios, são incorporados acima de tudo em percepções não articuladas de injustiça. Se a pesquisa social mostra que o capitalismo é atravessado por conflitos e sentimentos de injustiça ocultos – como evidenciado nos modos de apropriação do trabalho, é porque existe uma moralidade subterrânea e uma conflitualidade escondida que devem ser tidas em conta na teoria. As estratégias postas em acção para garantir a hegemonia cultural da

⁶ Confira Honneth ([1981] 2006). Este texto desenvolve toda uma argumentação sociológica para contestar, no seio da filosofia, algumas opções habermasianas, desempenhando um papel fundamental no trabalho de Honneth.

classe dominante operam um controlo sobre o sentido moral, limitando as possibilidades de formular as experiências de injustiça, da mesma forma que ocultam os conflitos (Honneth, [1981] 2006). Com o apoio da sociologia, Honneth é capaz de reinvestir a actividade do trabalho de uma dimensão moral e de se referir a uma concepção de conflito moral cujos motivos morais permanecem como anteriormente invisíveis para a esfera pública política como para a teoria crítica. Estes dois deslocamentos são decisivos no prolongamento da “viragem comunicativa” que foi realizada em relação à pesquisa social. O argumento adequado de Honneth foi emprestado pela sociologia, incluindo resultados de pesquisas cujas conclusões impõem-se no plano da filosofia social.

Com uma base empírica fornecida pela pesquisa das classes sociais Honneth encontra um lugar de conflitualidade e esboça caminhos para a teoria crítica apreender os conflitos do nosso tempo. Na sequência da revisão da tradição do pensamento crítico, Voirol (2007: 254) destaca duas dimensões fundamentais que podem ser extraídas deste empreendimento.

A primeira dimensão diz respeito ao deslocamento que se opera relativamente ao ponto de apoio prático da crítica normativa. Honneth fornece os meios para encontrar uma experiência negativa portadora de expectativas morais não realizados e cujo conteúdo ainda não encontrou o caminho de uma formulação linguística apropriada. Portanto, ele escapa do impasse da perspectiva de Adorno que é incapaz de encontrar tais experiências no "mundo administrado" do capitalismo avançado, assim como ele de certa forma ultrapassa a perspectiva habermasiana, que se concentra exclusivamente na interação linguística de signos incapazes de conceber a negação das expectativas morais, que não sejam como uma restrição do entendimento linguístico.

Honneth desenvolve o seu programa com os contributos da sociologia, da história social e da psicologia social, ao mostrar que as expectativas não cumpridas, nestas experiências negativas, podem ser entendidas como expectativas de reconhecimento (Honneth, [1992] 2011). Do ponto de vista da crítica social, as expectativas morais feridas nestas experiências negativas, colocadas em evidência pela sociologia, fornecem evidências dos requisitos relativos a uma ordem social "justa e boa". Preservadas de forma negativa no sentido de injustiça, elas fornecem um ponto de apoio prático a uma crítica teórica baseada nas normas. Pois é precisamente nessas expectativas não cumpridas, as experiências negativas que elas geram e os esforços dos sujeitos sociais para aceder ao reconhecimento mútuo que Honneth situa a instância

prática de justificação das reivindicações normativas da crítica e traz a sua própria contribuição para a renovação da teoria crítica (Honneth, 2006).

A segunda dimensão do exame crítico de Honneth compreende a concepção do conflito, numa proposta que pretende identificar locais subterrâneos de conflito no capitalismo avançado, situando-os ao nível das expectativas morais, ele desiste das categorias das teorias utilitaristas do conflito, que segundo ele apenas são adequadas para perceber a concorrência por meios de subsistência. Dito de outra maneira, Honneth abre uma via para reportar o conflito ao desrespeito pelas regras implícitas de reconhecimento mútuo e não ao interesse de classe ou à acumulação do lucro concebida de forma estritamente instrumental, negando, como vimos, o discurso sobre o fim do conflito de classes. A partir do exame crítico do trabalho dos seus antecessores, Honneth inicia um projecto ambicioso ao articular a sociologia e a filosofia.

O seu projecto consiste em encontrar uma concepção de “luta” para além da simples razão de "interesses económicos", de acordo com a ideia de que a classe e os conflitos de classe estão ancorados em formas simbólicas e em sentimentos morais, de forma a voltar a enfatizar o lugar do orgulho, honra, desprezo ou humilhação nas acções (Honneth, [1992] 2011) (Voirol, 2007: 256). Se este projecto de reconstrução assenta numa perspectiva filosófica, constituída na releitura dos trabalhos do jovem Hegel nos termos de uma concepção do conflito orientado pelos motivos morais do reconhecimento mútuo, a sociologia desempenha o papel principal na actualização deste modelo. Honneth avança em relação a estas questões com o auxílio da sociologia através da mobilização de uma série de abordagens completamente diferentes. Ao mencionar em particular os trabalhos de Pierre Bourdieu devido à concepção da luta simbólica que eles oferecem. Embora todos eles sejam inscritos no prolongamento do marxismo, Bourdieu desloca o conceito de luta de classes à dimensão da luta simbólica e contribui assim para o desenvolvimento da ideia de um conflito que não se limita apenas ao domínio económico. No entanto, Bourdieu comete o erro de ampliar o sentido das lutas de interesse em relações simbólicas, relacionando os motivos de conflito com os motivos instrumentais da distinção, ao invés de uma análise dos sentimentos morais que estão na origem das lutas simbólicas (Honneth, 1990 e Voirol 2004). Apesar da sua contribuição para a compreensão dos processos de reconhecimento, a sociologia da violência simbólica mostra alguns limites. Bourdieu reduz a especificidade dos conflitos de reconhecimento a uma moldura instrumental inspirada pela teoria económica clássica, em vez de prosseguir a investigação da sua lógica interna. Além disso, a ênfase

na ordem instituída do desconhecimento e da reprodução das relações de dominação tende a minimizar a dimensão instituinte do conflito e do impacto das expectativas normativas nas lutas sociais.

Honneth diferencia-se de Habermas na ênfase dada às condições de reconhecimento em prejuízo das condições de comunicação.

Para Holmes (2008: 145-150) importa dar especial atenção à distinção entre moralidade e eticidade na obra de Habermas e nas teorias do reconhecimento. Esta distinção de carácter filosófico, em que a moralidade, sem perder o seu papel de procedência crítica, perde o seu carácter de fonte última da normatividade. Sendo que a eticidade ganha a prevalência metodológica no diagnóstico do tempo moderno. É assim que surge para Honneth a concepção de uma eticidade formal, de modo a completar a análise às formas de desigualdade. Uma teoria moderna da sociedade, no pensamento de Honneth, terá de ultrapassar os limites mínimos normativos para os diálogos interculturais, uma vez que toda a acção regida por normas precisa de ser confirmada pelos outros parceiros de interacção num contexto temporal específico.

Honneth opera uma viragem no ponto de vista do diagnóstico histórico em relação à abordagem habermasiana. Já não são as tensões entre sistema e mundo da vida que devem ser colocadas no centro da análise, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento. Importa ter em conta as formas de desprezo que não entram na esfera pública e que não estão representadas de forma positiva nos actos de fala, que não são verbalizadas, e assim não podem depurar-se argumentativamente, embora sejam transmitidas pelas relações de poder, e isto é o importante, abrem feridas psicológicas nos indivíduos desprezados.

A teoria de Honneth permite articular de novo a filosofia social com as ciências empíricas, no que se pode interpretar como uma nova viragem sociológica no sentido da pretensão inicial do Instituto de Frankfurt. As ciências sociais terão agora a tarefa de seguir os sentimentos afectivos de desprezo e a gramática moral das exigências de justiça para encontrar na sociedade existente um excedente normativo que transcenda o modelo social dado.

Neste percurso até aqui desenvolvido, consideramos estar reunidas as condições para empreender uma abordagem sociológica capaz de aplicar o quadro teórico à pesquisa social dos fundamentos normativos de um grupo social, os indivíduos que se encontram desafiados socialmente, como o caso dos sem-abrigo.

III Capítulo - Enquadramento metodológico

3.1. Da problemática inicial às questões de investigação

Na primeira parte deste trabalho, expusemos as linhas conceptuais que foram sendo delineadas e aprofundadas com vista à construção de um quadro teórico de referência. Damos especial ênfase ao conceito de reconhecimento num contexto que foi sendo aprofundado, seguindo como principal referência a teoria do reconhecimento de Honneth ([1992] 2011) com o contributo importante de Taylor ([1992] 2009). Também se iniciou um trabalho teórico de articulação deste paradigma com a teoria da dádiva iniciada por Mauss ([1950] 1988), com os prolongamentos que hoje se assiste, nomeadamente no seio do Movimento anti utilitarista das ciências sociais. A confluência destas duas linhas teóricas conduz ao questionamento da teoria do reconhecimento na sua aplicação empírica, não só ao nível da normatividade subjacente às relações de reconhecimento, como ao nível da ligação entre sujeitos que se estabelece espontaneamente através da dádiva.

Neste trabalho pretende-se empreender uma abordagem sociológica capaz de aplicar o quadro teórico à pesquisa da social de Ponta Delgada, mais concretamente a um grupo social, os indivíduos que se encontram desafiados socialmente, como o caso dos sem-abrigo.

Conscientes da complexidade do nosso enquadramento teórico e do nosso objecto de estudo, principalmente porque se pretende realizar uma pesquisa aos fundamentos normativos dos sujeitos envolvidos, procurámos outros exemplos e abordagens sociológicas que pudessem contribuir para a construção do modelo de pesquisa. Da extensa pesquisa realizada a nível nacional e internacional, procurámos outros exemplos e abordagens sociológicas que pudessem contribuir para a construção de um modelo de pesquisa. Não tendo conseguido resultados práticos, tivemos que assumir o risco de empreender um trabalho inovador e exploratório.

No esforço de articulação e de consequente consolidação da nossa problemática parece-nos mais adequada a abordagem compreensiva. Uma vez que a conceptualização em torno do reconhecimento é extremamente exigente e carece de aplicação prática, importa explorar os caminhos empíricos que poderão contribuir para posteriores desenvolvimentos teóricos.

No presente capítulo importa enunciar as questões que foram norteando a dimensão empírica do nosso trabalho, evidenciando o processo pelo qual foram tomadas as decisões relativas à prossecução dos objectivos e que, posteriormente deram origem à arquitectura metodológica deste trabalho.

O desenho da investigação, segundo Fortin (2009: 214), pode ser definido como o conjunto das decisões realizadas que possibilitam explorar empiricamente as questões de investigação ou verificar as hipóteses. Através do esquema de pesquisa o investigador planifica a realização do seu estudo de forma a que os objectivos sejam atingidos. O objectivo de estudo estabelece a configuração do esquema de investigação, que poderá ser descritivo, correlacional e experimental (Fortin, 2009: 215). No nosso estudo, o desenho descritivo é apropriado, uma vez que o objectivo é descrever um fenómeno ainda pouco conhecido

O objectivo central desta investigação ambiciona conhecer o tecido normativo em que interagem e vivem as pessoas sem-abrigo, através da compreensão das relações de reconhecimento que estabelecem. Pretende-se identificar pretensões de reconhecimento, bem como experiências em que os sujeitos se sentiram respeitados e, paralelamente, aquelas em que foram desrespeitados nas diversas interacções das suas vivências. Através das relações intersubjectivas de reconhecimento das capacidades avaliadas dos sujeitos implicados pretende-se perceber a normatividade subjacente.

Como o objectivo do estudo está dependente do nível de conhecimentos relativos ao tema que nos propomos tratar, propomos realizar uma investigação de carácter essencialmente exploratório, em que o enfoque concentrar-se-á no grupo social dos sem-abrigo. Convocando a teoria do reconhecimento de Axel Honneth ([1992] 2011), exposta anteriormente, empreendeu-se um esforço de conceptualização das três esferas do reconhecimento: Amor, Direito e Estima Social. Estas esferas de interacção, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, auto respeito e auto-estima, criam não só as condições sociais para que os indivíduos possam chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, como também originam o indivíduo autónomo.

A esfera do amor constitui as relações afectivas primárias de reconhecimento mútuo que estruturam o indivíduo desde o nascimento. E que se encontram dependentes de um balanço frágil entre autonomia e vinculação. Segundo Honneth ([1992] 2011), o vínculo alimentado simbioticamente, que se forma por uma delimitação reciprocamente desejada inicialmente entre a mãe e filho, cria a dimensão de autoconfiança individual, que será a base fundamental para a participação autónoma na vida pública. A partir da

perspectiva normativa do outro generalizado que nos ensina a reconhecer os outros enquanto titulares de direitos é o que nos permite compreender a nós próprios enquanto pessoas jurídicas. A esfera do Direito, a do respeito pela dignidade de cada um e a afirmação da igualdade de direitos e diferença de cada um, ao ser atropelada a diversos níveis, tão evidente nos fortes estigmas que persistem nas nossas comunidades, constituem causa de revoltas e de “lutas pelo reconhecimento”.

