

ETNOMETODOLOGIA: CONSCIÊNCIA, LINGUAGEM E O FENÔMENO DA VIDA COTIDIANA

PAULO MAGALHÃES ARAÚJO¹

Resumo

O texto é uma análise interdisciplinar que discute as características da etnometodologia – vertente sociológica fundada por Harold Garfinkel –, considerando-se seus fundamentos psicolinguísticos e fenomenológicos. Com isso, visa-se evidenciar as premissas que sustentam as explicações etnometodológicas da vida social cotidiana. A análise mostra a ênfase de Garfinkel nas características dos processos perceptivos e nas propriedades da linguagem, consistindo em uma contribuição original à sociologia, contribuição esta que não apenas ajuda a entender a ordem social por meio de uma visão peculiar da relação entre agentes e estruturas sociais, como também suscita discussões sobre as consequências políticas das teorias sociológicas.

Palavras-chave: Etnometodologia, fenomenologia, psicologia cognitiva, linguagem, vida cotidiana.

¹ Doutor em Ciência Política UFMG, professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES.

Introdução

Neste trabalho pretende-se apresentar algumas contribuições da etnometodologia ao entendimento da vida social. Para isso, serão explicitadas as bases psicolingüísticas e fenomenológicas dos estudos sociológicos voltados à vida cotidiana. É fato conhecido que a etnometodologia é tributária da fenomenologia husserliana e da psicologia da linguagem. Pretende-se, aqui, apresentar alguns postulados dessas disciplinas, adaptados por Garfinkel e aproveitados no seu novo método de pesquisa social. Assim será possível discriminar contribuições originalmente garfinkelianas à teoria social.

O texto está organizado em quatro partes. Primeiro, serão indicadas algumas idéias fenomenológicas que foram adotadas por Garfinkel em suas pesquisas; na parte seguinte, alguns argumentos da psicolingüística – que busca solucionar o paradoxo entre o solipsismo fenomenológico e a natureza *social* da consciência – serão apresentados como fundamentos de uma teoria da sociedade na visão da etnometodologia; na terceira parte, serão comentadas as apropriações e adaptações feitas por Garfinkel das premissas fenomenológicas e lingüísticas; nos comentários finais, algumas contribuições originais da etnometodologia à pesquisa sociológica e à ciência social.

1 – A Fenomenologia e os Estudos da Vida Social

1.1 – Redução Fenomenológica e Enfoque no Cotidiano

A abordagem da vida cotidiana com vistas ao entendimento da ordem social não é uma proposta original de Garfinkel. Antes dele, autores como Husserl, Schutz e Merleau-Ponty propuseram a rejeição dos conceitos dados como evidentes pela filosofia positivista, e defenderam a “volta às coisas mesmas”, o retorno ao mundo efetivamente *vivido*, experimentado *imediatamente* pela consciência humana.

Para esses fenomenólogos, em todo o conhecimento humano – científico ou de

senso comum – está implícito o postulado da compreensibilidade do homem pelo homem. Por conseqüência, a relação entre observador e observado na ciência social é *um caso* da relação entre os homens na vida social em geral. Fundamentalmente, toda ciência humana contém em si uma socialidade original, anterior, condição *sine qua non* do entendimento mútuo entre os sujeitos. Essa socialidade fundamental, que cada um dos membros de uma sociedade *compreende de forma irrefletida*, é base de todo conhecimento. Ao ignorar esse pano de fundo a partir do qual se produz a sociologia, o cientista social – tal qual o indivíduo de senso comum – dá por evidente exatamente o que precisa ser explicado.

Na acepção fenomenológica, os indivíduos não são marionetes controladas pelas forças imponderáveis dos “fatos sociais”. O reconhecimento de uns pelos outros como *ego*, a *presumida* compreensão mútua e a reciprocidade de expectativas que sustentam a interação devem ser renovadas em cada situação de interação. A ciência social tradicional não se atém a esse nível da socialidade e por isso lida com construtos de *segunda ordem* – fatos ou estruturas sociais – sem perceber que tais reificações não têm pernas, braços, cérebros, sentidos ou sentimentos e que, portanto, não têm existência efetiva senão por meio dos indivíduos que, dia-a-dia, percebem, interpretam, cooperam, constroem, refazem ou mantêm as formas de interação sociais.

Em síntese, para a análise fenomenológica não se trata de partir do construído, ou seja, dos fatos ou estruturas sociais; trata-se, sim, de considerar a realidade imediata a partir da qual os homens elaboram seus sistemas interpretativos e explicativos.

1.2 – Consciência, Mundo Vivido e Ordem Social.

Para apreender os elementos cotidianos da vida social, Husserl propõe a chamada redução fenomenológica (*epoché*), que consiste em colocar entre parênteses os pré-supostos, os conceitos de segunda ordem que transformam em *coisas* as estruturas da sociedade. Essa redução permitiria ultrapassar a

“capa” que encobre a realidade efetiva da vida social, revelando a dinâmica por meio da qual se constroem os fundamentos últimos da socialidade – fundamentos esses assentados nos consensos de *primeira ordem*, não questionados, que atuam maquinalmente nas interações prático-imediatas entre ego-alter-mundo. Para Husserl, essa instância da socialidade é anterior a qualquer teoria explicativa da realidade (social ou natural) porque é aí que o mundo como tal (óbvio, pré-refletido) se dá a consciência, e só a partir então pode ser teorizado.

A teorização é, por sua natureza, um ato de *reflexão* – como se sabe, a *reflexão não pode ter lugar antes da existência do objeto a ser refletido*. Reflexão sobre coisas ou idéias presume a existência das coisas ou idéias. Para que a ciência reflita sobre o mundo e sobre as ações humanas é preciso que o mundo e as ações humanas já existam como tais, de forma ainda não refletida, na consciência do homem. Em palavras de Merleau-Ponty (1971: 13-14): “*Se posso falar de ‘sonhos’ e de ‘realidade’, interrogar-me sobre a distinção do imaginário e do real, e duvidar do ‘real’, é porque essa distinção já foi feita por mim antes da análise, é porque já tenho a experiência tanto do real quanto do imaginário*”. Para o autor, o problema seria então o de explicitar o saber primordial do real, de descrever a percepção imediata do mundo como o fundamento incondicional de toda reflexão – de todo conceito, teoria e explicação.

Sartre também apresenta, em *O Ser e o Nada* (1997), exemplos abundantes de ações pré-reflexivas e comenta sua importância para a filosofia. Pode-se lembrar aqui, como exemplo à parte, que as noções de tempo e espaço já estão “dadas” à consciência quando o indivíduo se locomove com uma finalidade prática qualquer. Normalmente, ninguém faz operações mentais especiais para pegar um copo d’água, puxar uma cadeira ou caminhar pela própria casa. Esses atos são automáticos – os indivíduos têm consciência deles (ou não poderiam executá-los), mas, enquanto agem, *não têm consciência de que têm consciência*. Contudo, ao ser perguntado sobre o que

faz, o indivíduo será capaz de descrever, depois de breve *reflexão*, todas as tarefas que desempenhou e qual o sentido delas – “peguei o copo, andei pela casa, puxei a cadeira, e os fiz por que ... etc. Neste momento, ele estaria refletindo (pensando *mediatamente*, por meio da linguagem) sobre a sua relação *imediate*, mas consciente, com o mundo. O mérito da fenomenologia foi mostrar que, na vida social cotidiana, os indivíduos agem assim, natural e conscientemente, compreendendo tacitamente tanto as “coordenadas” do mundo físico como as do mundo social – observando coisas e também valores, regras, atos alheios, objetivos particulares, etc. Quando o indivíduo percebe a relação ego-mundo, está se colocando como observador e não como ator, pois é preciso sair de si para se ver em relação com as coisas.

