

## **Para além da via institucional: a emergência do sujeito em face às formas de modernização**

**Guillermo Cruz** (UFRGS) - guillermo.cruz@ufrgs.br

### **Resumo:**

*Neste ensaio busco refletir sobre a possibilidade da emergência do sujeito em uma realidade permeada por formas de modernização racionalizadoras e fragmentárias. Um tempo onde já não é possível apostar em soluções institucionais, insuficientes para lidar com a crescente separação entre os mundos objetivo e subjetivo que ocorre em nosso tempo dado o seu apego à estabilização funcional das relações humanas. Incapazes, também, de trazer uma visão realmente transformadora da realidade social, engessada pela ligação entre valores e normas que se encontra na raiz do programa institucional e pela abstenção em criticar a tomada e manutenção de poder por parte de uma elite dirigente. Recorrendo à Sociologia da Ação, defendo que a única forma de se pensar a modernidade em um sentido universalista é a partir do reconhecimento de direitos de todos os seres humanos vistos como seres livres e iguais. O que demanda que se repense o indivíduo enquanto sujeito, se postando em sua realidade como defensor de direitos fundamentais do ser humano ao longo de batalhas, vitórias e derrotas. Seja individualmente ou coletivamente através de movimentos sociais, entendidos como um tipo particular de ação coletiva: por meio do qual uma categoria social coloca em causa uma forma de dominação social, apelando para orientações gerais da sociedade que partilha com o seu adversário de modo a privá-lo de sua legitimidade.*

**Palavras-chave:** *Modernidade; Formas de modernização; Sujeito; Institucionalismo; Ensaio Teórico.*

**Área temática:** *GT-03 Análise Reflexiva da Prática nas Organizações: Contemplando Diferentes Áreas do Conhecimento*

*“Durante um período intermediário entre o mundo da tradição e o mundo da modernidade, os homens brincaram de criadores, ardil que lhes permitiu afirmar-se fora da influência de Deus e de imitá-lo utilizando sua razão, que eles continuavam a pensar ser um atributo de Deus que havia criado um mundo inteligível. O homem esteve tão ocupado tentando tornar-se um deus que acabou fascinado por seu próprio poder, identificando-se às suas obras, até que o heroísmo dos primeiros tempos deu lugar a uma demanda por consumo cuja aparente mediocridade era compensada pelo fato de ela pôr em movimento e enriquecer um número crescente de indivíduos e categorias sociais. É preciso, portanto, para não desaparecer nas areias movediças da sociedade de massa, que agora o homem moderno volte a si, inventor não apenas do movimento, mas da distância de si mesmo, não somente do progresso como também da liberdade”.*

Alain Touraine.

## **Introdução**

Vivemos em uma época dita moderna. Uma época na qual a velha crença no progresso não parece mais ter a mesma importância que tinha antes. Já não acreditamos mais que nossas sociedades estão a convergir irremediavelmente para um ponto futuro no qual alcançaremos o ápice de nosso processo evolutivo, rumo à perfeição. Basta um rápido olhar para o noticiário para desconfiarmos que estamos a seguir justamente o caminho oposto, a entrar em um momento no qual nos questionamos cada vez se será possível sustentar alguma forma de vida individual ou coletiva no futuro. Como bem lembra Touraine (1998), vivemos em um momento de crise, quando parece se criar uma dissociação cada vez maior dentro de nós e a nossa volta entre, por um lado, o universo das técnicas, dos mercados, dos signos nos quais nos encontramos imersos e, por outro, um universo interior, daquilo que nos acostumamos a chamar de identidade. Um cenário que parece demandar cada vez mais a ação de indivíduos questionadores e transformadores de sua realidade social, ao mesmo tempo produtores da história e responsáveis pelo próprio devir. Isto é, a ação de *sujeitos*.

Mas como pode ser possível a concretização da ideia de sujeito em uma realidade permeada por uma racionalidade crescente, tal como fora denunciado por Weber, e por um consumo de massas, estimulado pelo avanço tecnológico? Há muito tempo que as sociedades ocidentais têm se deparando com a ação de uma *forma de modernização racionalista*, clamando por uma vida ordeira e racional calcada nos princípios de uma “vontade geral”. Que viria a estimular a todo um processo de socialização, levado a cabo por diferentes programas institucionais, a inscrever uma ordem simbólica e uma cultura nas mentes e corações de indivíduos. Seja na convivência familiar, seja nos corredores das escolas e universidades, seja nas cerimônias religiosas quando vamos à igreja, lá estavam os princípios integradores da ordem e da razão.