Para se poder atingir um auto-relacionamento ininterrupto, os sujeitos humanos também necessitam sempre, para além da experiência da dedicação afectiva e do reconhecimento jurídico, de uma valorização social que lhes permita relacionarem-se positivamente com as suas propriedades e capacidades concretas. Estamos na esfera da Estima Social, de uma terceira relação do reconhecimento recíproco, desenvolvida na socialização secundária, que permite a valorização pessoal em função das propriedades particulares de uma forma assimétrica, ao contrário do reconhecimento jurídico que exprime as propriedades gerais dos indivíduos de uma forma simétrica.

Para melhor sintetizar a estrutura das relações de reconhecimento achamos oportuno apresentar o esquema de Honneth, que constitui a base de concepção das categorias que se pretendem explorar no trabalho empírico.

Tabela 1 - Estrutura das relações sociais de reconhecimento (Honneth, [1992] 2011: 177)

Modo de reconhecimento	Dedicação emocional	Respeito cognitivo	Valorização social
Dimensão da personalidade	Natureza da necessidade e dos afectos	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial de desenvolvimento		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Auto-relacionamento prático	Autoconfiança	Auto-respeito	Auto-valorização
Formas de desrespeito	Maus tratos e violação,	Privação de direitos e exclusão,	Degradação e ofensa,
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra”, Dignidade

Na sucessão das três formas de reconhecimento, o grau da relação positiva da pessoa consigo mesma aumenta progressivamente. Com cada nível da consideração mútua cresce também a autonomia subjectiva do indivíduo. De igual forma, às correspondentes formas de reconhecimento mútuo, poder-se-á atribuir experiências paralelas de desrespeito social.

Para a operacionalização do objectivo central desta investigação, que ambiciona conhecer o tecido normativo em que interagem e vivem as pessoas sem-abrigo, através da compreensão das relações de reconhecimento que estabelecem, é importante estabelecer um conjunto de categorias que se pretendem analisar através da entrevista. Ao desdobrar este objectivo em outros mais específicos, pretende-se identificar pretensões de reconhecimento, bem como experiências em que os sujeitos se sentiram respeitados e, paralelamente, aquelas em que foram desrespeitados nas diversas interacções das suas vivências. Através das relações intersubjectivas de reconhecimento das capacidades avaliadas dos sujeitos implicados pretende-se perceber a normatividade subjacente.

De forma a continuar este trabalho, foi feito um esforço de articulação do nosso quadro teórico, passando por uma extensa revisão da literatura, com a pesquisa empírica que se pretende realizar de forma a conceptualizar um conjunto de categorias que constituirão as variáveis centrais da nossa investigação.

Tabela 2 - Categorias de análise das esferas do reconhecimento

Amor	Concordância Encorajamento afectivo Autonomia Vinculação Singularidade
Estima social	Escola Trabalho Solidariedade Particularidade
Direito	Igualdade Unicidade Liberdade Generalidade Autonomia

Chegados a este ponto, decorrido um esforço reflexivo e de conceptualização, estamos em condições de continuar a desenvolver a operacionalização da nossa pesquisa.

3.2. Metodologia qualitativa

Dado o objectivo central deste projecto de investigação, de forma a compreender os processos e interacções que os indivíduos desenvolvem na construção da sua identidade, sob princípios normativos aprendidos na relação com o outro. Parece adequada uma metodologia qualitativa, compreensiva. Tendo em conta que o enfoque quantitativo delimita as ideias e a informação, numa lógica hipotético-dedutiva, recorrendo a instrumentos de medição e análise estatística e que o enfoque qualitativo expande os dados, numa lógica indutiva, recorrendo a instrumentos de análise interpretativos (Sampieri, 2006: 2-21), mostra-se adequado a utilização do enfoque qualitativo para alcançar o objectivo geral proposto, com recurso a entrevistas semi-directivas.

Tratando-se de uma pesquisa qualitativa, esta não constitui um fim em si própria, ainda que identificando determinados contextos e situações, podendo inspirar posteriores pesquisas; assim como, no decorrer da investigação, poder-se-á incluir elementos relativos a outros tipos de pesquisa, como sejam a descritiva e correlacional. Apesar de existir uma grande variedade de métodos qualitativos, parece-nos importante salientar os de maior utilização, como seja o fenomenológico, o etnográfico, o de teoria fundamentada (*grounded theory*), o etnometodológico, o estudo de caso e a narrativa (Creswell, 2003). A nossa opção recai sobre o método fenomenológico, uma vez que este permite estudar a significação de experiências particulares, da forma como são vividas e descritas pelas pessoas, num dado contexto espaço-temporal.

Os métodos utilizados na investigação qualitativa deverão ter em conta as diversas etapas e características de uma investigação, como sejam o esquema de pesquisa, o número de participantes, as características do investigador, das fases da colheita dos dados, da análise e da interpretação (Fortin, 2009). Segundo Rossman e Rallis (1998: 8-13), de forma a compreender os diferentes métodos de colheita e de análise dos dados na investigação qualitativa, é necessário ter em conta as principais características da investigação qualitativa:

- A investigação qualitativa desenvolve-se no ambiente natural dos participantes e é apoiada em princípios e estratégias na recolha e na análise dos dados.
- Recorre a métodos interactivos como seja a participação de todos na colheita dos dados;

- As questões de investigação são colocadas progressivamente, definem-se à medida que o estudo avança;
- Origina uma interpretação, ao descrever e por em evidência os indivíduos, o meio, os temas e as categorias na análise dos dados e na prossecução das conclusões.
- O investigador deverá desempenhar um papel de observador participante e de agente de investigação;
- Os fenómenos sociais são supostos segundo uma visão holística.

Face às diversas posturas teórico-epistemológicas utilizadas nas metodologias compreensivas, optámos por seguir a teorização de Demazière e Dubar (1997), que consideram três posturas possíveis relativamente à análise empírica: a postura ilustrativa e de lógica causal; a postura restitutiva e o hiperempiricismo; e a postura analítica e de reconstrução do sentido. A nossa análise empírica enquadra-se na postura analítica e de reconstrução de sentido, uma vez que a pesquisa sociológica ambiciona produzir de uma forma metódica sentido social a partir da exploração de entrevistas. Segundo Guerra (2006: 31), considera-se que o sujeito é uma “síntese activa” do todo social e pretende-se realizar uma análise de conteúdo que possibilite a interpretação da relação entre o sentido subjectivo da acção, a objectividade da acção (práticas sociais) e o contexto social em que decorre a análise da acção.

A postura analítica basea-se na sociologia compreensiva e reivindica a concepção da escola alemã da acção social, não estando associada a uma metodologia específica. Fundamenta-se numa grande variedade de atitudes teóricas, os paradigmas compreensivos consideram que o âmago da análise reside no sentido da acção e nas diferentes racionalidades dos actores, em que o desafio poderá ser o de perceber a intersubjectividade que sustenta a acção. Segundo Guerra (2006: 32), “um dos problemas da investigação sociológica reside no confronto entre as significações que o sujeito verbaliza (sentido subjectivo) e as categorias objectivas que advêm do contexto sistémico em que se passa a acção.” A autora propõe centrar a análise na categorização social, impulsionada pela narração que permite ao sujeito estruturar o sentido e o seu lugar no mundo social e que torna possível a apropriação e interpretação metódica do investigador. Este assume um papel fundamental, uma vez que não se limita a narrar o que lhe narraram, mas interpreta essa narração, criando as categorias e as proposições

imprescindíveis ao entendimento dos fenómenos mediante um processo indutivo que parte da própria narração.

Para Daniel Bertaux (1991), o social assume a forma de linguagem e esta não reflecte uma realidade inconsistente ou instrumental, mas é causa essencial do conhecimento e da construção sociológica. É através da linguagem que se realiza a socialização dos sujeitos e estes se apropriam das formas de vida social. Cada vez mais são valorizadas as entrevistas *per si*, ao mesmo tempo que se procura estabelecer as situações em que devem ser aplicadas e se intenta definir os critérios de construção da sua cientificidade. Partindo da linha teórica desenvolvida por Bertaux, Guerra (2006: 32-33) considera as seguintes potencialidades das metodologias qualitativas:

- Possibilitam considerar as decisões, os comportamentos e os valores como uma totalidade onde o sujeito e o objecto se deparam no mesmo processo, possibilitando a análise das dimensões da mudança e da história;
- Permitem distinguir acerca da heterogeneidade de situações que possam parecer semelhantes, considerando a diversidade subjacente às regularidades verificadas;
- Facultam a articulação do sujeito com a sociedade, expondo as mediações existentes entre a racionalidade do sujeito e as regularidades do sistema;
- Proporcionam a oposição do saber técnico e científico com o senso comum, num processo contínuo de verificação e reformulação das hipóteses, partindo do pressuposto que o sujeito não é um objecto de investigação passivo, mas constitui-se como parte do real, através do sentido que dá à sua vida;
- Contemplam uma componente formativa e interventora ao invocar o reconhecimento do conhecimento e da acção do sujeito, envolvendo-os nos processos de conhecimento;

De forma a prosseguir a explicitação da análise compreensiva que pretendemos desenvolver e procurando reflectir sobre o impacto do estatuto de pesquisa na construção dos instrumentos de recolha de informação, convocamos o contributo de Bertaux (1997) e Guerra (2006) que analisam as funções da análise compreensiva. Este tipo de pesquisa pode ter a função exploratória, analítica ou expressiva. Em relação ao nosso estudo, uma vez que ele reflecte a intenção de descobrir as linhas mais pertinentes de um fenómeno ainda pouco estudado, ele assume o estatuto exploratório, em que o esquema de pesquisa vai sendo redefinido à medida que a investigação avança.

3.3. A entrevista

Transformada em ferramenta essencial nas investigações qualitativas a entrevista constitui-se em *ex-libris* das metodologias. Reconhecendo, porém, que nas suas diversas formas, exploratórias, conversas mais ou menos estruturadas (Guerra, 2006 e Fortin, 2009), as entrevistas nutrem o terreno de “caça” aos sentidos atribuídos, ou às ideias, interesses e instituições, que se “encontram” (ou se procuram) por detrás dos actores e das suas acções, elas constituem, em si mesmas, sistemas de interacção em que o fluir da comunicação obedece a condições de produção muito específicas, nem sempre as mais propícias para sinceridade ou para o conhecimento da verdade.

As entrevistas seguirão um formato semi-directivo para os entrevistados, como explicitado nas grelhas de operacionalização das dimensões empíricas. Em relação aos sem-abrigo, seguiu-se um conjunto de questões indicativas com grande margem de liberdade de resposta, incidindo sobre o seu percurso de vida, desde o momento que cada um nasceu até ao momento actual. Pretende-se em suma, recorrer à entrevista sob uma forma precisa: semi-directiva, informativa, retrospectiva e reflexiva. De forma a recolher informações complexas e subjectivas, de forma metódica e exaustiva, acerca de assuntos que revelam implicar um elevado nível de profundidade para as pessoas entrevistadas.

De forma a possibilitar as formas de narração do entrevistado, o guião deverá ser estruturado em grandes questões, onde são introduzidas perguntas que apelarão à racionalidade do sujeito entrevistado. Este guião permite seguir o discurso do entrevistado na sua lógica específica sem preocupação com a ordem do questionamento, sendo introduzidas as questões quando for oportuno, para que a entrevista se assemelhe a uma conversa fluída e informal.

O guião proposto tem, para além das questões chave abertas, algumas fechadas e objectivas relativas à idade, numero de filhos/as e anotações de datas relacionadas com o guião.

Depois de enunciadas as características gerais na construção de um guião, importa referir a questão fundamental que extravasa daquelas. Segundo Guerra (2006: 53), a questão fundamental é a clarificação dos objectivos e dimensões de análise que a entrevista comporta. Uma vez que, tanto no nível exploratório, mas sobretudo no nível analítico, a necessidade de comparabilidade entre os sujeitos e os cuidados a ter na interpretação dos fenómenos em análise exigem um questionamento complexo. Desta

forma, em função dos objectivos que decorrem da problematização sentiu-se a necessidade de construir uma grelha analítica que oriente a construção do guião de entrevista.

Tabela 3 - Grelha analítica do reconhecimento

Esferas	Categorias	Dimensões
Amor	Concordância Encorajamento afectivo Autonomia Vinculação Singularidade	<ul style="list-style-type: none"> • Recordações de infância • Relação com o pai e com a mãe • Apoio da família na escola • Relação com possíveis filhos • Relação com companheiro/a no presente ou passado • Procura de sentido para a vida, de valores intrínsecos
Estima social	Escola Trabalho Solidariedade Particularidade	<ul style="list-style-type: none"> • Experiência na escola • Experiência no trabalho, relações estabelecidas com os colegas • Preocupações mais prementes • Procura de sentido para a vida, de valores intrínsecos • Normatividade subjacente à gradação de valor de uma pessoa
Direito	Igualdade Unicidade Liberdade Generalidade Autonomia	<ul style="list-style-type: none"> • Experiências de desrespeito e de desprezo • Reacção a essas experiências de desrespeito e de desprezo • Experiências de anonimato e igualdade públicas • Normatividade subjacente à gradação de valor de uma pessoa

De forma a possibilitar explorar as dimensões relativas às categorias acima expostas, foi desenvolvido um guião de entrevista, que seguidamente foi testado uma vez e reformulado nos termos que a seguir se apresenta.