Esses “níveis” da consciência (o reflexivo e o pré-reflexivo) permitem sua atuação de forma tal que, embora esteja voltada para o mundo, solicitando-o, é capaz de voltar-se sobre si mesma (de fora, como é da sua natureza) e de observar a *si* observando o mundo. Por isso, o comentário de Sartre (1968:31), “no fim das contas tudo está fora, até nós próprios [ego e alter]: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos, é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa *entre* as coisas, homem *entre* os homens”.

1.3 – O Fenômeno contra a Dicotomia Ação x Estrutura

Na análise fenomenológica, em decorrência do anteriormente apresentado, não há sentido nas abordagens dicotômicas que opõem a ação individual à estrutura social. Isso equivaleria a aceitar que os fatos sociais têm sentido à revelia da consciência humana e existem independentemente dela, que os constrói. Para a fenomenologia, não há verdade nessa afirmação porque, para a coerção social existir, os indivíduos devem compreender as regras de convívio e aplicá-las nas suas ações subjetivamente orientadas – para regular os próprios atos ou interagir com terceiros. Não há, enfim, dicotomia entre indivíduo e fato social, pois o fato social não é uma totalidade supra-individual existente *em si* (como uma árvore, por exemplo), mas um resultado da

conjunção de infinitas vivências experimentadas pelo indivíduo no decorrer da sua história, que são interpretadas e sintetizadas pela sua consciência, e aplicadas na interpretação da vida social. Tudo que se conhece sobre a natureza e a sociedade aparece como resultado da *relação* entre consciência e mundo. É nessa relação que os ambientes natural e social se formam como totalidades de sentido.

Para Husserl, os filósofos promoveram uma dicotomia radical, e falsa, entre a consciência do sujeito e o mundo exterior. Surgem daí as duas linhas básicas da filosofia ocidental: a *materialista* e a *idealista*. A primeira, largamente defendida no campo da pesquisa empírica, privilegia a exterioridade das coisas – o “mundo objetivo” –, afirma que a verdade esta “lá fora” e desconfia que a razão humana seja capaz de alcançá-la. A segunda, ao contrário, reduz a realidade ao que *está dentro* consciência, e aceita como verdade não as coisas em si, mas o conhecimento racionalmente produzido sobre elas². A crítica de Husserl se funda na idéia de que a consciência está sempre voltada para fora *de si mesma*, nada há *dentro* dela, é sempre consciência *de* alguma coisa³. Portanto, a consciência não existe à parte do mundo e não pode se afirmar sem a existência das coisas que percebe. Já estas coisas, enquanto fenômeno do conhecimento, só existem *para* a consciência, que é capaz de posicioná-las no mundo – nas dimensões do espaço-tempo, por exemplo –, de categorizá-las e de dotá-las de sentido. Nessa síntese, a fenomenologia descobre a natureza indivisa da realidade, rejeita a dicotomia entre os pólos mente-mundo e se propõe investigar a relação entre eles: *o fenômeno*.

A idéia de fenômeno deve ser esclarecida aqui, porque também ela é importante ao entendimento de um conceito garfinkeliano fundamental: o *método documentário*. O fenômeno é a aparição das coisas (reais ou imaginadas) na consciência. Ele não revela a totalidade do *em si* (da coisa), mas, apenas a sua face perceptível. Um objeto qualquer, certa árvore, por exemplo, aparece de infinitas formas e ângulos possíveis e não pode ser

² A síntese dessa vertente está na formula de Berkeley: “Existir é ser percebido”.

apreendido, na sua totalidade, por um só golpe da consciência. Mas ainda assim *é possível* pensar na árvore como totalidade (como conceito) por que é da natureza da consciência compor um todo, preenchendo as lacunas entre as inúmeras aparições do fenômeno árvore. Não é necessário que se veja a cada vez o interior do tronco, o topo da copa ou as raízes para saber que estão lá – essas partes da árvore não aparecem se o observador a contempla de certo ângulo, mas a *idéia* (de) árvore só é apreendida quando se dá como óbvio o fato de que raízes, miolo e copa estão lá. Ou seja, a consciência produz *sínteses* que permitem aos indivíduos apreenderem os fenômenos como *totalidades de sentido*. Em palavras de Merleau-Ponty (1971: 4 33-34) “Nosso campo perceptivo é feito de coisas e de vazio entre as coisas [... e transformamos] em coisas os intervalos entre elas. [...] Sem a percepção do todo não pensaríamos em observar a semelhança ou a contigüidade de suas partes”. Logo, a *idéia* completa que se tem de determinado objeto é na verdade uma síntese dos seus aspectos perceptíveis e dos seus aspectos imperceptíveis “coisificados” pela consciência. Por isso é legítimo dizer que o todo é superior à soma das partes.

Essa função sintetizadora da consciência já foi mostrada de inúmeras maneiras pela psicologia da *Gestalt*⁴. O que a fenomenologia social (e, de modo peculiar, a etnometodologia) faz é aplicar tais princípios ao esforço que o indivíduo depreende para compreender o sentido da vida social e interagir nela.

Explicando melhor, o fenômeno é relação porque resulta do encontro do *em si* (o ser, a coisa) com o *para si* (o nada, a consciência). Tal relação se manifesta quando o indivíduo *percebe* os sons, gostos, texturas, odores, cores e formas ou quando *observa* associações, causações e sentimentos de toda ordem. O fenômeno é pura *aparência*, que expõe o *em si* na sua forma perceptível. Não se trata exclusivamente de percepção pelos sentidos – visão, paladar, etc. As *leis abstratas*, apreendidas pelo raciocínio, que regulam a relação entre as coisas também são fenômenos. Nenhum cientista jamais *viu* o átomo, mas a estrutura

³ A essa característica da consciência chama-se de intencionalidade.

⁴ Para explicações detalhadas dos processos de percepção, seguidos de exemplos, ver Merleau-Ponty: 1971 e Luria: 1986.

deste e as leis que o regem são fenômenos, aparições que revelam toda a “verdade” do átomo à mente humana. Neste sentido, nada é falso no fenômeno: se ele é pura aparência, e se a aparência é tudo que se pode conhecer na interação prática com o mundo, é toda essência – nada há atrás do fenômeno para ser captado, todo o conhecimento possível se resume à forma exterior da coisa, ao seu aspecto captável, à sua relação com a consciência. Eis o mundo para a fenomenologia de Husserl e Schutz: a “apareência” dos objetos na consciência do *indivíduo*.

1.4 – Indivíduo e Sociedade: o Lebenswelt e o Fenômeno da Vida Social

A proposta husserliana de análise do cotidiano foi desenvolvida por Alfred Schutz, que aplicou a lógica de Husserl aos estudos sociais. Aquele autor, seguindo os postulados comentados acima, voltou suas atenções para as formas como os indivíduos modelizam⁵ a sociedade para atuarem nela. O argumento desenvolvido por Schutz é que a socialidade humana é resultado do processo de socialização, em que o indivíduo aprende a interpretar a cultura social historicamente acumulada. Naturalmente, tal processo ocorre já desde o nascimento até a formação do indivíduo plenamente habilitado, em termos de sua capacidade cognitiva. Embora pareça uma afirmação trivial e nada original, uma análise detida das idéias fenomenológicas mostra o contrário.