Não faz muito tempo, entretanto, que tem sido descrito um processo de mudança sofrido dentro deste universo racional e ordeiro. Quando é revelada a ação de uma forma de modernização fragmentária, marcada pelo hedonismo narcisista, pela fluidez e pela sedução

de uma vida voltada para o consumo. Uma forma de modernização que Bauman (2001) chamaria de “líquida” e Lipovetsky (2004) de “hipermoderna”: substitui-se todo o esforço homogeneizante pelo oferecimento constante de uma pluralidade de opções, retira-se toda uma gama de mecanismos coercitivos para propagar um universo crente na livre escolha, remove-se a austeridade para dar um lugar especial para a satisfação dos desejos. Para Lipovetsky (2004) a modernidade de nossos dias marca a substituição de uma sociedade centrada no rigor e na disciplina para uma “sociedade-moda”, invadida por todos os lados por técnicas do efêmero, da renovação e da sedução permanentes. Uma sociedade que seria permeada por uma cultura hedonista e psicologista na qual a ação coletiva é substituída pelas felicidades privadas e a tradição pelo movimento. Uma cultura na qual as políticas do futuro radiante foram sucedidas pelo consumo como promessa de um futuro eufórico, onde a satisfação imediata das necessidades e a urgência dos prazeres assumem um ponto central, propagando eternamente a mesma mensagem: “consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada” (p.61).

De fato, a primeira impressão que parece emergir ao olharmos para as sociedades contemporâneas é a de que as antigas formas racionalizadoras vêm sendo destruídas e, gradualmente, substituídas pelas formas fluídas e dinâmicas. O que retoma um diagnóstico feito há algum tempo pelos teóricos da Sociologia da Ação. Em seu estudo a respeito das instituições Dubet (2006) denunciaria o declínio dos mecanismos institucionais de socialização ocorridos nas últimas décadas, quando muitos dos valores coletivamente sustentados passaram a ser questionados, quando a própria ideia de vocação começou a perder força diante da imagem de um mundo repleto de organizações instáveis e complexas, quando a eficácia passa a ser uma questão mais importante do que o respeito a um conjunto de normativas.

Touraine (2012) seria igualmente crítico quanto a coexistência destes dois mundos. Para ele os elementos de uma pós-modernidade estariam enfraquecendo a ideologia modernista pautada no poder da razão. Isto é, a forma fragmentária de modernização estaria a destruir pouco a pouco a forma racionalizadora. O que estaria aumentando o abismo entre os universos da objetividade e o da subjetividade e elevando o risco da emergência de opções extremas, seja de um individualismo hedonista absoluto, seja de um comunitarismo extremo. A primeira dessas linhas de extremismo nos colocaria diante de uma sociedade permeada por seres vazios, massificados pelas infinitas opções oferecidas pelo mercado, prontos para serem movidos para qualquer ponto aonde o seu desejo de ser seduzido levar. A outra nos conduziria para um caminho não menos perigoso, do fechamento absoluto em um grupo a tal ponto fascinado por seus próprios ideais que se convence que deve destruir a tudo aquilo que a eles se opõem. Algo que tão facilmente se converte em fascismos e terrorismos.

No presente ensaio afirmo que, de fato, há uma mudança no modo de modernização racionalizador, mas não necessariamente o seu enfraquecimento ou destruição: este sai de uma esfera tão ampla como uma nação para ser jogado em pequenas coletividades, onde se empenha em existir de modo similar, em "miniatura". Permanece o esforço de criação de pequenas ordens dedicadas a permear um *ethos* pautado na igualdade entre normas e valores. Pautado no estímulo a uma existência artificial dos indivíduos, que se mantém na postura mais submissa possível aos ditames estabelecidos coletivamente. Há, entretanto, esforço maior em coexistir com a dinâmica de nosso tempo, com os modos de modernização que

prezam pelo fluxo e que se voltam para o campo do prazer, do estímulo a um individualismo, para assim conseguir manter a exploração e o controle de poucos sobre muitos.