Guião de entrevista:

1. Saudação inicial. Apresentação dos objectivos do estudo e da entrevista.
Declaração de consentimento de gravação da entrevista.
2. Qual a sua idade?

3. O que é que se lembra do seu pai e da sua mãe quando era pequeno? Quais as suas recordações de infância? Como era a sua relação com a sua mãe e o seu pai?
4. Como é que foi a sua vida na escola? Sentia que a sua família o apoiava na escola? Sentia-se respeitado pelos professores e alunos?
5. Tem filhos/as? Como foi e é a relação com eles/as?
6. Presentemente, tem amigos/as que pode confiar ou não?
7. Pode descrever brevemente algumas vezes que tenha sido desrespeitado por outras pessoas?
8. Como é que você reagiu? (O que é que você fez ou disse em resposta a esse desrespeito?)
9. Em toda a sua vida, quando é que você se sentiu mais desprezado?
10. Como é que você reagiu? (O que é que você disse? O que é que você fez?)
11. Nas experiências de trabalho que teve, como foi a relação com os/as colegas e com os/as superiores? (Sentiu-se respeitado?)
12. Nas suas experiências de trabalho ao longo da vida já teve algum/a colega de trabalho a prejudica-lo para ser superior a si perante o/a chefe?
13. Ao frequentar espaços públicos, repartições do Estado, estabelecimentos comerciais, cafés, recintos desportivos e recreativos, iniciativas culturais, entre outros, onde não tem por hábito ir e não conhece as pessoas, como gosta de ser tratado/a?
14. Quando entra num café que nunca esteve lá, onde as pessoas não o conhecem, como é que é tratado? E como gostaria de ser tratado?
15. Quando anda pela rua, como é que as pessoas olham para si? Como é que é tratado?
16. Como cidadão/ã quando é que se sentiu desrespeitado/a?
17. O que é que acha mais importante na relação entre as pessoas? O que é preciso para ser reconhecido/a?
18. Nesta fase da sua vida o que é que está a preocupá-lo/a mais? Qual o sentido da sua vida?
19. Como acha que se deve viver para se ser respeitado pelas outras pessoas?
20. Quais os conselhos que dava a uma pessoa para que não ficasse sem-abrigo?
21. Nas relações amorosas que teve, amou alguma mulher/homem, entregou-se a algum/a deles/as?
22. Quando alguém o reconhece devidamente, sente-se com necessidade de retribuir?

23. O que é o valor das pessoas? Qual acha que é o seu valor?

Este guião apenas pretende traçar as linhas orientadoras que irão nortear a nossa entrevista. Poderão surgir outras perguntas complementares que se revelem oportunas para tornar mais fluído o discurso e para melhor explicitação das respostas. Elaborado o guião que irá orientar a recolha da informação empírica, precisamos de explicitar o processo de amostragem do universo de análise.

3.4. Amostragem e escolha dos participantes

A decisão sobre o número de entrevistas numa pesquisa qualitativa depende: do estágio de conhecimento do objecto; do estatuto da pesquisa (exploratória, analítica ou expressiva); do tipo de definição do universo em análise e dos recursos disponíveis (Guerra, 2006: 47-48). A nossa investigação qualitativa utiliza uma amostra não probabilística, ou seja, não aleatória, respondendo a características precisas. Dos vários tipos de amostras possíveis, optou-se pela amostragem por escolha racional. Segundo Fortin (2009: 322), "trata-se de constituir uma amostra de indivíduos em função de um traço característico (casos extremos, desviantes, típicos ou distintos)." Supõem-se que os indivíduos escolhidos representam bem o fenómeno específico em análise e contribuem para a sua compreensão.

Ao determinar o tamanho da amostra não importa as avaliações estatísticas, tão caras aos métodos quantitativos, mas as acções que possibilitam atingir o objectivo de estudo. O número de participantes é geralmente reduzido, podendo aumentar se está em causa o estudo de um fenómeno complexo ou a elaboração de uma teoria. De uma forma geral, o número de participantes é estabelecido pela saturação dos dados, situação em que estes já não nos trazem novas informações (Sandelowski, 1995). No entanto, como o nosso estudo assume um estatuto exploratório, sem intenções de generalização, a amostra será de quatro pessoas dentro do grupo de pessoas sem-abrigo, de forma a garantir a diversidade dos interlocutores. Pretende-se aplicar o quadro teórico à pesquisa da sociedade de Ponta Delgada, a um grupo social extremo no espectro social, como seja o dos indivíduos que se encontram desafiados socialmente, como o caso dos sem-abrigo, assegurando a divisão da aplicação dos instrumentos de pesquisa pelos dois sexos, dentro do grupo.

Os participantes na amostra foram selecionados de entre o grupo de pessoas apoiadas institucionalmente por uma IPSS – Instituição Particular de Solidariedade Social da cidade de Ponta Delgada.⁷ Optou-se por entrevistar pessoas consideradas sem-abrigo numa fase estabilizada mas dependentes de assistência. Uma das razões por optar por este grupo de estudo prende-se com a complexidade das perguntas que se pretendem realizar, e que poderiam suscitar dificuldades para as pessoas que se encontram a dormir na rua, principalmente devido à grande incidência de consumos psico-activos.

As entrevistas foram realizadas no mês de Junho de 2012, tiveram a duração mínima de uma hora, tendo sido gravadas e posteriormente transcritas.

3.5. O papel do investigador

Na investigação qualitativa o investigador exerce um papel mais activo do que na investigação quantitativa, uma vez que se dedica a partilhar a experiência descrita pelos participantes, de modo a compreendê-la melhor. De alguma forma, a interação estabelecida entre o investigador e os participantes é de uma mútua influência. Esta interacção, longe de constituir uma dificuldade faz parte integrante da investigação qualitativa. Daí, a importância do investigador estar atento aos discursos dos participantes e de ampliar a percepção que tem da experiência destes (Fortin, 2009: 299).

Importa também referir que esta investigação é norteada pelos princípios do Código Deontológico que regula a intervenção dos profissionais de sociologia, conforme estabelecido pela Associação Portuguesa de Sociologia.

3.6. Tratamento do material - Análise de conteúdo

Este capítulo centra-se no tratamento das entrevistas em profundidade, através de uma metodologia que tem vindo a ser proposta e ensaiada por vários autores, como

⁷ Por motivos éticos, de forma a salvaguardar o anonimato das pessoas entrevistadas no estudo, optou-se por não revelar a instituição em questão.

Berelson (1952), Serge Moscovici (1968), Laurence Bardin (1979), Jean Poirier, Simone Clapier-Valladon e Paul Raubaut ([1983] 1999), Didier Demazière e Claude Dubar (1997), Klaus Krippendorff (2004), Isabel Guerra (2006), entre outros, que contribuíram para o aprofundamento da técnica de análise de conteúdo. Importa não esquecer que não há um único tipo de análise de conteúdo, nem um único modelo de entrevista. Pretende-se nesta pesquisa sociológica adoptar o modelo mais adequado aos objectivos propostos.

No contexto deste trabalho, estamos situados nos paradigmas da análise compreensiva e indutiva, evitando as propostas convencionais hipotético-dedutivas. Os paradigmas indutivos necessitam de uma grande capacidade de interpretação e de inferência por parte do/a investigador/a. No entanto, devido a essa razão, este tipo de investigação está sujeita a uma maior crítica, em relação às propostas tradicionais de análise de conteúdo que são estruturadas a partir de lógicas dedutivas. Considera-se que em relação aos pressupostos da pesquisa compreensiva que se pretende, a análise indutiva é a mais adequada.

Krippendorff (2004) desvaloriza a dimensão descritiva e quantitativa da análise de conteúdo e define esta como uma técnica de investigação que possibilita realizar inferências válidas e replicáveis dos dados de um determinado contexto. Partindo do pressuposto que a análise de conteúdo é uma técnica que recorre ao confronto entre o quadro de referência e o material empírico recolhido, Guerra (2006: 62) elucida-nos:

A análise de conteúdo tem uma dimensão descritiva que visa dar conta do que nos foi narrado e uma dimensão interpretativa que decorre das interrogações do analista face a um objecto de estudo, com recurso a um sistema de conceitos teórico-analíticos cuja articulação permite formular as regras de inferência.

Assim, prosseguindo o pensamento de Guerra (2006), a opção pela técnica mais adequada para tratar o material empírico recolhido deve estar sujeita aos objectivos e ao estatuto da pesquisa, bem como ao posicionamento teórico e epistemológico do/a investigador/a. Assim, a análise de conteúdo varia consoante o tipo de pesquisa. Partindo da tipologia de Bardin (1979), parece-nos que a análise de conteúdo categorial, geralmente descritiva, aprofundada por Demazière e Dubar (1997), segundo um paradigma indutivo, é aquela que nos dá mais garantias de prossecução dos objectivos propostos.

Demazière e Dubar (1997), baseando-se no paradigma compreensivo, sintetizam os tipos de análise de conteúdo em três variantes: a análise proposicional do discurso; a análise das relações por oposição e a análise indutiva de desenvolvimento dos próprios autores. No presente trabalho optaremos pela análise proposicional do discurso, uma vez que se pretende realizar uma pesquisa exploratória. Neste tipo de análise, todo o discurso é estruturado através da sua estrutura argumentativa de forma a explicitar a sua consistência cognitiva. A unidade semântica utilizada é a da proposição, ao associar um argumento a um predicado através de um verbo, exprimindo assim um juízo por parte da pessoa entrevistada. Ao segmentar o discurso em proposições, constituem-se estas como unidades autónomas de tratamento do texto. De forma a possibilitar a sinalização das proposições relevantes, convocamos o contributo de Fortin (2009: 301-302), que estabelece várias operações relevantes à prossecução das técnicas de análise de conteúdo. Assim, importa ler atentamente todas as descrições para compreender o sentido que nelas está expresso, isolar as frases que estão directamente ligadas às categorias em estudo, extrair a significação importante de cada enunciado e fazer uma descrição cuidada de forma a perceber o fenómeno estudado. Procura-se assim nas descrições dos participantes as unidades de significação, os temas e as principais significações.

Após a transcrição das entrevistas, avançámos para a construção das sinopses das entrevistas, conforme anexo 1. A sinopse constitui-se como uma síntese dos discursos que se mantêm fiéis na linguagem utilizada pelos entrevistados. Segundo Guerra (2006: 73), as sinopses têm como principais objectivos: identificar o *corpus* central da entrevista, diminuindo a quantidade de material a tratar; para além de permitir o conhecimento da totalidade do discurso, também permite a análise das suas componentes; promove a análise horizontal das entrevistas e permite perceber a saturação das mesmas. Embora não seja este último objectivo intenção do nosso estudo, uma vez que ele assume um estatuto exploratório.

IV Capítulo – O reconhecimento Intersubjectivo

4.1. Caracterização e delimitação da problemática dos sem-abrigo

De forma a caracterizar o nosso grupo de estudo, é pertinente caracterizar sociologicamente, de uma forma genérica, a problemática das pessoas sem-abrigo, de modo a possibilitar o desenvolvimento da linha teórica que adoptámos em relação à prossecução dos nossos objectivos.

As várias características das pessoas sem-abrigo têm em comum a quebra dos laços que ligam as pessoas estáveis a um conjunto de estruturas sociais inter-relacionadas (Bento & Barreto, 2002). O que reforça a importância do conceito de desafiliação, visto como o enfraquecimento ou ausência de afiliações, em detrimento do conceito de exclusão que nos parece ambíguo e difícil de operacionalizar.

O que é a desafiliação? Para Howard Bahr (1973), é um reflexo do poder. Entendendo o poder como capacidade de utilizar recursos e serviços, ou de influenciar um processo de decisão, ou ainda a capacidade para a acção efectiva. Assim, os sem-abrigo são os sem-poder, na medida em que são pessoas sem relações com outras pessoas ou pessoas sem lugar dentro de um sistema. A actividade e a afiliação geram poder e estima, como por exemplo: as pessoas mais poderosas numa comunidade tendem a ser as mais activas nas organizações. A inactividade e desafiliação geram não só um estatuto baixo como até negativo. Falando da mobilidade, embora os sem-abrigo tenham alguma mobilidade, mas sendo esta sem objectivos definidos, é uma mobilidade expressiva de uma errância e não instrumental. Ou seja, a mobilidade com destino é um processo afiliativo, a mobilidade sem destino é um processo desafiliativo.

Assim, as afiliações são fundamentais para a vida social porque veiculam poder. Os sem-abrigo vivem uma condição de falta de poder para influenciar outros ou para moldar o seu futuro porque lhes falta afiliações com várias esferas sociais: a família, o mercado de trabalho e outras.