Cada indivíduo, por óbvio, tem um ponto de vista *único* sobre a sociedade, pois se trata do fenômeno social na *sua* consciência. Apesar desse atomismo, em função dos contatos sociais e da socialização, ele apreende formas de interpretação comuns que possibilitam a sustentação dos padrões de conduta intersubjetivamente aceitos. Senão, logicamente, seria impossível a existência das coletividades humanas estáveis. A idéia central e original da fenomenologia social é que a transformação de percepções individuais do mundo em um conjunto de padrões compartilhados de interpretação ocorre

⁵ O conceito de *modelização* é utilizado na psicologia cognitiva de tradição russa, e têm o sentido de *ajuste imediato entre a consciência e os objetos*, ajuste a partir do qual a atuação no mundo se torna possível. Como se vê, esse conceito é muito próximo da idéia de *lebenswelt*.

numa instância nomeada *lebenswelt* – *locus* social totalmente constituído que fornece estruturas de interação consideradas *óbvias* pelo indivíduo. Devido à obviedade e objetividade do *lebenswelt*, os contatos entre *ego* e *alter* (outros) se dão assentados numa atitude *implícita*, recíproca, de que cada um vive o mundo como sendo *o mesmo* para todos. Por isso se compreendem mutuamente sem precisarem refletir sobre isso. Ao aceitar essa reciprocidade *presumida* como sendo *real*, o indivíduo viabiliza a socialidade e com ela a solução prática dos problemas cotidianos. É um círculo virtuoso⁶.

Quando um indivíduo qualquer (*ego*), a partir de suas próprias vivências, se mostra capaz de entender as condutas de outro indivíduo, está imputando a este um *alter ego*, também capaz de experimentar vivências para si. Mas assim fazendo, o próprio *ego*, observador, se apreende como visto de fora, como sendo um outro para *alter*, com quem compartilha experiências – “se eu o compreendo, ele também me compreende, e ambos sabemos disso” (Lyotard: 1986). Logo, as condutas que *ego* assimila na sua interação com *alter* são apenas *vividas subjetivamente*, mas não apreendidas do exterior (como ocorreria com os fatos sociais, na sociologia durkheimiana). Isso afirma uma coexistência de *ego* e *alter* num mundo *intersubjetivo* que ambos tomam por estabelecido e, na tentativa de solucionar questões práticas de toda ordem, acabam por construí-lo e atualizá-lo cotidianamente. É neste terreno que a própria vida comunitária ganha sentido.

Lyotard (1986) reafirma esse argumento ao defender que antes mesmo de o indivíduo perceber a sociedade, antes de buscar conhecê-la ou julgá-la, ela *já está aí*, funcionando de forma inteiramente óbvia para todos. O que caracteriza o *lebenswelt* é precisamente essa obviedade presumida (tudo já está aí e todos sabem disso) que torna desnecessárias as atividades de reflexão. Nesse campo de interação, a *instituição* se aplaina ao nível da *ação*; o *observador* sai de cena e dá lugar ao *ator*.

Em teorias como a de Durkheim, por exemplo, as instituições são forças

⁶ Mas não num sentido evolucionista. É um círculo virtuoso contingente, como se verá adiante.

externas que coagem os indivíduos a adotarem certos comportamentos. Nessa visão, há uma separação entre as ações individuais e as normas sociais. A capacidade extraordinária do cientista social (e de todo observador competente) seria a de perceber esse distanciamento por meio de atitudes reflexivas, visões em profundidade, para então identificar as instituições, discriminá-las conceitualmente e analisá-las. Um aspecto interessante que os fenomenólogos destacam do *lebenswelt*, é que nele esse distanciamento reflexivo não é possível. No *lebenswelt*, ninguém, nem mesmo o cientista, quer ou é capaz de distinguir a realidade (as ações) da norma (as instituições). Isso ocorre porque no dia-a-dia o sujeito solicita esse pano de fundo de obviedade e, por isso, está disposto a participar dos intercâmbios sociais *sem distanciar-se*, sem se colocar como observador. Uma vez que não há distanciamento (nem reflexão, portanto) as instituições sociais perdem o seu aspecto exterior e coercitivo e se apresentam não como símbolos ou abstrações, mas como *realidade* social, como objetos entre objetos. Neste nível, não há distinção entre estrutura e ação, a ação se *realiza* na estrutura e vice-versa – “a dualidade sujeito-sociedade perde-se na unidade do sujeito com sua realidade” (Canales, 1996:3). Os símbolos, os objetos e os atos se aplanam ao fundo de obviedade e se tomam opacos. Ficam intransponíveis. Nada há além deles para ser visto ou interpretado, eles são o que são, *ao mesmo tempo*, a representação do mundo, o próprio mundo e a ação sobre ele⁷.

Em suma, eis as contribuições da fenomenologia às ideias de Garfinkel: a) as explicações para o mundo social e natural devem ser buscadas ao nível dos contatos imediatos entre o sujeito e os objetos – inclusive os outros sujeitos; b) por sua natureza, a consciência abarca o todo, preenchendo as lacunas entre suas partes, resumindo-o e dotando-o de sentido; c) não há sentido na dicotomia essência e aparência, porque o fenômeno sintetiza ambos e é a base a partir da qual todo o conhecimento é produzido; e, d) o *lebenswelt* é o fenômeno da vida social, o *mundo vivido*, pré-reflexivo, aceito como óbvio por todos – este mundo seria resultante de vivências individuais transpostas a um

⁷ Isso é muito importante para justificar a importância das análises conversacionais de

campo comum, para viabilizar o encaminhamento prático da interação humana. Assim a fenomenologia forneceu as bases sem as quais os estudos etnometodológicos seriam impossíveis.

2 – Linguagem e Socialização

Apesar de fornecer o *lebenswelt* como explicação para a socialidade humana, a fenomenologia não consegue apresentar um aspecto propriamente *social* da realidade. Segundo seus críticos, há um solipsismo⁸ não superado nessa filosofia que reduz toda a realidade ao percebido pelo *ego* pensante – que interpreta, presume e age. Veja-se a verdade dessa crítica em breve citação de Schutz:

Com referência a Nós, cujo centro sou Eu, outros se destacam como Você, e com referência a Você, que se refere de volta a Mim, terceiros se destacam como Eles. Meu mundo social, com os alter egos nele incluídos, está arrumado, em torno de Mim como centro, em associados, contemporâneos, predecessores e sucessores, com o que Eu e minhas diferentes atitudes para com os Outros, instituímos esses relacionamentos mútuos. (Kilminster em Outhwaite & Bottomore, 1996: 309. Grifo nosso)

Esse problema foi denominado por Norbert Elias de *monadologia* – termo que resume a excessiva ênfase na consciência individual como mônada e fonte exclusiva de sentido. Se o sentido do mundo tem origem puramente subjetiva, como tais percepções isoladas podem produzir interpretações comuns? Para fenomenólogos como Sartre e Merleau-Ponty⁹, o “cartesianismo” residual da fenomenologia de Husserl e Schutz ignora o fato de que o homem se faz homem entre homens – em sociedade. Reconhecer isso implica reconhecer

Garfinkel, e será melhor explicado adiante.

⁸ Doutrina segundo a qual o eu individual de que se têm consciência, com suas modificações subjetivas, é que forma toda a realidade (Linhares, 1953: 463).

⁹ Merleau-Ponty e Sartre apresentaram suas próprias soluções para as lacunas das idéias atomistas de Husserl e Schutz, defendendo a fato de que o *estar-no-mundo* é característica essencial e inquestionável da experiência humana. Como é sabido, o conjunto de tais argumentos recebeu a nome de Existencialismo. Mas neste trabalho optou-se por apresentar soluções propostas pela psicologia da linguagem, porque a influência dos estudos lingüísticos na Etnometodologia parece ser mais evidente e fundamental.

que a percepção, embora seja um ato exclusivamente individual, se sustenta em estruturas cognitivas coletivamente construídas.