O que pode ser percebido ao olharmos para os esforços feitos pelos teóricos do funcional-estruturalismo em buscar mesclar elementos das formas de modernização racionalista e fragmentária em sua descrição da realidade: seja tentando unir a esfera objetiva com a esfera subjetiva através da criação de uma ligação aparente entre normas e valores, trazido na obra de Parsons e propagado por velhos e novos institucionalismos; seja reforçando caráter "dinâmico" e "fluído" da realidade, colocando em segundo plano os velhos mecanismos integradores existentes e buscando explorar a mudança pela via institucional, como fazem os reformadores da teoria institucional nas organizações ao olhar para a ação de empreendedores, para a contradição entre lógicas e para o trabalho institucional.

Dito isto, defendo que a questão do sujeito levantada pelos teóricos da Sociologia da Ação continua a ser central. Em um momento em que ambas as formas de modernização e seus mecanismos parecem fortalecer a pior face um do outro nos vemos diante de um contexto em parece ser reforçada a impossibilidade de unir subjetividade e objetividade. Uma realidade que demanda a busca por soluções que estão além da esfera institucional, que se encontram na ação de indivíduos como sujeitos em sua realidade social. Neste ponto emerge a questão central desta reflexão: *como é possível a emergência de sujeitos em uma realidade onde as formas racionalizadoras se modificam em face de formas fragmentárias de modernização?*

Logo de início tal questionamento conduz a necessidade de resolver dois problemas entrelaçados, sobre os quais buscarei discorrer. Em primeiro lugar o problema de entender o que está por trás destes modos de modernização, em especial o modo racionalizador tão presente nas teorias organizacionais; em segundo lugar o desafio de imaginar uma possibilidade para resistir as suas consequências negativas. Se o primeiro problema irá nos levar a olhar para a ideia de modernidade e dela retirar um projeto de modernidade; o segundo nos fará olhar para um conceito antigo, mas trazido aqui de uma forma nova, a ideia de sujeito e sua expressão por meio de movimentos sociais.

### **Sobre uma forma de modernização racionalizadora**

Poucas expressões se encontram tão presentes no vocabulário dos analistas da história como a ideia de modernidade. Em sua forma mais ambiciosa, ela representou a afirmação da autonomia do homem, da possibilidade de uma relação estreita entre a organização da sociedade regulada pela lei, a produção tornada mais eficaz pela ciência, pela tecnologia ou pela administração burocrática e a vida pessoal, movida tanto pelo interesse quanto pela vontade de se libertar de todas as opressões. Para tanto ela esteve no pensamento ocidental intimamente vinculada à ideia de racionalização: de modo a se proteger da arbitrariedade da moral religiosa deveria o homem apelar à razão voltando-se para o conhecimento das leis da natureza (Touraine, 1998, 2010, 2012).

Ao passar da ideia de um *comportamento pautado pela razão* para a de uma *sociedade racional*, onde a razão não apenas se vincula as atividades científicas, mas também a modos de governar indivíduos e administrar as coisas, ganha corpo uma forma de modernização em particular, racionalizadora, que se apoia sobre os fundamentos da ordem e da estabilidade

social. Tal forma de modernização <sup>[1]</sup>, que Touraine irá chamar de *ideologia modernista*, herdaria seus traços mais característicos da filosofia política dos séculos XVII e XVIII. Que, ao tentar encontrar um fundamento da ordem política que não recorresse a princípios religiosos, buscou na ideia de sociedade o seu principal juízo moral, de avaliação e explicação das condutas. A ordem social passava a depender somente da livre decisão humana, seja esta levada a cabo pelas mãos Leviatã, como expresso por Hobbes, ou surgida da vontade geral que se exprime no contrato social, como trazido por Rousseau.