Mas porquê a desafiliação? Para alguns autores e autoras as causas são exclusivamente sociais. As pessoas sem-abrigo têm vários estatutos estigmatizantes em simultâneo e são definidas em termos sociais em função dos seus “defeitos”: são percebidas como sendo defeituosas fisicamente (deficientes, idosas, doentes), mentalmente (psicóticas ou débeis), moralmente (pervertidas, criminosas, adictas), psicologicamente (baixa auto-estima, elevada auto-agressão), socialmente

(desafiliadas), legalmente (perseguidas pela polícia) e ecologicamente (não vivem em sítios decentes). Este processo de estigmatização é externo mas acaba por ser interiorizado. Uma vez que o estigma, segundo a conceptualização de Erving Goffman ([1963] 1988), incapacita o indivíduo para a aceitação social completa, podemos depreender que os/as sem-abrigo, ao verem-se como indivíduos estigmatizados, tornam-se inseguros na interacção face-a-face e significativamente afectados nas suas respostas. Assim, a reabilitação dos/das sem-abrigo poderia passar mais pela mudança na definição da sua situação do que na estabilização no alojamento, no trabalho ou no tratamento psiquiátrico. Principalmente se a pessoa sem-abrigo adquirir afiliações humanas, comunicar e for recebida como pessoa e não algo a descartar. Mesmo reconhecendo a importância dos factores estruturais como as barreiras no acesso à habitação, ao trabalho e emprego, os processos de estigmatização e de exclusão social, não devemos pensar os problemas individuais unicamente como reflexo das estruturas. Como Thomas Main (1998) fez notar, as pessoas sem-abrigo requerem ambas as perspectivas, pois não é um problema nem inteiramente estrutural nem inteiramente individual.

Uma característica verificada junto das pessoas sem-abrigo é a elevada incidência de patologias psiquiátricas. Desafiliadas, tendo perdido família, amigos e apoios institucionais, a condição de sem-abrigo pode funcionar como uma defesa psicótica contra o envolvimento humano no caso dos sem-abrigo psicóticos. As ruas das cidades são lugares despersonalizados, o outro é percebido mas não se interage com ele, sendo o melhor sítio para um esquizofrénico com tantas dificuldades de socialização tornar-se invisível (Katz *et al.*, 1993).

De entre as patologias psiquiátricas, a associação entre o consumo excessivo de álcool e os sem-abrigo há muito que é reconhecida. Alguns autores, atribuem-lhe uma funcionalidade própria no modo de vida de sem-abrigo, como seja a pertença ao grupo, modo de aquecer nos meses mais frios ou uma maneira peculiar de acalmar certos sintomas psiquiátricos na ausência de medicação. Por outro lado, também se observam casos com uma história de consumos longa, que começa na adolescência (Menezes, 2008). Verifica-se uma grande incidência de patologia psiquiátrica nesta população, segundo a revisão da literatura de Bento (2001) em vários países como em Espanha, nos EUA, na Dinamarca e na Irlanda.

De forma a explicitar um dos principais critérios para a definição do que é a integração social surge o trabalho como grande organizador social, a partir do qual o

indivíduo afirma a sua pertença a uma comunidade, e garante a sua subsistência e alojamento. O ócio é visto como fonte de vícios e um acto anti-social. Apesar das alterações do mundo do trabalho, com o desemprego, a generalização do trabalho precário e outras formas de trabalho como programas ocupacionais, estágios, etc., a ética do trabalho continua a determinar as atitudes em relação aos sem-abrigo, podendo a ajuda aos sem-abrigo ser entendida como encorajando a não participação no mercado de trabalho.

Tendo em conta a importância do acesso ao trabalho no processo de autonomização, não podemos descurar um problema raramente reconhecido na literatura, mas evidente a quantos trabalham com esta problemática: o problema da dependência a longo prazo dos indivíduos sem-abrigo, estimando-se que $\frac{1}{4}$ destes necessitem de uma intervenção intensiva e a longo prazo, com cuidados contínuos na comunidade (Bento & Barreto, 2002).

Outra questão essencial no debate e problematização dos sem-abrigo é a habitação. A evolução da terminologia para “sem-abrigo”, coloca no centro do debate a questão do alojamento. Maryse Bresson (1997) salienta que a par da norma do trabalho, a norma do alojamento também é imperativa para que se possa ser considerado como pertencente a uma comunidade. O trabalho e o alojamento assumem posições distintas, principalmente a partir do momento em que os rendimentos do trabalho ou das prestações sociais não garantem o acesso à habitação.

A par de outros factores estruturais e individuais, a habitação permanece como um factor distinto e importante. Justificando-se a criação de uma variedade de opções de alojamento apoiado para aqueles que precisam e de outras condições habitacionais adequadas ao nível funcional dos indivíduos. O acesso a uma casa é um elemento fundamental para o estabelecimento de um sentimento ontológico de segurança. O lar (*home*) é o local privado onde as pessoas restauram os seus sistemas de segurança. Ora, isto é tudo o que as pessoas sem-abrigo não têm, razão pela qual se pode dizer que ser sem-abrigo, mais do que um modo de vida, é um modo de sobreviver.

A vida em albergue centra-se numa política de deslocação e de impermanência, sendo explícito que o albergue não é uma casa e que é um sítio transitório. A vivência do espaço é fundamentalmente a de um espaço público, sem privacidade, com preocupações constantes sobre o que acontece à sua volta, o que afecta necessariamente o sentido de individualidade pessoal, como algo único e interior, pela ausência de um

espaço de privacidade em que o indivíduo possa habitar o seu mundo próprio por algum tempo.

Robert Desjarlais (1994) conclui que a pobreza, a transitoriedade e a contingência põem em causa as mais fundamentais constelações de tempo, espaço e pessoa. Ser sem-abrigo, mais do que um modo de viver, é um modo de sobreviver. Sendo sublinhada por vários autores e autoras a condição traumática de ser sem-abrigo. A desafiliação social é então um dos elementos da experiência traumática, com a erosão dos laços afiliativos de segurança e de confiança a afectar a autonomia e a auto-estima.

Chegados até aqui, julgamos estar em condições de apresentar o conceito de sem-abrigo que reúne maior consenso na comunidade científica nacional e internacional (Castro & Quedas, 2005). A definição de sem-abrigo abrange variadas situações que têm em comum a falta de meios e recursos (conceito de pobreza) e dos laços comunitários (conceito de exclusão social) para aceder a um alojamento pessoal adequado. Das diversas situações que estão reunidas no conceito de sem-abrigo, convém destacar as seguintes: aqueles/as que vivem na rua ou ocupam casas abandonadas, barracas, etc.; aqueles/as que se encontram alojados em albergues e centros de acolhimento para sem-abrigo; os/as que vivem em pensões, camaratas e outros abrigos; os/as que residem em instituições, desde estabelecimentos de cuidados de saúde; prisões e hospitais psiquiátricos, e que não têm domicílio ao sair destas instituições e, finalmente, aqueles/as que possuem uma casa que não é considerada adequada ou socialmente aceite (Castro & Quedas, 2005).

Incluído no conceito de sem-abrigo, mas com características específicas, surge o deportado e, outras vezes, o repatriado. Indivíduos imigrantes que não tendo autorização de residência no país de acolhimento ou, mesmo com autorização, mas tendo incorrido em prática criminal, são expulsos e devolvidos ao seu país de origem. No caso dos Açores já foram deportadas mais de mil pessoas. Uma dimensão desta natureza não pode deixar de causar impacto na sociedade açoriana e principalmente nos próprios sujeitos implicados no processo, como se pode constatar em Rocha & Borralho (2012) e em Rodrigues (2010).

4.2. Caracterização dos indivíduos entrevistados

Entrevistado 1:

Indivíduo do sexo masculino com idade compreendida entre 50 a 55 anos foi deportado do Canadá, sem registo criminal, com percurso de toxic dependência e encontra-se estável, apesar de receber apoio institucional ao nível do alojamento. Tem uma história de vida sem vinculação à família, com experiências instáveis de trabalho.

Entrevistado 2:

Indivíduo do sexo masculino com idade compreendida entre 40 a 45 anos foi deportado por prática criminal dos Estado Unidos da América. Encontra-se alojado em residência institucional. Tem um percurso de vida bastante instável, com consumos abusivos de álcool. A sua narrativa da infância revela-se traumática, com implicações no sentido atribuído pelo próprio à sua vida. Tem dificuldade em revelar os seus sentimentos e em estabelecer relações de confiança.

Entrevistado 3:

Indivíduo do sexo feminino cuja idade situa-se entre os 35 e os 40 anos. Pertencendo a uma família numerosa e com poucos recursos, com uma longa história de intervenção institucional, ao nível das várias gerações familiares. Cedo se afastou do círculo afectivo e iniciou práticas de prostituição, pernoitando em diferentes sítios. Revela uma profunda desconfiança nas relações de amor e amizade. Tendo se degradado ao longo da vida, passou a viver na rua e a abusar dos consumos de álcool. Neste momento adquiriu uma renovada auto estima, encontra-se abstinente de consumos e a viver com um companheiro com apoio institucional.

Entrevistado 4:

Indivíduo do sexo feminino com idade compreendida entre os 45 e 50 anos foi deportada por prática criminal associada a um passado de toxic dependência. Revela uma maior vinculação afectiva com a família ascendente e descendente, um percurso há vários anos estável, mas necessita de apoio de institucional para manter o alojamento. É homossexual e revela uma identidade forte e uma grande vinculação com o seu grupo de amigos.

4.3. Esfera do amor – relações afectivas de reconhecimento

Na esfera do amor desenvolve-se como modo de reconhecimento a dedicação emocional e afectiva, principalmente no seio da família, onde as relações primárias de amor e de amizade assumem-se como formas de reconhecimento. Ao nível da personalidade situamo-nos ao nível da natureza da necessidade e dos afectos. Os indivíduos desenvolvem como forma de auto-relacionamento prático a autoconfiança. Na dedicação emocional vemos reconhecida a singularidade do outro. A esfera do amor representa o primeiro nível do reconhecimento recíproco, uma vez que no seu desenvolvimento "os sujeitos confirmam-se reciprocamente na sua concreta natureza carente" (Honneth [1992] 2011: 131). Assim, ambos os sujeitos numa relação de amor percebem-se unidos na sua dependência mútua. As suas necessidades e afectos são obtidos através da confirmação de que são satisfeitos ou retribuídos. Assim, "o reconhecimento deverá possuir aqui o carácter de uma concordância e um encorajamento afectivo" (Honneth, [1992] 2011:131). Segundo Honneth, a explicação da passagem deste tema para o contexto de investigação sociológica é apresentada na formulação de Hegel, em que o amor poderá ser entendido como um "ser si próprio num estranho" (Hegel, 1986, citado por Honneth, [1992] 2011:132). Através desta definição podemos perceber que as relações afectivas primárias dependem de um balanço precário entre autonomia e vinculação, que se estabelece desde a primeira infância. A análise desta relação serve de fio condutor no desenvolvimento da nossa pesquisa sociológica, através da análise das relações de reconhecimento afectivo recíproco. Desta forma, tentámos perceber, junto do nosso grupo de estudo, a relação que tiveram com o pai e com a mãe.

Meu pai sempre foi um pai muito diferente, não estava ali para a gente. Era Mais para fora do que era com a gente de casa. Portanto a vida dele, a minha vida foi sempre sem ter pai. (Entrevista 1)

Constatámos a falta de vinculação afectiva com o pai, como uma das figuras centrais da infância, o que veio a influenciar, na narrativa dos próprios entrevistados, os seus percursos de vida.

Um pai que fosse correcto com os seus filhos, ainda por cima comigo que eu estava mais para o lado da má vida, não estava do lado da vida boa. Se eu tivesse um pai que puxasse por mim não chegava por onde cheguei hoje. Devia tomar mais atenção a mim e havia de se importar mais comigo e ter Mais ... Mais

amor ... Que ele nunca mostrou isso à gente. (...) Ele foi um desconhecido. Nunca me lembro dele dar uma oferta dos anos, do Natal. A gente sentia aquilo! Custou-me tanto, porque eu adorava meu pai quando era puto, ia para todos os lados com ele. (Entrevista 1)

Nunca tive amor de pai ou de mãe. Cresci sozinho. Quando era miúdo pertencia a um gang, onde me ensinaram que só havia lugar para eu ou o outro. (Entrevista 2)

Quando andava na má vida a minha família desprezou-me (...) Eu dizia a nosso senhor: tira-me dessa vida! Estava a prejudicar a minha vida. (Entrevista 3)

Este último excerto revela uma inversão na relação de reconhecimento em relação aos anteriores excertos, uma vez que a pessoa entrevistada, tendo referido uma boa relação na infância com os pais, depois de iniciar práticas de prostituição, faz referência ao desprezo a que foi sujeita pela família e a forma como isso era significativo para o sentido que dava à sua vida. Outro entrevistado, revelou uma experiência traumática na infância, presente em formas de desrespeito, como sejam os maus tratos que põem em causa a integridade física.