2.1 – Consciência, Linguagem e Sociedade

Os estudos de Jean Piaget e de Alexander Luria¹⁰ mostram que, ao nascer, a criança é incapaz de se perceber como entidade distinta do mundo. Nesta fase, lembra Piaget, o mundo é mera extensão do *ego* infantil – “deixando” de existir para a criança ao sair do seu campo de visão ou do alcance das suas mãos, por ex. Porém, no contato ininterrupto com o mundo material e, o mais importante, no intercâmbio com os outros indivíduos, progressivamente desenvolve-se a *descentração* necessária para que a criança se veja primeiro como uma coisa entre outras coisas, depois, como um indivíduo entre outros indivíduos. Mais que isso, segundo Luria, à medida que a criança vai pouco a pouco apreendendo a linguagem e se tornando capaz de substituir objetos por signos, adquire a competência de perceber e *operar* sistemas lógicos de agrupamento conceitual, de correlação e de causação, úteis para sua interação eficiente com as coisas e pessoas a sua volta.

Sabe-se então que a capacidade de pensar abstratamente (estabelecer operações mentais sobre a realidade concreta) equivale à habilidade de trabalhar com signos como se fossem coisas. É verdade também que os signos são parte de um sistema de expressões coletivas que permite aos indivíduos compreenderem-se mutuamente e interpretarem de forma compartilhada certos estados do mundo. Daí, Piaget e Luria deduzem que o entendimento lógico do mundo é produto de uma progressiva *coordenação* de pontos de vista dos

¹⁰ Jean Piaget dispensa apresentações. Alexander Luria (1902-1977) é psicólogo russo preocupado com as relações entre o aprendizado da linguagem e o desenvolvimento da percepção e do pensamento abstrato no indivíduo. Para ele, o desenvolvimento do raciocínio abstrato individual é análogo e mutuamente relacionado ao desenvolvimento social da linguagem. Seus trabalhos têm como base idéias de Saussure, Piaget, Vigotski e Chomski, entre outros, e apresentam uma síntese da produção psicolingüística moderna. Suas hipóteses foram testadas e confirmadas com base em algo mais que 800 casos de pacientes de todas as idades e com todo tipo de problemas mentais e afecções cerebrais, que ele teve a oportunidade de observar enquanto tratava de vítimas russas da segunda guerra mundial.

diversos observadores, vale dizer, o pensamento lógico-conceitual¹¹ é resultado de uma cooperação de diversos indivíduos na dinâmica ininterrupta da vida comunitária (Piaget *apud* Reis, 2000: 45). Os argumentos de Luria acerca do desenvolvimento da língua¹² podem clarificar essa idéia.

Embora não seja possível uma analogia perfeita entre o desenvolvimento social da língua (ontogênese) e o desenvolvimento da língua no indivíduo (filogênese), Luria esclarece que um paralelo cauteloso pode ser bastante produtivo. Veja-se.

Nos primórdios da sociedade humana, a língua tinha um caráter simprático. Isso que dizer que os sons ou palavras se caracterizavam por uma pluralidade de sentidos que só eram captados no contexto da ação prática, assim, uma palavra qualquer, dita com uma entonação específica, poderia significar “matar” em determinado contexto, ou “remar”, em outro, ou ainda “cuidado!” em situação de perigo, etc. Nestes casos, as palavras não tinham um caráter objetual (não designavam objetos de forma estável), mas retiravam seu sentido inteiramente da situação em que eram utilizadas.

No processo de complexificação social, de estreitamento dos laços comunitários e de intensificação da necessidade de cooperação no trabalho, foi necessária uma redução dos horizontes de sentido da palavra, ou seja, forçou-se uma associação mais estreita entre o signo e o objeto designado. Como afirma Bienveniste (1989: 97), “a língua nasce e se desenvolve no seio da comunidade humana. Ela se elabora pelo mesmo processo que a sociedade, pelo esforço de produzir os meios de subsistência, de transformar a natureza e de multiplicar os instrumentos”. Logo, em paralelo às transformações sociais, a

¹¹ Ou categorial, na definição de Luria.

¹² Existe uma distinção, amplamente aceita pelos linguistas, entre os conceitos de *linguagem*, *língua* e *fala*. Linguagem é todo o conjunto dos sistemas semióticos – dos quais a língua é um, como a pintura, a matemática, etc. Língua é o aspecto falado ou escrito da linguagem e é constituída por estruturas gerais que permitem uma combinação infinita de frases construídas na conversação cotidiana. A fala é precisamente a conversação, ou seja, o uso prático e situacional da língua. Neste trabalho adotam-se estas distinções.

língua tem a função de *interpretar* a sociedade, para isso, a língua precisa *conter* a sociedade.

No seu desenvolvimento, pouco a pouco, a língua (as palavras e as frases) vai dispensando seu caráter simprático e desenvolvendo seu aspecto sinsemântico. Nesta fase da sua ontogênese, a língua tornou possível a preservação das experiências reais-concretas para além do seu contexto de ocorrência. As palavras, primeiro, e depois as frases, foram dotadas de significação independentemente da experiência imediata que designavam. Tal progresso foi condição da acumulação do conhecimento e do aumento da complexificação cultural.

A idéia central de Luria é que esse processo de formação da língua (e, paralelamente, da linguagem) equivale ao desenvolvimento da capacidade da espécie humana de entabular operações abstratas. Ao aprender a língua, o indivíduo absorve da sua sociedade certo sistema de interpretação do mundo, vale lembrar, certo ponto de vista *socialmente coordenado* que permite a intervenção cooperada na realidade objetal. Imagine-se uma comunidade hipotética: em determinada etapa (não muito desenvolvida) da sua ontogênese, ao ouvir a palavra “cavalo”, por exemplo, os seus membros vão associá-la as situações reais-concretas a que o objeto designado está relacionado. Então, pensarão em algo como capim, boi, sela, arado, galope, etc. A mobilização desse campo semântico já designa certo *quantum* de conhecimento social capaz de ser mobilizado abstratamente por um estímulo também puramente abstrato: a *palavra* cavalo. Contudo, essa abstração ainda é de caráter precário, porque evoca experiências e conhecimentos essencialmente concretos, extraídos de realidades *vividas*. Não há aqui exatamente um distanciamento entre o pensamento e as vivências prático-reais.

Em um nível superior da ontogênese da linguagem, os indivíduos da referida comunidade, ao ouvirem a mesma palavra, mobilizarão operações mentais mais complexas, que exigem raciocínios mais abstratos, cujos vínculos com as

experiências reais-concretas são mais frouxos. Ao som da palavra cavalo, pensarão: *animal*. Isso significa incluir o objeto designado em uma estrutura de percepção da realidade muito mais elaborada, abstrata e complexa, que não se relaciona diretamente com as ações práticas, mas servem como um sistema de observação e categorização do mundo a partir do qual as ações práticas são interpretadas e ordenadas. Enfim, a estrutura sinsemântica de significação possui um caráter completamente distinto. É sintética e conceitual.

Ao associar o conceito *cavalo* a definição genérica de *animal*, o indivíduo demonstra dominar um sistema de categorização abstrata do mundo bastante complexa. Qual seja, neste exemplo? Existem dois tipos de seres, os vivos e os inanimados. Estes são pedras, metais, estrelas, etc. Já os seres vivos podem ser animais ou vegetais. O cavalo é um ser vivo animal. Os animais podem ser domésticos ou selvagens. O cavalo é um ser vivo, animal, doméstico. Doméstico como os gatos, os cães ou as vacas. Os animais podem ser herbívoros, carnívoros ou onívoros. O cavalo é um herbívoro, etc. Ao pensar dessa maneira, o indivíduo apreende as relações *simultâneas* entre o objeto designado e os demais objetos no mundo¹³. Só o desenvolvimento dessa habilidade permite ao indivíduo desenvolver operações lógicas em sistemas de raciocínio fechados e reversíveis e operar simultaneamente com os dados desses sistemas. No exemplo de Piaget, se um indivíduo tem que ordenar algumas varetas de tamanhos sutilmente variados (de tal forma que precisem ser comparadas duas a duas), ele só será capaz de fazê-lo no momento em que conseguir pensar *sistemicamente*, ou seja, de modo *não exclusivo*, nas idéias “maior que” e “menor que”. Assim, ao pegar uma vareta x, deduzirá (indicará para si mesmo) que dentre as varetas aleatoriamente dispostas há algumas menores e outras maiores que x. Isso demonstra uma capacidade de operar sistemas lógico-conceituais fechados e reversíveis, e essa competência não existe sem que o indivíduo domine certos elementos da língua.