Ele acorrentava-nos com umas correntes aos pés e em dias de chuva puxava-nos para fora de casa, e lá ficávamos nós a chorar ao frio. (Entrevista 2)

Após termos constatado o desrespeito na infância, expomos seguidamente uma outra experiência de desrespeito, neste caso na vida adulta e, mais concretamente, quando a entrevistada preconiza um papel tido como marginal pela sociedade.

Quando os homens não queriam pagar, batiam-me e deixavam-me na estrada. (Entrevista 3)

Esta última evidência de maus tratos violadores da integridade física, psicológica e afectiva foram para a pessoa em causa, no relato da sua memória, o acontecimento em que fora mais desrespeitada, coincidindo com o desrespeito sentido por si própria. A mesma entrevistada expressa a ameaça de maus tratos e o desrespeito a que estava sujeita.

"(o meu companheiro) obrigava-me a ir para a má vida, senão batia-me. (Entrevista 3)

Na esfera das relações afectivas, a relação com a mãe assume características de maior vinculação junto do nosso grupo de estudo. Muitas vezes, aquela assume um papel de compensação da ausência e, noutros casos, dos maus tratos do pai.

A minha mãe era espectacular, ela sempre fez o que pudesse para eu ter tudo, para que os seus filhos não tivessem necessidade de nada. Portanto, ela é que foi pai e mãe para a gente. Como é que eu não posso amar uma mulher dessas? (Entrevista 1)

O discurso que se segue, embora referente também à relação com a mãe, explicita um contexto e uma trajectória de vida diferenciada. Neste caso, a mãe também era vítima dos maus tratos do pai e tentava proteger os filhos, mesmo sem grandes resultados práticos.

Muitas vezes adormecíamos à porta de casa todos molhados, apenas com a nossa mãe, mais molhada que nós a tentar cobrir-nos. (Entrevista 2)

Após termos verificado as relações afectivas primárias das pessoas entrevistados, importa alargar o círculo da esfera do amor parental e analisar outras relações de amor e amizade. Das quatro entrevistas analisadas, três delas revelaram uma ténue relação de autoconfiança dos sujeitos.

Não tenho ninguém de confiança, a minha confiança é em mim mesma. (Entrevista 3)

Outros indivíduos entrevistados relataram não ter amigos no seu grupo, neste caso o grupo, na sua linguagem, o grupo dos repatriados, daqueles que foram deportados dos Estados Unidos da América e Canadá para a ilha de São Miguel. As características deste grupo de pessoas inserem-se no conjunto de características que definem o nosso grupo mais alargado, o das pessoas sem-abrigo, anteriormente caracterizado. Importa aqui acrescentar que as pessoas que foram deportadas sofrem com o estigma do repatriado/a na sociedade micalense, já documentado noutros trabalhos académicos, como em Rocha & Borrallho (2012) e em Rodrigues (2010), na comunicação social e expresso nos relatos das nossas entrevistas, como observaremos no desenrolar da nossa análise. Podemos dizer que as pessoas repatriadas sofrem de dois grandes estigmas: o de repatriado e o de sem-abrigo, o que aumenta consideravelmente a vulnerabilidade e a incapacitação deste grupo.

Tenho alguns (amigos) mas que não faz parte dos repatriados. São pessoas daqui que eu me dou bem. Não quero ter nada com eles (repatriados)! Eles são maus, não tem a cabecinha certinha, não sabem o que é que querem da vida ainda. Eu passei por aquilo e sou muito mais velho do que eles, sei qual é o caminho que

eles estão a tomar e eu já estive naquele caminho. Portanto, eu não preciso de amigos desses.” (Entrevista 1)

Após explorarmos as relações afectivas de reconhecimento do nosso grupo de estudo, através das dimensões relacionais da concordância e do encorajamento afectivo que vinculam intimamente os sujeitos, num balanço instável entre autonomia e vinculação, interrogando as experiências afectivas mais significativas, é necessário percorrer o que mais importa numa relação de dependência afectiva, muitas vezes apenas existindo como valor ou ideal de referência.

Não me entrego totalmente porque o sexo não é tudo na vida. (Entrevista 3)

O que vem exemplificar de uma forma paradoxal, o dilema do reconhecimento, se este for pensado como acto de dar, de dar-se, parece só ter sentido se for correspondido numa troca simbólica, que ultrapassa a física dos corpos. A mesma pessoa entrevistada, que referiu ter tido um passado de prostituição e de consumos de álcool, refere que o amor e o carinho são o mais importante na relação afectiva das pessoas. Segundo Honneth ([1992] 2011), os sujeitos numa relação de amor percebem-se unidos na sua dependência recíproca, numa relação de reconhecimento pautada pela concordância e pelo encorajamento afectivo. Podemos constatar que as relações afectivas estão dependentes de um balanço instável entre autonomia e vinculação.

4.4. Esfera da estima social – relações de solidariedade

Nesta esfera das relações de reconhecimento desenvolve-se como forma de auto-relacionamento prático dos sujeitos a auto-valorização. Os indivíduos, fruto de uma crescente individualização das nossas sociedades, já não podem atribuir o respeito que fruem socialmente pelas suas prestações a um colectivo, mas terão que devolver essa responsabilidade a si mesmos (Honneth [1992] 2011: 175). A experiência da valorização social passa por realizar prestações ou possuir capacidades que são reconhecidas pelos outros membros da sociedade como *valiosas*. Nas sociedades modernas a solidariedade está ligada ao pressuposto de valorização simétrica das relações sociais entre sujeitos individualizados e autónomos. A valorização simétrica "significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que tornam manifestas as

capacidades e as propriedades do outro como importantes para a experiência comum" (Honneth [1992] 2011: 176). Estas relações constituem-se como solidárias na medida em que ultrapassam a tolerância passiva face ao outro e promovem o envolvimento afectivo na particularidade do outro, uma vez que ao promover o desenvolvimento das distintas propriedades e capacidades do outro é que se conseguirá realizar objectivos comuns. Um esclarecimento importa retirar da teoria de Honneth ([1992] 2011: 176): a relação simétrica não significa uma valorização recíproca em igual medida, mas sim o desafio de que qualquer sujeito tem a oportunidade de se experimentar como valioso para a sociedade através das suas capacidades e propriedades. Só assim, seguindo o raciocínio de Honneth, sob a noção de solidariedade é que as relações sociais poderão aceder a um horizonte em que a concorrência individual pela valorização social poderá estar isenta de experiências de desrespeito.

Ao confrontar este desafio do conceito de solidariedade com a nossa realidade empírica, apercebemo-nos que a experiência de valorização social dos entrevistados não é isenta de experiências de desqualificação social, principalmente no caso das pessoas que foram deportadas.

Acha que um deportado consegue emprego nesta terra?! (Entrevista 2)

Não há aqui serviço para a gente. Os açorianos não querem a gente aqui. Sabes porquê? E vou-te dizer porque é. É por causa do que outros fizeram para trás, a gente está pagando agora. (Entrevista 4)

Contrapondo para a experiência de quem não foi deportado, verifica-se de igual modo a importância atribuída ao trabalho, mas sem o relato de experiências de desrespeito ou de estigmatização social.

Trabalhei muito pouco, na altura não pensava nisso... E hoje é muito difícil arranjar trabalho. (Entrevista 3)

Na explicitação de um dos principais critérios da integração social surge o trabalho como grande organizador social, a partir do qual o indivíduo afirma a sua pertença a uma comunidade, e garante a sua subsistência e alojamento. O não trabalhar é visto com desprezo e algo que não é valorizado. Apesar das alterações do mundo do trabalho, com o desemprego, a generalização do trabalho precário e outras formas de trabalho como programas ocupacionais, estágios, bolsas, entre outros, a ética do trabalho continua a determinar as atitudes de valorização social.

Andar direitinho é ter um trabalho, não andar nas drogas, não fazer mal ao pessoal, dar respeito para as pessoas darem-te respeito. Não andas aí por esses caminhos à noite cego e moco. E usar a cabecinha no seu lugar. Se fores para o lugar esquerdo estás desgraçado, tentas levantar-te, ninguém vai-te levantar. (Entrevista 1)

Este discurso apresenta uma significativa densidade normativa subjacente à valorização social dos indivíduos. Através do relato percebe-se a importância do trabalho, da individualização, na medida da razão e o valor do respeito, como atitude de dádiva e de reciprocidade.

Como as esferas do reconhecimento mais não são do que círculos de um esquema teórico que se aplica ao estudo do social, estas não são estanques e as relações intersubjectivas dos indivíduos são muitas vezes paradoxais e conflituantes entre os vários modos de reconhecimento (Honneth [1992] 2011). Como no exemplo que se segue, ao ser interrogado sobre a preocupação de ser desconsiderado socialmente, estigmatizado, se for visto com o grupo das pessoas repatriadas, o entrevistado mostrou uma grande ambiguidade no discurso, ao responder:

Não é isso. Mas é também. Eu não estou com eles, mas estou com eles e o pessoal vai pensar que eu sou igual a eles. Isso também incomoda-me bastante, eu não sou como eles, mas as pessoas não sabem! (Entrevista 1)

Percebe-se uma significativa ambivalência entre a identificação com o grupo de pertença e a identificação com o grupo de referência. Outra interligação relevante para a análise prende-se com a relação entre a dedicação emocional e a valorização social, a ligação da família à comunidade de valores. No discurso do entrevistado confrontado com a pergunta: Se os seus pais fossem à escola e se tivessem interessado mais, acha que isso podia ter ajudado?

Exactamente. Eu tinha endireitado e não ia por esse caminho, que eu tenho a certeza. Só que faltava alguém ali para me puxar as cordas, que eu nunca tive. (Entrevista 1)

Lá em casa sempre foram muitas discussões com os meus pais, nas aulas eu não conseguia-me concentrar nem estar atento, chumbei vários anos seguidos. (Entrevista 2)

Também nos preocupámos em perceber a busca de sentido para a vida dos sujeitos entrevistados, perguntando o que mais os preocupava, surge a falta de recursos e de segurança em relação ao futuro.

O que me preocupa mais, nesta fase da minha vida, é como é que eu vou viver? Não há serviço não há nada, como eu que eu vou ter uma reforma se eu não desconto, não trabalho. (Entrevista 4)

O que me está a preocupar é ter coisas para estar mais à vontade. Agora, como é que uma pessoa pode viver com aquilo que eu estou ganhando? (Entrevista 1)

Ai é que foi o meu problema, se eu soubesse ler e escrever bem eu já caminhava de outra maneira, eu já tinha possibilidades de me desenrascar. (Entrevista 1)

Expostas as preocupações principais de um grupo social caracterizado pelo suporte social institucional que recebem, com as dificuldades já anteriormente caracterizadas no acesso ao trabalho e à habitação, compreende-se a importância dada pelos próprios ao percurso escolar, mais concretamente, na referência ao sucesso que não obtiveram e que é percebido como relevante para capacitar os indivíduos na esfera da estima social.

4.5. Esfera do direito universal – relações de respeito cognitivo

Chegados à última esfera do reconhecimento, interessa salientar a sua articulação com os outros círculos do reconhecimento. Com o estabelecimento da relação jurídica moderna as relações familiares foram alteradas, desafiadas pelo princípio da igualdade sofreram profundas tensões. Na esfera da valorização social, também uma parte significativa desta, que era assegurada por princípios de honra graduados por ordens, deslocou-se para o patamar de validade universal no conceito de honra (Honneth [1992] 2011: 170). Enquanto que na valorização social importa perceber como é formado o sistema de referências para a avaliação das propriedades características de uma pessoa, no reconhecimento jurídico torna-se central perceber "como pode ser determinada aquela propriedade constitutiva de pessoas enquanto tais" (Honneth [1992] 2011: 155).

A forma específica de reciprocidade do reconhecimento jurídico, ao contrário da do reconhecimento afectivo, só conseguiu formar-se num processo de desenvolvimento histórico. Só com a constituição de direitos fundamentais universais é que a forma de auto-respeito pode assumir o carácter que hoje assume, onde a imputabilidade moral assume a base do respeito de uma pessoa.

Na análise da informação empírica e no contacto com o grupo de estudo apercebemo-nos que um dos pressupostos da relação jurídica moderna: o respeito pelo outro como indivíduo de igual valor é colocado em causa.

Nos cá (S. Miguel) temos um tratamento diferente, só por sermos deportados, olham para nós com alguma desconfiança. (Entrevista 2)

Dantes as pessoas não olhavam para mim bem, diziam: olha mais um repatriado. Mas agora não é assim. Eram coisas que ouvia nos cafés e muitas vezes fiquei em problemas por causa deles. Eu não aguentava a pressão (...). Eu ficava reinando, ficava a pensar: (...) porque é que ele está assim comigo?

(Isso Doí?)