¹³ Essa não é uma operação trivial. Os estudos de Luria provam que, em decorrência de certos problemas neurofisiológicos, alguns indivíduos perdem a capacidade de pensar categorialmente.

2.2 – Linguagem e Auto-Determinação Subjetiva

De acordo com resultados das pesquisas de Luria, em se tratando da filogênese da linguagem, o desenvolvimento das habilidades lingüísticas na criança é responsável pela existência do pensamento abstrato-categorial. Em correspondência com o desenvolvimento social das trocas lingüísticas mostrado acima, as primeiras etapas da fala no indivíduo expressam um uso simplrático da língua. Inicialmente os sons (emitidos ou ouvidos pela criança) significam uma variedade de coisas que variam com o contexto, com quem fala, com o tom, com os estados fisiológicos da criança, etc. Aos poucos, as palavras (unidades significantes) vão adquirindo significados exclusivos e estáveis, até poderem ser organizadas em frases (unidades dispostas de maneira significativa segundo regras gramaticais). Ao se mostrar apto a desempenhar tal atividade, o indivíduo se revela capaz de adquirir o aprendizado social acumulado, porque, ao formular frases dotadas de sentido, ele está não apenas relacionando sintaticamente os elementos gramaticais da língua, mas simultaneamente revelando certa percepção (comum!) da ordenação das coisas no mundo. A frase “faz calor, o ar está abafado, logo¹⁴, deve chover” demonstra não apenas uma capacidade de combinar unidades significantes segundo certas normas lingüísticas, mas de imputar relações de causação entre as coisas – calor e tempo úmido normalmente estão relacionados à chuva, etc.

O aprendizado da língua, porém, não significa a mera absorção, pelo indivíduo, da estrutura coletiva de percepção do (e interação no) mundo – isso seria uma forma tosca de estruturalismo, já devidamente refutado¹⁵. Ao estar ligada

¹⁴ Existem outras palavras com “que”, “porém”, “mas”, “conseqüentemente” que indicam formas complexas de relações abstratas entre os objetos. Além disso, certas formas de organizar o discurso (na conversação) revelam deduções e induções só possíveis por meio da língua. Conforme Bienveniste (1989: 99): “Nada pode ser aprendido que não tenha sido reduzido à língua”.

¹⁵ Ver Bienveniste, 1989.

causalmente ao desempenho das funções cognitivas e ao desenvolvimento do raciocínio abstrato individual, a língua fornece elementos para a constituição da subjetividade, que sustenta os atos *voluntários* do sujeito (Luria, 1986).

As centenas de experiências de Luria mostraram que, nas primeiras fases (1 a 2 anos de idade) do seu desenvolvimento lingüístico, se a criança se depara com problemas novos ou de difícil solução, ela *narra para si*, em voz alta, tanto o problema quanto as formas possíveis de solucioná-lo¹⁶. Progressivamente, os sons vão se tornando sussurros até que a língua, outrora desdobrada (organizada de fora para dentro), se “dobra” totalmente, se internaliza, se transforma em língua *interior* abreviada¹⁷. Luria afirma, lembrando Vigotski, que, com a interiorização da língua, surge a “*ação voluntária complexa como sistema de auto-regulação do sujeito*” (1986: 111. Grifo no original). Essa é uma afirmação radicalmente antibehaviorista, pois indica que o indivíduo não apenas responde maquinalmente aos estímulos do meio, mas *argumenta consigo mesmo*¹⁸ formas de interpretação e de solução dos problemas enfrentados. Em palavras de Luria:

O ato voluntário é entendido não como um ato espiritual primário, não como um simples hábito, mas sim como uma ação de estrutura mediada que se apóia em meios verbais, os quais compreendem não só a linguagem¹⁹ externa como meio de comunicação, mas também a linguagem interna reguladora da conduta individual. (Luria, 1986: 111. Grifo nosso)

Já ao falar para os outros, o indivíduo que faz um uso competente da língua desenvolve um processo inverso ao de falar para si. No exercício de

¹⁶ Ver Luria (1986), especialmente capítulo 7.

¹⁷ A língua interior é apenas predicativa, ao passo que a língua exterior é nominativa e predicativa. Ao falar para si, o indivíduo elimina todo o óbvio, o que permite a rapidez da comunicação dele consigo mesmo. Na iminência de um temporal, por exemplo, o indivíduo percebe que precisa se proteger. Todos os elementos do contexto já são óbvios para ele, o que torna supérfluo enumerá-las para si. A única coisa a ser comunicada é “proteja-se” – *de quê e como* já não precisa ser anunciado.

¹⁸ Certamente este é a pressuposto central do interacionismo simbólico, de Herbert Mead a Erving Goffman. Como veremos, isto é igualmente central no pensamento de Garfinkel.

¹⁹ Nesta obra, Luria usa as termos língua e linguagem de forma intercambiável. Mas têm a sentido de *língua* a maior parte das vezes em que ele usa a palavra *linguagem*.

externalização das ideias ocorre, primeiro, a transformação do *pensamento* em *língua interior* que, em seguida, é organizada sintaticamente e emitida, transmutada em língua externa, desdobrada e situada – *a fala*. A língua é, pois, a ponte entre a subjetividade individual e a comunidade. Embora todos adotem estruturas comuns de interpretação do mundo, cada um fala *a partir de si*. A fala emana do indivíduo e retorna a ele, permitindo ampla liberdade de auto-constituição subjetiva e de *determinação de si como Sujeito* frente ao *Outro*.

Eis, em síntese, a dupla natureza da língua. Por um lado, ela é o elemento unificante, coesivo, que estabelece a própria possibilidade da produção e da sobrevivência coletiva por fornecer uma *referência a um mundo comum (o lebenswelt)*, para além das diferenças de classes, grupos e particularismos de toda ordem. Por outro lado, ao permitir combinações ilimitadas de símbolos (ainda que condicionadas por um código geral), a língua se torna um instrumento ágil de manifestação subjetiva que permite a auto-constituição do indivíduo enquanto sujeito, e permite a atuação deste sobre a sociedade. Por seus graus de plasticidade e polissemia, é capaz de conter a interpretação das transformações, das diversidades e das atividades individuais e sociais, viabilizando designações sempre novas, designações que, por sua vez, podem incidir de forma transformadora sobre o indivíduo e sobre a sociedade²⁰. Novamente citando Bienveniste, a língua permite, por sua natureza, a expressão mais profunda do sujeito individual e, ao mesmo tempo, a construção de uma realidade supra-individual, coextensiva a toda coletividade humana (Benveniste: 1989).

3 – A Etnometodologia

As ideias e conceitos acima mencionados não pretenderam esgotar as possíveis fontes de inspiração de Harold Garfinkel, apenas visaram justificar a pertinência de pelo menos três pilares da etnometodologia: o enfoque na vida cotidiana, a metodologia da “redução” e a relevância da linguagem na análise

²⁰ Ver, por exemplo, Cooley (1972).

sociológica.

Garfinkel continua as investidas de Husserl e Schutz contra as formas objetivantes de estudos sociais. Depois de aprender com seu mestre Parsons as teorias normativas/coercitivas da ordem social (ao modo de Durkheim), se coloca explicitamente contra a natureza objetiva dos fatos sociais. Em contraposição aos clássicos, Garfinkel afirma que os fatos sociais não são realidades estáveis e exteriores ao indivíduo, mas produtos das atividades incessantes dos membros de certa comunidade, que aplicam seus conhecimentos práticos e seus métodos de interpretação e comunicação para realizarem suas atividades diárias. Entender quais são esses métodos e como eles são aplicados é o objetivo da etnometodologia – o estudo do que Garfinkel designou de *etnométodos*, os procedimentos formais utilizados pelo ator social para compreender as ações dos outros nos cenários cotidianos e interagir com eles.

Veja-se como alguns conceitos centrais da etnometodologia podem ser compreendidos a partir das referências à fenomenologia, à psicologia da linguagem e à linguística.

3.1 – A sociedade como fenômeno

Costuma-se dizer que a ordem social não é o problema da etnometodologia. Isso não impede, contudo, que se busque nesta teoria o fundamento para a coesão da sociedade – afinal, indispensável à realização dos objetivos dos seus membros.

A própria noção de membro já oferece uma pista para se entender as bases da ordem. Não há de ter sido vã a substituição do conceito de *indivíduo* pelo de *membro*. Perceba-se que o primeiro termo não têm o sentido *relacional* implícito no segundo. Todo membro é parte *de* alguma coisa (tal como a consciência é sempre consciência *de...*), enquanto a palavra indivíduo não tem

essa mesma *valência*²¹.

Em função da centralidade que a língua ocupa na tradição filosófica à qual a etnometodologia se filia, pode-se dizer, de saída, que o membro de certa comunidade é aquele que fala a sua língua e compreende a sua cultura. Lembre-se que, conforme dito acima, as experiências subjetivas de um indivíduo são inacessíveis aos outros. Elas podem ser experimentadas subjetivamente, mas nunca apreendidas de fora. “Os homens nunca têm, seja lá como for, experiências idênticas, mas supõem que elas sejam idênticas, fazem como se fossem idênticas para todos os fins práticos” (Coulon, 1995: 12). Portanto, a única ligação possível entre os indivíduos é o domínio comum da linguagem²² por meio da qual as vivências e as visões de mundo são compartilhadas. É nas conversações cotidianas (sustentadas no código lingüístico dominado pelos membros) que as experiências podem ser intercambiadas. Mas como a língua não possibilita a *introdução direta* da vivência de *ego* na consciência de *alter*, a eficiência das conversações (falas) se reduz à sua capacidade de remeter as experiências particulares de ambos (ego e alter) a um pano de fundo comum, historicamente constituído, que serve de parâmetro à interpretação e à comparação subjetiva. Daí a incerteza e a contingência inevitáveis do processo interativo entabulado pelos membros. Ninguém *sabe* o que o outro sente ou pensa, apenas *supõe*, para efeitos práticos, que as experiências subjetivas são as mesmas e são, portanto, compreensíveis para todos. Neste sentido, a rigor, os consensos morais e a intersubjetividade nunca são reais, mas apenas implícitos. Os membros supõem que estão em acordo, e atualizam os “consensos” fornecendo indicações e interpretando sinais na interação social cotidiana.

²¹ Na lingüística clássica, valência é a demanda de certas palavras por outras que completem seu sentido. O verbo “emprestar”, por exemplo, exige palavras complementares que respondam “o quê” e “para quem”. O tema “membro” exige complemento “de que”, a palavra “indivíduo” não tem essa propriedade, não têm valência.

²² Note-se que aqui se trata da linguagem, ou seja, todos os conjuntos semióticos de determinada comunidade: sua arte, sua ciência, suas religiões. Mas claro está que dentre esses conjuntos a língua ocupa lugar central.

A ordem social não é, pois, necessária, mas apenas um resultado possível que atende a graus variados de probabilidade. Essa contingência se dá em função do caráter conjectural da interpretação individual nas situações de interação. Os contextos práticos das relações sociais limitam as probabilidades de compreensão, reduzem a possibilidade de “desvios” interpretativos, e produzem “padrões” de comportamento que, por serem mutuamente compreendidos, causam uma aparência de ordem, da qual os indivíduos necessitam para agir. Essa aparência, contudo, pode ser alterada com a introdução de novos elementos, ou sinais, que induzem à composição de novas conexões de sentido, o que tenderá a produzir novas formas de comportamento – isso é visível quando alguém comete uma gafe ou percebe que “pegou o bonde andando”. Sempre é possível ao agente interpretar as situações de novas formas e reavaliar a sua posição e seu “papel” na interação²³, o que tende a mudar os rumos da ação para direções potencialmente inesperadas. Assim, a natureza compreensiva do comportamento individual exige um constante ajuste do sujeito ao ambiente e faz da ação um *sistema aberto*. Isso significa não apenas que o *telos* da ação social é resultado de uma coordenação incessante de pontos de vistas individuais, mas também que a própria ordem social é um resultado contingente de interpretações e comportamentos prováveis, mas não *necessários* ou *forçados* pela estrutura social.

Uma implicação fundamental dessas idéias é que a socialização *não* é o meio pelo qual a sociedade *molda* seus membros. É o processo em que o indivíduo apreende, por meio da linguagem, os parâmetros para a interpretação das situações real-concretas vivenciadas no dia-a-dia da comunidade. Aqui, o conceito de compreensão (*Verstehen*) ultrapassa seu uso na metodologia científico-social defendida por Weber, e se toma, com Schutz e Garfinkel, sinônimo do conhecimento de senso comum, que é utilizado com fins práticos por todos os membros de qualquer sociedade.

²³ Não seria essa a base da esperança de Marx ao pretender a transformação da *classe-em-si* em *classe-para-si*?

É na capacidade de compreensão do ator social que se encontra a explicação para a coesão da sociedade. Ao compreender as rotinas sociais, o membro as utiliza como parâmetro para a orientação do seu próprio comportamento (ações e conversações), só assim poderá realizar seus interesses. Ao fazê-lo, atualiza o campo intersubjetivo que constitui o *lebenswelt* e reforça os laços de reciprocidade entre os agentes, garantindo certa previsibilidade e estabilidade (contingente) na dinâmica interativa. Logo, as normas sociais viabilizam a ordem, não porque estão inscritas na consciência do indivíduo, induzindo-o a um comportamento ajustado aos interesses da comunidade, mas porque estão diante dele, servindo como uma espécie de “manual”, cujas instruções devem ser adaptadas às situações práticas da vida social. Neste enfoque, as instituições não têm caráter normativo, mas informativo²⁴.

Eis, em síntese, uma grande novidade apresentada pela etnometodologia. A estabilidade da vida social não se sustenta na coerção dos fatos morais *absorvidos* pelo indivíduo no processo de socialização, nem em estruturas de ação supra-individuais que restringem as possibilidades de comportamento àquelas que sejam funcionais ao desempenho do “sistema”. Em conformidade com suas bases fenomenológicas, a etnometodologia substitui a noção de sistema pela de *processo*. Onde se via fato, dado, coisa, agora se observa uma dinâmica na qual os traços da aparente estabilidade da organização social são continuamente (re)criados (Pollner *apud* Coulon, 1995). Nesse processo, o membro interpreta a situação a partir de um ponto de vista particular, mas *socialmente coordenado* pela linguagem, *solicita* os elementos de sentido comum que constituem o *lebenswelt* e, então, formula o seu ponto de vista e define seu comportamento. Isso quer dizer que na vida cotidiana, *ego* mobiliza suas próprias experiências subjetivas, *põe-se no lugar de alter* para tentar compreendê-lo, deduz parâmetros comuns para a ação, constrói expectativas

²⁴ Há outras formas de sociologia da vida cotidiana que abordam as instituições de modo diferente. Na obra “A Construção Social da Realidade”, Berger P. e Luckman T. – diferentemente dos interacionistas e etnometodólogos – defendem uma sociologia do cotidiano em que as instituições aparecem como força normativa, ao modo de Émile Durkheim.

com relação a *alter* e dá indicações dessas expectativas que são, normalmente (daí a ordem), atendidas. A sociedade é, pois, pura aparência na consciência dos seus membros, imagem resultante da compreensão imediata da realidade. A sociedade é um fenômeno.