É claro uma pessoa sente logo que não está apresentado àquelas pessoas. Não é uma pessoa capaz como eles... (Entrevista 1)

A riqueza expressiva do último excerto transporta-nos para o âmago da questão do reconhecimento, a questão da reciprocidade que está presente na relação intersubjectiva, tanto na esfera da estima social, através das relações solidárias simétricas como na esfera das relações jurídicas, através do princípio da igualdade.

Aqui já sucedeu muitas vezes, pessoas não respeitam a mim, por causa da maneira como é que eu visto. Porque eu sou *gay*, e sou uma mulher e visto como um rapaz. As mulheres mais velhas vinham ter comigo e diziam: é uma vergonha a maneira como tu vestes.

(O que é que respondias?)

Eu sou assim, *I'm like that, you know what I mean?* Eu já sou assim a minha vida inteira, se as senhoras não gostam, isso é com a senhora, não é comigo. Conhece-me a mim primeiro, *before you judge me.* (Entrevista 4)

Para Amy Gutmann (1994) o pleno reconhecimento público da igualdade exige duas formas de respeito: uma em relação ao carácter único das identidades dos indivíduos, independentemente do sexo, da raça ou da etnia e uma segunda, em relação às actividades, práticas e modos de perspectivar o mundo que poderão ser particularmente valorizadas por, ou associadas a, membros de grupos minoritários. “ O reconhecimento da unicidade e humanidade de cada indivíduo constitui a pedra angular

da democracia liberal entendida como um modo de vida política e pessoal” (Gutmann, 1994: 27). No discurso acima apresentado, percebe-se a vivência desta tensão: individualidade *versus* universalidade. Uma individualidade que se anseia sustentar na unicidade do indivíduo, na convicção, neste caso, do valor próprio (Honneth [1992] 2011).

No discurso seguinte de outro entrevistado, percebemos que existe uma normatividade subjacente às relações de reconhecimento, que norteia as expectativas e os medos no confronto com o outro.

Eu não sei o que é que eu vou ouvir, como é que as pessoas vão olhar para mim, duma maneira que eu acho que devem ou se vai ser ao contrário. E se eu ouvir uma piadinha, quantas piadas já não há? (Entrevista 1)

No excerto seguinte podemos perceber a forma como a relação jurídica se estabelece, a sua dimensão normativa é estabelecida na reciprocidade, onde poderíamos invocar a conceito de dádiva (Caillé, 2007), já anteriormente apresentado, como facto social total (dar, receber e retribuir) como podemos entender nos raciocínios que se seguem.

Gosto de ser tratada com respeito como eu dou respeito a eles. (Entrevista 4)

(...) dar respeitado para as pessoas darem-te respeito. (Entrevista 1)

O potencial de desenvolvimento da esfera do respeito cognitivo, verifica-se na generalização e na materialização das relações de reconhecimento jurídico, segundo a conceptualização de Honneth ([1992] 2011). Na esfera do direito desenvolve-se o reconhecimento da autonomia individual, possibilitando a capacitação da pessoa para determinadas acções. O desrespeito cognitivo traduz-se na privação de direitos e na exclusão, tantas vezes referenciada na diversa literatura especializada e no contacto com este grupo de estudo. Ao interrogarmos o mesmo grupo acerca das situações vividas de maior desrespeito, surgem experiências de desprezo e desrespeito, algumas já anteriormente apresentadas na esfera das relações afectivas. Achamos oportuno, no entanto, apresentar a experiência seguinte, por estar intrinsecamente ligada ao respeito cognitivo.

O maior desrespeito que eu tive na minha vida foi na escola, quando eu cheguei à América. Um rapaz cuspiu na minha cara por que eu era diferente. Foi a coisa

pior que eu tive na minha vida. Porque eu não era da América, eu falava diferente..."

(Como reagistes?)

"Dei-lhe uma chapada pela cara!! (...) Nunca mais aconteceu nada. Ele mais eu ainda somos amigos hoje em dia." (Entrevista 4)

Parece-nos pertinente relacionar este discurso com a análise de Taylor (1994) do desenvolvimento da noção moderna de identidade, uma vez que a política de reconhecimento igualitário implica duas realidades distintas: uma política de universalismo, através do princípio de dignidade igual para todos/as cidadãos/ãs e uma política de diferença, embora com base universalista.

“todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Aqui, porém, o reconhecimento tem outro significado. Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do carácter singular de cada um.” (Taylor, 1994: 57-58)

Para este autor, a *luta* pelo reconhecimento só encontrará um desfecho satisfatório através de um sistema de reconhecimento entre iguais. Taylor convoca Hegel ao encontrar esse sistema numa sociedade com um objectivo comum, onde existe "um nós que são um eu e um eu que é um nós" (Hegel, 1988, citado por Taylor, 1994:70)

No entanto, Taylor alerta para os alguns perigos, uma vez que "ao invocar os nossos critérios para julgar todas as civilizações e culturas, a política de diferença poderá acabar por tornar todas as pessoas iguais. Desta forma, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável" (Taylor, 1994: 92). Apontando como solução, que algo deve ultrapassar a exigência não autêntica e homogeneizante de reconhecimento do valor igual, que ultrapasse o fechamento nos critérios etnocêntricos. Ao existirem outras culturas, e a necessidade de vivermos juntos sendo cada vez maior, tanto no seio de uma sociedade, como à escala mundial, Taylor (1994: 93-94) salienta que o que deverá existir é o pressuposto do valor igual, numa posição que assumimos ao dedicarmo-nos ao estudo do outro. O que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor peremptórios e falsos, mas uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas do tipo de nos obrigar a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes. Acime de tudo, exige que admitamos estarmos muito aquém desse último horizonte que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas.

4.6. Reconhecimento e dádiva: uma aproximação empírica

Na confrontação com o material empírico deste trabalho e fazendo uma ponte do raciocínio de Honneth ([1992] 2011) com Caillé (2008), verifica-se uma certa primazia hierárquica do reconhecimento-valorização sobre o reconhecimento-identificação, já que só é possível ver aquilo que damos importância; tal como existe uma primazia hierárquica do reconhecimento-gratidão sobre o reconhecimento-valorização, uma vez que só podemos valorizar alguma coisa ou alguém por meio da gratidão (Caillé, 2008: 163). Numa tentativa de conciliação teórica, Caillé propõe a teoria reflexiva do valor social:

Uma teoria que mostra: 1) que de facto o que é reconhecido deve se relacionar à dádiva; 2) que o dom e as posições de doador e donatário são construções historicamente variáveis; e 3) que além ou aquém dessa variabilidade existe certa universalidade transcultural que dosa valores do dom e da doação. (Caillé, 2008: 162)

Equacionando como hipótese explicativa que o acto de reconhecimento mútuo está relacionado com a dádiva, numa atitude que vincula as pessoas, o discurso seguinte é bem expressivo dessa atitude.

Para mim o mais importante de tudo é respeito. Sem respeito uma pessoa não tem nada. (Entrevista 4)

Eu sou tipo assim uma pessoa, se tu precisas de ajuda, eu estou lá, eu não quero nada em troca para trás. Precisas de uma camisa eu tiro a minha camisa, dou-te a ti, não quero nada para trás. Porque eu acredito assim: tu fazes bem a uma pessoa e aquilo vem para trás, (...) se um dia eu ganho o euromilhões, eu conheço muitos amigos aqui, eu vou ajudar. Alguns querem ir para a Inglaterra, vou ajudá-los e não quero nada para trás. (Entrevista 4)

No entanto, elucida Caillé (2008: 160) que a dádiva tem valor e valoriza quem doou, desde que a liberdade e a originalidade excedam a parte da obrigação, e que, aliás, “a dimensão do desinteressamento, do *para outros*, seja mais importante do que a dimensão do interesse pessoal, do *para si*. É esse excesso da liberdade sobre a obrigação que forma e mede o valor do doador”. Este pressuposto da dádiva torna-se perceptível no excerto da seguinte entrevista:

(Se te dão alguma coisa, sentes a necessidade de dar de volta, de retribuir?)

Se eu tenho (que retribuir)... depende quem é a pessoa que deu-me... Depende quem é a pessoa que deu-me. Porque tem algumas pessoas que só dão a ti se tu dás para trás. (Entrevista 4)

A *obrigação* de retribuir só se verifica, neste caso, na presença de uma atitude de gratuidade e de risco do doador, porque este não deverá calcular o retorno. O doador ao guiar-se pelo interesse instrumental afasta-se da atitude autêntica de reconhecimento.

A aproximação de Caillé à teoria de Honneth revelou-se profícua à pesquisa empírica realizada, no entanto, apenas foi nossa intenção iniciar um debate em torno de duas teorias, no nosso ponto de vista, complementares. As hipóteses que esta aproximação levanta ultrapassam as possibilidades deste trabalho. Esperamos contribuir para futuras pesquisas que nos elucidem melhor o sentido da nossa existência.

Considerações Finais:

Esta investigação apoiou-se nos desenvolvimentos recentes da teoria do reconhecimento, principalmente a partir do contributo de Axel Honneth([1992] 2011) , a partir da ideia original de F. Hegel. Este autor formula uma concepção intersubjectiva da autoconsciência humana, uma vez que ela é obtida na medida em que o sujeito compreende a sua própria acção a partir da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa.

O sujeito obtém assim a capacidade de participação nas interações normativas do seu meio e ao adoptar como suas as normas sociais de acção do outro generalizado, desenvolve a identidade de um sujeito aceite na sua comunidade. Neste processo de socialização, operado na relação intersubjectiva, o conceito de reconhecimento é desdobrado em três esferas: Amor, Direito e Estima Social. Estas esferas, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, auto respeito e auto-estima, criam as condições sociais que permitem os actores chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, originando o indivíduo autónomo. De igual forma, às correspondentes formas de reconhecimento mútuo, poder-se-á atribuir experiências paralelas de desrespeito social. O reconhecimento igual ao ser negado pode prejudicar aquele a quem é recusado. Para Charles Taylor ([1992] 2009), a projecção no outro de uma imagem depreciativa pode realmente oprimi-lo, na medida em que for interiorizada. A identidade de cada um depende das relações dialógicas estabelecidas com os outros. Segundo Taylor, definimo-nos sempre em diálogo, exterior e interior, por concordância ou oposição, com a identidade que os outros significativos querem, ou quiseram, reconhecer em nós.

Inicialmente, procedemos a uma cuidada avaliação dos desenvolvimentos da teoria crítica alemã que assumem de forma clara que uma teoria crítica da sociedade, apta a assumir o complexo projecto de reflectir acerca das suas origens sociais, assim como sobre as possibilidades políticas de sua realização prática, só pode cumprir esse objectivo num contexto interdisciplinar. O pensamento da escola de Frankfurt combinava diversas influências, como o marxismo, a psicanálise, a filosofia e a teologia idealista alemã, o romantismo e os pensadores do «face oculta» das Luzes, como Nietzsche. A teoria crítica, enquanto projecto distinto, pretende combinar a filosofia abstracta e universal com o conhecimento empírico e histórico do social.

O combate à reificação e à alienação está relacionado com a crítica ao positivismo que ocupou Horkheimer e seus correligionários durante grande parte dos seus trajectos. A ciência social positivista ao aceitar o mundo tal como ele existe e ao reproduzir a reificação de forma acrítica, através da qual o conteúdo humano fora removido das instituições e processos sociais, impede o reconhecimento da existência de possibilidades de mudança essencial.

Podemos sintetizar que a teoria crítica depende de mecanismos de análise histórica e não poderá aceitar as pretensões de objectividade que a isentem da mudança histórica e do discurso público. Nenhuma teoria está acabada. Todas as teorias deverão estar abertas à verificação fundamentada no discurso crítico.

Importa destacar o teórico J. Habermas que, com a sua pragmática universal, fundamenta uma orientação para a teoria crítica. Habermas transpôs para o seu trabalho seguinte sobre a acção comunicativa o potencial inacabado do projecto iluminista de modernidade. Habermas defende que as perspectivas sociológica, psicológica e filosófica podem unir-se através da linguagem, se esta for considerada como sistema autónomo, uma vez que a racionalidade comunicacional não isenta nenhum requisito de validade de possível exame crítico, dado que só na comunicação humana se podem cumprir requisitos de validade.

Discípulo de Habermas, A. Honneth através da sua teoria do reconhecimento vem completar a teoria habermasiana e a teoria geral do conflito, salientando que para além dos aspectos simbólicos e das lutas de interesses, importa acima de tudo as configurações normativas que sustentam essas lutas. Honneth dá-nos assim um contributo importante na socialização da teoria crítica e na sua aplicação sociológica.

A aproximação de Caillé, com a teoria da dádiva de Mauss, à teoria de Honneth revelou-se profícua à pesquisa empírica realizada, nomeadamente na operacionalização das nossas dimensões de pesquisa.