3.1 – Indicialidade e método documentário.

Discutidas as noções de membro e sociedade, cabe comentar dois outros conceitos fundamentais à etnometodologia: a indicialidade e o método documentário. A primeira é uma propriedade incondicional da língua, que remete os agentes ao contexto prático da ação; o segundo é o meio pelo qual cada agente interpreta a situação e exige dos demais reciprocidade no comportamento.

É consenso entre os lingüistas que as palavras não têm sentido absoluto, ou seja, por mais que a estrutura semântica da língua esteja estabilizada, seu aspecto simprático jamais é totalmente superado. Para completar seu sentido, a fala exige sempre, em graus variados, a remissão do seu conteúdo ao contexto dos intercâmbios sociais. Ressalte-se que o membro de determinada sociedade é apto a introduzir suas experiências reais-concretas na estrutura de sentido (ou padrão comum de interpretação) estabelecida pela língua, ou seja, ele é capaz de converter suas vivências práticas em categorias abstratas (ou conceitos) intersubjetivamente compartilhadas²⁵. Ocorre que tais conceitos, por mais restritos e estáveis que sejam os seus significados, revolvem um campo semântico amplo o bastante para exigir que o ouvinte recorra ao contexto da conversação para selecionar o sentido preciso. Essa propriedade da fala torna impossível a comunicação fora das situações práticas de interação. A palavra cavalo, por exemplo, pode indicar um animal ou um xingamento. Só o contexto vai permitir ao ouvinte selecionar (no campo semântico compartilhado a que

²⁵ Observe-se que, na etnometodologia, para que sejam socialmente relevantes, as vivências dos membros devem ser relatáveis (*accountable*), ou seja, precisam ser traduzíveis à língua. Infelizmente, pelo caráter breve desse trabalho, o conceito de *accountability* não será abordado diretamente aqui.

remete) o sentido adequado à situação.

É, portanto, da natureza da conversação solicitar um *lebenswelt*, um pano de fundo, que a impregne de sentido. Note-se, então, que o *lebenswelt* não é universal, não remete obrigatoriamente a cultura de *toda* a sociedade. Ele é relativo aos agentes em interação. Grupos de adolescentes, profissionais, fiéis, estudantes de determinada disciplina, etc., têm *lebenswelt* específicos – com suas gírias, jargões e hábitos peculiares. Apenas quando se pensa em todos como brasileiros, por exemplo, pode-se supor um mundo vivido mais amplo que os vincule. Além desse aspecto “recortado”, o mundo vivido tem também um aspecto dinâmico. Está constantemente *em formação* – e isso é verdade para a história da sociedade como um todo ou para uma conversação efêmera entre alguns indivíduos. No decorrer de um diálogo, as informações fornecidas vão se “sedimentando” neste pano de fundo para tornar possível a interpretação de informações passadas ou futuras²⁶. Isso fica muito claro se pensamos no andamento de uma disciplina acadêmica. As lições presentes remetem ao conteúdo de aulas anteriores e fornecem elementos para o entendimento das discussões posteriores. O professor sabe que não é necessário começar sempre *de novo*. O que foi dito é tratado como dado – “eu não preciso ser redundante, os alunos já sabem disso”.

A relação entre os conceitos de indicialidade e de método documentário é fundamental para se entender as idéias etnometológicas. O método documentário é utilizado pelo membro para preencher as lacunas decorrentes das propriedades indiciais da conversação. Não há de ser casual a analogia entre este método e os processos de percepção, descritos pelos fenomenólogos e comprovados pela experiência em pesquisas no campo da psicologia cognitiva. Foi dito que, no processo perceptivo, a consciência ocupa os vazios existentes entre as diversas formas de aparição do ser e compõe um

²⁶ Garfinkel lembra essa propriedade da conversação com as termos *prospecção* e *retrospecção*. Certas falas esclarecem repentinamente conteúdos anteriores ou servem ao entendimento de temas futuros.

sentido de conjunto. Similarmente, o membro de uma comunidade interpreta o vazio entre os sinais apreendidos nos contextos práticos de ação, buscando sempre formular visões de conjunto da situação – o membro age como um detetive, que faz conjecturas entre as pistas para ter uma versão inteira do crime. Segundo Wilson, o método documentário

É um processo que consiste em identificar um padrão subjacente a uma série de aparências, de tal modo que cada aparência seja considerada como referente a (como sendo a expressão ou um ‘documento’ de) um padrão subjacente. No entanto, o padrão subjacente como tal se identifica através de suas aparências individuais concretas, de tal sorte que as aparências que refletem o padrão e o próprio padrão se determinam reciprocamente. (Wilson apud Coulon, 1995: 56)

Conforme bem sintetizado por Coulon (1995: 70), “o método documentário é usado para resumir o objeto”²⁷. (grifos no original). No que respeita a implicação mútua entre os sinais do padrão e o padrão em si (evocados no final da citação), cabe lembrar que o padrão subjacente é uma criação do observador da situação e pode representar conjecturas falsas, mas, uma vez estabelecido, orienta o seu comportamento. Ao dar sinais do seu comportamento, o agente/membro/observador indica aos demais um padrão que os orientará na situação. É precisamente aqui que se expressa o que costuma ser chamado de propriedade performática da linguagem.

Ao nível do mundo vivido, os atos de fala que conduzem a interação são opacos. As palavras não *representam* certas coisas, elas *são* as coisas. As falas dos agentes não apenas recitam os códigos de conduta, mas, ao serem utilizadas na vida prática, elas *reescrevem* esses códigos, elas os atualizam. Esta é uma compreensível base de justificação para modismo atual do comportamento “politicamente correto”. Uma situação social em que se discute o problema dos *leprosos* e dos *aidéticos* é sensivelmente distinta de uma em

²⁷ Claro está que, em seu aspecto mais geral, a método documentário é implícito a toda forma de conhecimento. Piaget, Popper e Luria, entre outros, reconhecem que todo indivíduo cognitivamente competente busca interpretar as regularidades do mundo construindo “modelos” explicativos a partir dos sinais a que têm acesso. Portanto, não é privilégio da ciência a criação de sistemas abstratos que expliquem totalidades.

que se trata dos *portadores de hanseníase* e dos *soropositivos*. Os campos semânticos mobilizados pelas expressões citadas induzem a diferentes considerações e interpretações dos agentes, alterando a própria dinâmica da interação. Quem há de negar que as palavras cuidadosamente escolhidas pelos advogados não influenciam a opinião do júri? Tudo isso indica que os atos de fala têm um poder *instituinte*, criador. Semanticamente eles criam definições, pragmaticamente estabelecem a estrutura intersubjetiva da interação – e, com isso, ocupam o lugar da autoridade ou do poder social (Canales, 1996)²⁸.

Retornando brevemente a tratar do método documentário, há ainda outro aspecto relevante a ser ressaltado: ele funciona como um mecanismo de *cobrança* de reciprocidade, e, por isso, atua em favor da coesão nas interações sociais. Ao utilizar esse método, o agente *espera* que o seu interlocutor haja com reciprocidade, que ele adote um comportamento coerente, *passível de ser compreendido*, para que a interação tenha andamento. Os inúmeros experimentos feitos pelos etnometodólogos mostram que os agentes imputam certa lógica ao comportamento alheio e contam com ela, mostrando irritação ou indignação quando a relação de reciprocidade é quebrada. Expressões ou pensamentos como: “porque você fez isso?”, “não era isso que eu esperava de você!”, “eu já te disse, não preciso dizer novamente”; “você deve estar louco”²⁹; “não consigo entender a comportamento dele”, etc., são exemplos corriqueiros da atuação desse mecanismo de “coerção”. As experiências mostraram que na dinâmica da interação os agentes são pragmáticos: poupam esforços, evitam a redundância, rechaçam a incoerência, interpretam os padrões subjacentes ao cenário e procuram indicar apenas os elementos essenciais para induzir a ação na direção do seu interesse. Toda interrupção

²⁸ Tem razão Nietzsche: “poderosos são aqueles que erigiram em lei os nomes das coisas”.

²⁹ Garfinkel cita o exemplo da pequena J. que, juntando os pontos, deduziu a loucura de sua amiguinha K., por que esta não se comportava da maneira esperada em situações rotineiras. Outros exemplos experimentais mostram que, ao serem “provocados” com a quebra de reciprocidade do experimentador, os sujeitos “testados”, confusos, procuram reformular sua interpretação, não encontrando explicações alternativas possíveis, se mostram irritados ou indignados.

nesse fluxo tende a ser combatido com graus variados de ênfase.

Assim, o método documentário não indica apenas uma forma de interpretação, mas também um elemento de coerção. É como se o poder coercitivo dos fatos ou das estruturas sociais tivesse sido “trocado em miúdos”, perdido seu aspecto exterior e recaído nos mecanismos *endógenos* às interações mesmas. Ao contrário do que se costuma dizer, não parece que uma visão do *poder* esteja ausente da etnometodologia³⁰. Os poucos sinais deixados por Garfinkel e seus colegas acerca desse tema indicam em sua teoria um *padrão subjacente* que converge com a microfísica de Michel Foucault.

Comentários Finais

Apesar de certo consenso acerca do caráter fragmentário da etnometodologia, podem-se extrair dela contribuições importantes de duas naturezas: epistemológica e política. A primeira tem a ver com a defesa do potencial heurístico da interação cotidiana, até então ignorada pelas pesquisas sociológicas de cunho empírico³¹; a segunda está relacionada ao aspecto pragmático do conhecimento social – é reconhecido o empenho dos etnometodólogos e dos interacionistas em ressaltar as possibilidades de transformação social e o poder dos indivíduos para fazê-lo.

Os etnometodólogos não necessariamente refutam a importância das teorias sociais que lidam com conceitos “objetivos” ou modelos estruturantes da realidade, eles apenas buscam deixar evidentes as bases sociais dessas teorias e ressaltam a sua dependência com respeito ao mundo vivido, onde todo sentido é produzido, inclusive o sentido da atividade sociológica

³⁰ A esse respeito, veja-se, por exemplo, as críticas presentes na “teoria da estruturação” de Giddens.

³¹ Os métodos de comprovação empírica dos fundamentos da etnometodologia a diferenciam positivamente da abstrata fenomenologia social de Schutz e Husserl. Garfinkel criou instrumentos que permitem observar o comportamento individual tanto em situações reais quanto em situações experimentais (“laboratoriais”). O que é uma grande contribuição para a ciência social empírica.

profissional. Afinal, a natureza social de todo conhecimento torna impossível a posição de exterioridade buscada pelo cientista. A prova da pertinência dessa crítica está no fato de que, desde a década de 60, muito se aperfeiçoou a metodologia de *survey* para minimizar os efeitos “subjetivizantes” nas pesquisas quantitativas. Com a crítica dos etnometodólogos, as estruturas e os sistemas sociais são questionados, de forma mais contundente, enquanto reificações ou forças que coagem os indivíduos e coíbem as transformações da sociedade. Mantém-se, contudo, o reconhecimento da sua importância “didática” para as macro-análises – a necessidade de análise das micro-relações sociais não dispensa a importância de considerações globais acerca das sociedades. Cabe apenas enfatizar as necessárias reservas à crença de que são leituras objetivas e, por isso, epistemologicamente superiores.

No que respeita ao seu aspecto político, convém ressaltar que a etnometodologia foi criada na década de 50 nos Estados Unidos, período em que tanto a sociedade norte-americana quanto a mundial passavam por grandes transformações estruturais. Ocorriam debates ideológicos intensos – formas de organização política, social e econômica eram temas na ordem do dia – colocando a necessária discussão sobre o lugar do indivíduo na vida social.

É nesse contexto que a abordagem etnometodológica enfatiza os graus de liberdade do indivíduo e sua capacidade de mudar os rumos da sociedade. A “atomização” das estruturas coercitivas e a ênfase no poder da comunicação interpessoal revelam uma ordem social fortemente sujeita à auto-regulação coletiva. A ação ganha um aspecto dinâmico e emancipador, porque seu sentido (*telos*) não é mais previamente definido, mas forma-se na própria situação de interação. Os diálogos que os agentes sociais travam no seu cotidiano alteram os cursos de ação e *atualizam* sempre as “estruturas” sociais, mas estas, ao serem atualizadas não necessariamente permanecerão idênticas a si mesmas. Como lembra Canales, a sociedade, como agregado de falantes, pode e deve investigar-se continuamente, abrir-se aos restos não codificados

do desejo e aos interesses das subjetividades, para se propor novos signos, novos discursos e novas formas de vida. Afirma-se, assim, um amplo espaço para a interpretação e, sobretudo, para a *condução* da mudança – em direção a um mundo mais democrático, espera-se.

Por seu caráter claramente ideológico e subjetivista, costuma-se questionar sua relevância acadêmica. De toda maneira, tais críticas reforçam de modo contundente o argumento de que a ciência é um produto humano, com todas as conseqüências que isso possa acarretar. Problemas a parte, a etnometodologia é um ramo frutífero e influente no pensamento social contemporâneo, devido às suas propostas teóricas e aos recursos empíricos que oferece à pesquisa sociológica.

REFERÊNCIAS:

- BIENVENISTE, Emile. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes, 1989. BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- CANALES, Manuel. *Sociologia da vida cotidiana*. 1996 (texto mimeografado sem informações editoriais).
- COOLEY, Charles H. O significado da comunicação para a vida social. in: CARDOSO, F. H. & IANNI, O. *Homem e Sociedade: Leituras Básicas de Sociologia Geral*. São Paulo: Editora Nacional, 1972.
- COULON, A. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1995a.
- GIDDENS A. & TUMER, J. *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1999.
- _____. *Etnometodologia e educação*. Petrópolis: Vozes, 1995b.
- GARFINKEL, H. *Studies in ethnomethodology*. New York: Blackwell Publications, 1992.
- LINHARES, Temístocles. *Introdução ao mundo do romance*. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1953.
- LURIA, Alexander R. *Pensamento e linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.
- OUTHWAITE, William & BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1996.
- PERDIGAO, Paulo. *Existência e liberdade: uma Introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PIAGET, Jean. (Os Pensadores) *A epistemologia genética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- REIS, Fábio W. *Mercado e utopia: Teoria política e sociedade*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- _____. *Política e racionalidade: Problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Situações I*. Lisboa: Europa-América, 1968.
- ZIMMERMAN, Don. & POLLNER, Melvin. The everyday world as a phenomenon. In: DOUGLAS, Jack. *Understanding everyday life: Toward the reconstruction of sociological knowledge*. London: John Rex Editor, (sem data).