Neste trabalho desenvolveu-se uma abordagem sociológica capaz de aferir os princípios normativos próprios de uma época, estruturalmente inscritos na relação de reconhecimento recíproco, de modo a explicar os processos de mudança social. Recorreu-se a uma metodologia qualitativa, compreensiva, com recurso à análise documental e a entrevistas semi-directivas. Pretende-se aplicar o quadro teórico à pesquisa da cidade de Ponta Delgada, mais concretamente a um grupo social, os indivíduos que se encontram desafiados socialmente, como o caso dos sem-abrigo.

Importa referir algumas questões que não foram tratadas nesta investigação, pela contingência deste trabalho, e que podem contribuir para futuros trabalhos empíricos, como sejam os paradoxos que se podem pensar a partir das esferas de reconhecimento. As relações com os outros e as exigências morais do exterior podem facilmente entrar em conflito com o nosso desenvolvimento pessoal. As exigências de uma carreira podem ser incompatíveis para com as obrigações familiares ou com a lealdade a uma causa ou princípio mais elevado. Por sua vez, as exigências de sinceridade e da relação consigo mesmo, assim como da harmonia interior podiam ser muito diferentes das exigências do relacionamento correcto que se espera que tenhamos com os outros.

Esperamos ter contribuído para novos desenvolvimentos reflexivos e científicos. Assim como para uma nova reflexão que nos permita encontrarmo-nos com nós próprios.

Referências Bibliográficas:

- Adorno, Theodor. ([1947] 2009). *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Assoun, Paul-Laurent. (1989). *A Escola de Frankfurt*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Bahr, Howard M. (1973). *Skid Row: An Introduction to disaffiliation*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Bento, António. (2001). “Os sem-amor, na era da exclusão” in *Psiquiatria na Prática Médica*. Vol. 14. nº 2. Março-Abril. Lisboa.
- Bento, António. (2001). “Os sem-amor, na era da exclusão” in *Psiquiatria na Prática Médica*. Vol. 14. nº 2. Março-Abril. Lisboa.
- Bento, António & Barreto, Elias. (2002). *Sem-Amor Sem-Abrigo*. Lisboa: CLIMEPSI.
- Bernoux, Philippe, 1979, “La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail”, *Sociologie du travail*, nº 1.
- Bertaux, Daniel. (1997). *Les Récits de Vie: Perspective Ethnosociologique*. Paris: Nathan Université.
- Bresson, Maryse. (1997). *Les SDF et le nouveau contrat social*. Paris: Editions Harmattan.
- Caillé, Alain (org.). (2007). *La Quête de Reconnaissance: Nouveau Phénomène Social Total*. Paris: Éditions la Découverte.
- Calhoun, Craig. (1996). “A Teoria Social e a Esfera Pública” in Turner, Bryan (ed.). *Teoria Social*. Algés: Difel. pp. 437-479.

Campello, Filipe. (2008). "A reestruturação da Eticidade : a actualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth". Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Campello, Filipe. (2010). "Reconhecimento e Dádiva" in *Distropia*. Disponível em: <http://distropia.wordpress.com/2010/02/01/reconhecimento-e-dadiva/>. Acedido a 20 de junho de 2012.

Castro, Alexandra e Quedas, Maria J. (2005). "Sem-Abrigo - Tendências dos estudos a nível europeu e balanço da situação em Portugal" in *Estudo dos Sem-Abrigo*. Lisboa: Instituto da Segurança Social.

Creswell, John W. (2003). *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*, 2ª ed.. Thousand Oaks (Calif.): Sage Publications.

Damião de Medeiros, Pilar. (2010). "Os paradoxos da democracia alemã pós-Auschwitz: a análise de Jürgen Habermas in *Rocha-Cunha, Silvério (ed). Habermas: Política e mundo da vida na transição do século XXI*. Évora: Instituto Superior Económico e Social.

Demazière, Didier e Dubar, Claude. (1997). *Analyser les Entretiens Biographiques: l'Exemple de Récits d'Insertion*. Paris: Nathan.

Desjarlais, Robert. (1994). "Struggling along: the possibilities for experience among the homeless mentally ill" in *American Anthropologist*. 96 (4). American Anthropologist Association. 96 (4). Pp. 886-901.

Fortin, Marie-Fabienne. (2009). *Fundamentos e Etapas do Processo de Investigação*. Lisboa: Lusodidacta.

Freitas, Verlaine. (2005). "Indústria Cultural. O empobrecimento narcísico da subjectividade" in *Kriterion*. Revista de Filosofia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. nº 112, Dez/2005, p. 332-344. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200016>. Acedido a 14/03/2012.

GOFFMAN, Erving. ([1963] 1988). *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC Editora.

- Guerra, Isabel Carvalho. (2006). *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo*. Cascais: Principia.
- Gutmann, Amy. (1994). “Introdução” in Taylor, Charles et all. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Jay, Martin. ([1974]1989). *La Imaginación Dialéctica: Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1968). *Técnica e Ciência como «Ideologia»*. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, Jürgen. (1978). *Raizon et Légitimité*. Paris. Payot.
- Habermas, Jürgen. (1990). *Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Habermas, Jürgen. ([1981]1992). *Teoría de la acción comunicativa. II – Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. ([1981]1999). *Teoría de la acción comunicativa. I – Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1996). *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, Jürgen. (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hénaff, Marcel. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil.
- Hénaff, Marcel. (2009). "Logique marchande et reconnaissance sociale" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Universidade Católica de Braga. Pp. 47-72.
- Holmes, Pablo. (2009). “Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica Habermas x Honneth)” in *Tempo Social*. Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo. v. 21. n. 1. pp. 133-155.
- Honneth, Axel. Mahnkopf, Brigit et Paris, Rainer. (1979). « Zur “lateten Biographie” von Arbeiterjugendlichen » in *Soziologische Analysen. Referate des 19. Deutschen Soziologentages*. Berlin. Pp. 930-939.

Honneth. ([1981] 2006) “Conscience moral et domination de classe” in *La Société du Mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Paris. La Découverte. Pp.203-223.

Honneth, Axel & Joas, Hans. (1988). *Social Action and Human Nature*. Cambridge University Press.

Honneth, Axel. (1996). “La dynamique sociale du mépris. D’où parle une théorie critique de la société” in: BOUCHINDOMME, C. ROCHLITZ, R. (orgs.) *Habermas, la raison, la critique*. Paris. Cerf.

Honneth, Axel. ([1989] 2009). *Crítica del poder*. Madrid: António Machado Libros.

Honneth, Axel. ([1992] 2011). *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Lisboa: Edições 70.

Honneth, Axel. (2008). “Observações sobre a reificação” in *Civitas*. Porto Alegre. v. 8. nº 1. pp. 68-79.

Honneth, Axel. (2008). “Trabalho e Reconhecimento - Tentativa de uma redefinição” in *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, jan.-abr. Porto Alegre. PUCRS-Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pp. 46-67.

Honneth, Axel. (2009). *Patologias de la Razon*. Madrid: Katz.

Horkheimer, Max. ([1931] 1999) “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”. In: *Praga: estudos marxistas*. Vol. 7. São Paulo: Hucitec. Pp. 121-132.

Horkheimer, Max. ([1932] 1974) “Hegel et le problème de la métaphysique” in *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris: Payot.

Horkheimer, Max. ([1968] 2003). *Teoria Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Katz, Steven. Nardacci, David e Sabatini, Albert. (1993). *Intensive Treatment of the Homeless Mentally ILL*. Washington DC: American Psychiatric Press. Joseph D. Bloom. Series Editor.

Krippendorff, Klaus. (2004). *Content analysis: an introduction to its methodology*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Lukács, Georg. ([1922] 2003). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialéctica marxista*. São Paulo: Martins Fontes.

Main, Thomas. (1998). "How to think about the homeless: balancing structural and individual causes" in *Journal of Social Distress and the Homeless*. Vol. 7. nº 1.

Mauss, Marcel. ([1950] 1988). *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70.

Mead, George Herbert. (1934). *Mind, Self, & Society*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.

Menezes, Filipa. (2008). *Dinâmicas de risco na modernidade e desigualdades sociais: o caso dos sem-abrigo em Paris, Londres e Lisboa*. Tese de Doutoramento. Lisboa: ISCTE – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

Nascimento, Cláudio e Rossatto, Noeli. (2010). "Reconhecimento Simbólico e Dom" in *Ethic@*. V. 9. N. 2. Revista Internacional de Filosofia da Moral. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Pp. 347-356.

Poirier, Jean. Clapier-Valladon, Simone e Paul Raubaut. ([1983] 1999). *Histórias de Vida – Teoria e Prática*. Oeiras: Celta Editora.

Renault, Emmanuel. (2007). "Le discours du respect" in Caillé, Alain (org.). *La Quête de Reconnaissance: Nouveau Phénomène Social Total*. Paris: Éditions la Découverte. Pp. 161-181.

Ricoeur, Paul. ([2004] 2010). "A luta pelo reconhecimento e a economia do dom" in *Ethic@*. V. 9. N. 2. Revista Internacional de Filosofia da Moral. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Pp. 357-367.

Ricoeur, Paul. (2006). *Percurso do reconhecimento (Parcours de la reconnaissance. Trois études*. 2004). São Paulo: Edições Loyola.

Rocha-Cunha, Silvério da. (2008). *O improvável que aconteceu & outros estudos em torno de dilemas do Direito e da Política numa era global*. Ribeirão: Edições Húmus. Pp. 213-259.

Rocha, Gilberta & Borralho, Álvaro (Coords.). (2012). *Emigrantes Deportados nos Açores*. CES – Centro de Estudos Sociais da Universidade dos Açores. Disponível em:

http://www.azores.gov.pt/NR/rdonlyres/2F92F74B-6F34-402F-A9E4-06B198B5242E/651098/Relatorio_protected.pdf. Acedido a: 27/09/12.

Rodrigues, João. (2010). *O repatriamento nos Açores: da imigração à reinserção*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Aberta.

Rossman, Gretchen & Rallis, Sharon. (1998). *Learning in the Field: An Introduction to Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Sampieri, Roberto H., Collado, Carlos H., Lucio, Pilar B. (2006). *Metodologia de Pesquisa*. São Paulo: Mcgraw-hill.

Sandelowski, Margarete. (1995). “Sample size in qualitative research” in *Research in Nursing and Health*. 18: 179–183. Disponível em: 10.1002/nur.4770180211. Acedido a 25/07/2012.

Santos, Boaventura de Sousa. (2002). *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência (Vol. 1). Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez Editora.

Taylor, Charles. (1975). *Hegel*. Cambridge: University Press.

Taylor, Charles. (1989). *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press.

Taylor, Charles et all. (1994). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.

Taylor, Charles. ([1992] 2009). *A ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70.

Therborn, Gorän (1996), “Teoria crítica e o legado marxista do século XX” in Turner, Bryan (ed.), *Teoria Social*, Difel, Algés, pp. 52-81.

Thompson, Edward P. ([1963] 1988). *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Galimard, Paris.

Voirol, Olivier. (2004). “Reconnaissance et méconnaissance : sur la théorie de la violence symbolique” in *Information sur les Sciences sociales*, vol. 43, nº3, p. 403-433.

Voirol, Olivier. (2007). "Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et théorie critique à l'épreuve de la recherche sociale" in *La quête de reconnaissance- nouveau phénomène social total* (dir. Alain Caillé). Paris : Éditions La Découverte. Pp. 243–268.

Anexos

Tabela 4 - Grelha de sinopses das entrevistas:

Categories do reconhecimento	Dimensões	Entrevista 1	Entrevista 2	Entrevista 3	Entrevista 4
Esfera do Amor	Recordações de infância	“Não. Meu pai sempre foi um pai muito diferente, não estava ali para a gente. Era Mais para fora do que era com a gente de casa. Portanto a vida dele, a minha vida foi sempre sem ter pai.”	"Nunca tive amor de pai ou de mãe. Cresci sozinho. Quando era miúdo pertencia a um gang, onde me ensinaram que só havia lugar para eu ou o outro."	"Tratavam-me com carinho os meus pais."	"Meus pais sempre gostaram de mim"
Concordância	Relação com o pai e com a mãe	"Meu pai andava com uma mulher e nunca mais, nunca mais quis saber dos seus filhos e mesmo quando eu estava lá ainda, desde puto, ele também não queria saber da gente, ele nunca dava uma oferta, portanto ele não estava nos meus planos. Ele foi um pai para mim, para a gente todos, não foi pai!"	"Lembro-me que muitas vezes o meu pai chegava a casa e nós já na cama, eu para aí com 5 anos, e os meus irmãos mais novos do que eu. Ele acorrentáva-nos com umas correntes aos pés e em dias de chuva puxava-nos para fora de casa, e lá ficávamos nós a chorar ao frio. Muitas vezes adormecíamos à porta de casa todos molhados, apenas com a nossa mãe, mais molhada que nós	"Fui viver na rua com 18 anos. Não queria ficar em casa amarrada. Fugi de casa durante a noite. Fui para casa de uma amiga das Capelas, não sabia o que é que ela fazia e comecei na má vida."	"A relação com os meus pequenos sempre foi boa e ainda é, falo com eles todos os dias."
Autonomia	Apoio da família na escola				
Vinculação	Relação com possíveis filhos				Tenho amigos em quem posso confiar, lá (América) e aqui."
Singularidade	Relação com companheiro/a no presente ou passado	E acha que isso o prejudicou na sua vida? - "Claro. Um pai que fosse correcto com os seus filhos, ainda por cima comigo que eu estava mais para o lado da má vida, não estava do lado da vida boa. Se eu tivesse um pai que puxasse por mim não chegava por onde cheguei hoje."			"Eu sou tipo assim uma pessoa, se tu precisas de ajuda, eu estou lá, eu não quero nada em troca para trás. Precisas de uma camisa eu tiro a minha camisa, dou-te a ti, não quero nada para trás. Porque eu acredito assim: tu fazes bem a uma pessoa e aquilo vem para trás, (...) se um dia eu ganho o euromilhões, eu
	Relações de amizade				
	Procura de sentido para a vida, de valores intrínsecos				

		<p>havia de se importar mais comigo e ter mais ... mais amor ... que ele nunca mostrou isso à gente.”</p> <p>“O meu pai nunca foi mau para eles e nunca foi mau para mim. Mas também não foi bom. Foi igual para todos. Meu pai nunca esteve lá para a gente. Ele, eu nunca me lembro dele dar uma oferta.”</p> <p>Ele foi um desconhecido. Nunca me lembro dele dar uma oferta dos anos, do Natal. A gente sentia aquilo! Custou-me tanto, porque eu adorava meu pai quando era puto, ia para todos os lados com ele.”</p> <p>“A minha mãe era espectacular, ela sempre fez o que pudesse para eu ter tudo, para que os seus filhos não tivessem necessidade de nada. Portanto, ela é que foi pai e mãe para a gente. Como é que eu não posso amar uma mulher dessas?”</p> <p>Relação com irmãos e irmãs: " (...) eles sabem quem é que eu sou, e mesmo que não saibam muito de mim, porque eu nunca fui aquela pessoa de andar com a família. Não tenho aquela coisa como eles têm juntos lá, eu sempre</p>	<p>a tentar cobrir-nos."</p>	<p>bêbada!"</p> <p>"Não tenho ninguém de confiança, a minha confiança é em mim mesma."</p> <p>O que é mais importante na relação entre as pessoas? "Amor e carinho!"</p> <p>"Não me entrego totalmente porque o sexo não é tudo na vida."</p> <p>"A mulher está com o homem para os dois terem amos um pelo outro."</p>	<p>conheço muitos amigos aqui, eu vou ajudar. Alguns querem ir para a Inglaterra, vou ajudá-los e não quero nada para trás."</p> <p>Se te dão alguma coisa, sentes a necessidade de dar de volta (retribuir)? "Se eu tenho... depende quem é a pessoa que deu-me. Depende quem é a pessoa que deu-me. Porque tem algumas pessoas que só dão a ti se tu dás para trás."</p> <p>"Muitas relações uma pessoa dá mais do que a outra. Isso não dá certo."</p> <p>Integridade física: "O maior desrespeito que eu tive na minha vida foi na escola, quando eu cheguei à América. Um rapaz cuspiu na minha cara por que eu era diferente. Foi a coisa</p>
--	--	--	------------------------------	---	---

		<p>fui fora da família. Andei mais fora do que andei dentro da família.” Porquê?</p> <p>–“Eu não sei se tem alguma coisa a ver com isso: quando eu era pequenino, fui para o Canadá e cai dentro de uma vala, bati com a cabeça contra as pedras, andei debaixo de água e debaixo do caminho como daqui para o teatro (mais de 20 metros) e sai à ribeira e fiquei trancado contra as grades. Tive quase a morrer. Levaram-me para o Hospital. Não me lembro de nada. (...) E, outra coisa, por causa disso eu não posso guerrear. Guerreio com alguém, chega-me à cabeça tão rápido que eu fico blackout, passa-me uma nuvem negra. Eu estou fazendo tudo direitinho e não me lembro depois. Eu acho que isso mexeu comigo. Porque eu já levei choques na cabeça quando eu era pequenino, (...). Eu não tenho nenhum irmão, nenhuma irmã que são maus, nunca tiveram nada com a polícia, nunca fizeram disparates, nunca andaram na droga. Casaram com a primeira mulher, foi só aquela mulher.”</p>		<p>pios que eu tive na minha vida. Por que eu não era da América, eu falava diferente.” Como reagistes? "Dei-lhe uma chapada pela cara!! (...) Nunca mais aconteceu nada. Ele mais eu ainda somos amigos hoje em dia.” "Gosto de ser tratada com respeito como eu dou respeito a eles.”</p>
		<p>O St. foi melhor com eles (filhos)</p>		

		<p>por aquilo e sou muito mais velho do que eles, sei qual é o caminho que eles estão a tomar e eu já estive naquele caminho. Portanto, eu não preciso de amigos desses.”</p> <p>Aconteceu quando eu estava ainda casado no Canadá, a minha mulher disse: tu vais para trás e depois a gente faz-te a carta de chamada, vens para trás. Mas ela julgava que ia ser muito fácil, não sabes? Mas ela não imagina como é que uma pessoa chega aqui e tantos problemas que se ajuntam de roda de si.”</p>			
<p>Esfera da Estima social</p> <p>Escola</p> <p>Trabalho</p> <p>Solidariedade</p>	<p>Experiência na escola</p> <p>Experiência no trabalho, relações estabelecidas com os colegas</p> <p>Preocupações</p>	<p>“Oh...! Eu não tive muita escola, não cheguei à classe 8 ou 9, porque eu nunca ia para a escola. Tive até à classe 5 (no Canadá). Ai é que foi o meu problema, se eu soubesse ler e escrever bem eu já caminhava de outra maneira, eu já tinha possibilidades de me desenrascar.”</p> <p>Se os seus pais fossem à escola e se</p>	<p>“Lá em casa sempre foram muitas discussões com os meus pais, nas aulas eu não conseguia-me concentrar nem estar atento, chumbei vários anos seguidos”</p>	<p>Quais foram as piores coisas que aconteceram?</p> <p>“Quando os homens não queriam pagar, e batiam-me e deixavam-me na estrada.”</p> <p>“(o companheiro)</p>	<p>“Fui para a América com 7 anos. Não sabia ler, escrever, <i>you know</i>, com idade 11 anos já tava a falar inglês. Não era bom como agora, mas...”</p> <p>“Lá (América) eu</p>

<p>Particularidade</p>	<p>mais prementes</p> <p>Procura de sentido para a vida, de valores intrínsecos</p> <p>Normatividade subjacente à gradação de valor de uma pessoa</p>	<p>tivessem interessado mais acha que isso podia ter ajudado?</p> <p>- “ Exactamente. Eu tinha endireitado e não ia por esse caminho, que eu tenho a certeza. Só que faltava alguém ali para me puxar as cordas, que eu nunca tive.”</p> <p>O que é que acha mais importante na relação entre as pessoas? O Sr. ser respeitado ou o que é preciso para ser reconhecido?</p> <p>–“O que é que é preciso? Querido eu não sei. Ser o que eu sou ... (pausa) É só.”</p> <p>O que me está a preocupar mais é não ter bem. Se eu andar bem e eu sei que vou continuar, ou talvez até melhor, o que me está a preocupar é ter coisas para estar mais à vontade. Agora, como é que uma pessoa pode viver com aquilo que eu estou ganhando?</p> <p>Mas uma coisa que é bom a respeito de mim é que eu gosto de pagar às pessoas aquilo que eu devo. Quando eu recebo é o meu dever dar a quem me emprestou.</p> <p>O Sr. está com medo que falem mal de si ao andar com eles</p>	<p>"Acha que um deportado consegue emprego nesta terra?"</p>	<p>obrigava-me a ir para a má vida, senão batia-me."</p> <p>"Trabalhei muito pouco, na altura não pensava nisso... E hoje é muito difícil arranjar trabalho."</p>	<p>andava com a minha namorada, a gente beijava-se e tudo e as pessoas não diziam nada. É diferente daqui, aqui é mais fechado, aqui é mais pequenino."</p> <p>"Não há aqui serviço para a gente. Os açorianos não querem a gente aqui. Sabes porquê? E vou-te dizer porque é. É por causa do que outros fizeram para trás, a gente está pagando agora. A gente todos não somos maus. (...) Mesmo quando eu era toxicodpendente eu não era má para os outros, eu ajudava os outros." (estigma repatriado/a)</p> <p>" O que me preocupa mais, nesta fase da minha vida, é como é que eu vou viver? Não há serviço não há nada, como eu que eu vou ter</p>
------------------------	---	---	--	---	--

		<p>(repatriados)?</p> <p>“Não é isso. Mas é também. Eu não estou com eles, mas estou com eles e o pessoal vai pensar que eu sou igual a eles. Isso também incomoda-me bastante, eu não sou como eles, mas as pessoas não sabem!</p> <p>O que é para si andar direitinho?</p> <p>–“Andar direitinho é ter um trabalho, não andar nas drogas, não fazer mal ao pessoal, dar respeito para as pessoas darem-te respeito. Não andas aí por esses caminhos à noite cego e moco. E usar a cabecinha no seu lugar. Se fores para o lugar esquerdo estás desgraçado, tentas levantar-te, ninguém vai te levantar.”</p>			<p>uma reforma se eu não desconto, não trabalho.”</p> <p>O que faz valor das pessoas?</p> <p>“Para mim o mais importante de tudo é respeito. Sem respeito uma pessoa não tem nada.”</p> <p>“Se tu vens para aqui com a cabeça direita tu podes ter uma vida boa.”</p>
<p>Esfera do</p> <p>Direito</p> <p>Igualdade</p> <p>Unicidade</p> <p>Liberdade</p> <p>Generalidade</p>	<p>Experiências de desrespeito e de desprezo</p> <p>Reacção a essas experiências de desrespeito e de desprezo</p> <p>Experiências de</p>	<p>O Sr. lembrasse de algumas vezes que tenha sido desrespeitado por outras pessoas?</p> <p>- “Tinha no princípio quando vim para cá, eu não estava bem. (pausa) Foi minha culpa, eu entrei numas merdas cá e o pessoal que me conhecia muito bem, começaram a não ter nada comigo, ou má caras para mim. Tentaram fazer coisas</p>	<p>“Nos cá (S. Miguel) temos um tratamento diferente, só por sermos deportados, olham para nós com alguma desconfiança”</p>		<p>“Aqui já sucedeu muitas vezes, pessoas não respeitam a mim, por causa da maneira como é que eu visto. Porque eu sou gay, e sou uma mulher e visto como um rapaz. As mulheres mais velhas vêm ter comigo e</p>

Autonomia	<p>anônimo e igualdade públicas</p> <p>Normatividade subjacente à gradação de valor de uma pessoa</p>	<p>para eu rebenatar a cabeça, ficar em problemas e era sempre coisas assim...”</p> <p>- “Dantes as pessoas não olhavam para mim bem, diziam: olha mais um repatriado. Mas agora não é assim. Eram coisas que ouvia nos cafés e muitas vezes fiquei em problemas por causa deles. Eu não aguentava a pressão e, como eu era ainda novinho com 39 anos, eu ainda tinha muita espreteza na cabeça. Eu ficava reinando, ficava a pensar: aquele filha da mãe, porque é que ele está assim comigo? Eu não ficava...”</p> <p>Isso doi?</p> <p>-“ É claro uma pessoa sente logo que não está presentado àquelas pessoas. Não é uma pessoa capaz como eles...”</p> <p>As pessoas deixaram de falar mal de si?</p> <p>-“Sim já vieram cá à cidade e deram me um aperto de mão. Mas agora para ir à Povoação, eu não sei o que é que eu vou ouvir, como é que as pessoas vão olhar para mim, duma maneira que eu acho que devem ou se vai ser ao contrário. E se eu ouvir uma piadinha, quantas piadas já não há?”</p>		<p>diziam: é uma vergonha a maneira como tu vestes. Mas isso não mexeu comigo. Eu já estou habituada das pessoas falarem, porque eu sou gay.”</p> <p>O que respondeste?</p> <p>“Eu sou assim, I’m like that, you know what I mean? Eu já sou assim a minha vida inteira, se as senhoras não gostam, isso é com a senhora não é comigo. Conhece-me a mim primeiro, before you judge me.”</p> <p>O maior desrespeito que eu tive na minha vida foi na escola, quando eu cheguei à América. Um rapaz cuspiu na minha cara por que eu era diferente. Foi a coisa pios que eu tive na minha vida. Por que eu não era da América, eu</p>
-----------	---	---	--	--

					<p>falava diferente." Como reagistes? "Dei-lhe uma chapada pela cara!! (...) Nunca mais aconteceu nada. Ele mais eu ainda somos amigos hoje em dia." "Gosto de ser tratada com respeito como eu dou respeito a eles." "No princípio (nos cafés) olhavam para mim como, like a monster! Mas... é mais as velhinhas, eu nunca fui muito mal tratada aqui."</p>
--	--	--	--	--	--