A fé no poder absoluto da razão alimentaria o sonho de uma sociedade que, agindo de acordo a suas leis, deveria caminhar em direção à abundância, à liberdade e à felicidade. Que por si só sustentaria uma sociedade desenvolvida e democrática. O que aparentava ser verdadeiro quando em contraste com monarquias absolutistas calcadas no direito divino, apresentaria, entretanto também suas limitações. Como a história fez comprovar sucessivas vezes, os termos “desenvolvimento” e “democracia” não se encontram ligados somente pela força da razão, mas antes, pela luta comum de indivíduos contra a tradição e contra a arbitrariedade de governantes e, portanto, negativamente e não positivamente. Do mesmo modo que a libertação de formas de controle e autoridade tradicionais (baseadas, por exemplo, na revelação divina) não garante, necessariamente, a felicidade individual. Ela permite a alguns a felicidade ao mesmo tempo em que submete a muitos a uma organização centralizada da produção e do consumo (Touraine, 2012).

A manifestação desta ideologia modernista pode ser sentida ao olharmos para uma via de estudos focada no papel das instituições como formas mediadoras da ação coletiva. Mais especificamente, se voltarmos a nossa atenção para duas questões centrais associadas a essa linha teórica: a igualdade entre valores e normas e o estabelecimento de um programa institucional, ambos vinculados a noção geral de “instituição”. Começemos por esta última.

### **A instituição e o programa institucional**

Poucos autores oferecem uma definição tão clara do que podemos entender por “instituição” do que François Dubet, ainda que este autor esteja longe da linha de estudos que chamo de via institucional. Para ele o que melhor caracteriza a ideia de instituição é a sua *função de instituir e de socializar*, que se define “por sua capacidade de fazer acontecer uma ordem simbólica e de formar um tipo de sujeito ligado a esta ordem, de instituí-lo” (Dubet, 2007, p.40). Por intermédio da instituição busca-se a formação de um indivíduo socializado de acordo com o que é considerado como “legítimo” na sociedade em que está inserido. Este projeto é levado a cabo pelas mais variadas formas organizacionais. Como destaca Dubet:

Neste sentido, a Igreja, a Escola, a Família ou a Justiça são instituições porque inscrevem uma ordem simbólica e uma cultura na subjetividade dos indivíduos, porque “institucionalizam” valores, símbolos, porque “instituem” uma natureza social por sobre a natureza “natural” dos indivíduos. De acordo com este significado, a noção de

---

[1] É preciso fazer uma ressalta sobre esta expressão, tão usada em minha reflexão: se adoto aqui “forma de modernização” no lugar de “modernidade” é para expressar os mecanismos que buscaram criar uma ideia geral da modernidade a partir de determinadas premissas. Que assumiram a forma de um projeto, de uma referência a ser seguida, como a imagem do que deveria ser chamado de “moderno”.

instituição não designa somente um tipo de aparato ou de organização, mas também caracteriza um tipo específico de socialização e de *trabalho sobre o outro* (Dubet, 2007, p.40-41 – ênfase no original).

A este trabalho realizado sobre o outro Dubet (2006, 2007) dará o nome de *programa institucional*. Para ele a socialização não significa apenas inserir ou instituir uma cultura sobre o indivíduo, mas também *estabelecer uma maneira particular de levar a cabo esse trabalho de socialização sobre os outros*. O programa institucional surge, neste sentido, como um processo social que “transforma valores e princípios em ação e subjetividade pela orientação de um trabalho profissional específico e organizado” (Dubet, 2006, p.32). Retomando Durkheim, ele cita a escola como um dos locais onde a aplicação de um programa institucional foi por muitos anos visível, buscando não apenas adestrar os indivíduos para a execução de uma determinada prática, mas inserir nestes ideias e sentimentos que só se pode comunicar por intermédio da “voz da razão”. A escola assume a imagem não apenas um lugar de aprendizagem, mas, sobretudo, um *espaço de educação moral*, centrada no papel basilar da razão. O indivíduo deve se libertar da visão irracional imposta por suas paixões e religiosidade, e para tanto ter a sua educação fundada sobre princípios racionais: a escola deve ser para ele um mediador entre valores universais da verdade, do bem e do belo (Touraine, 2012).

Como destaca Dubet (2007) o programa institucional – operado por instituições como a escola, a igreja e os hospitais –, é calcado em uma ordem valorativa, intrincado na crença em uma *vocação*, fazendo *referência a valores e princípios mais ou menos universais*, possuindo, deste modo, uma legitimidade quase que sagrada. Enquanto a crença na virtude compartilhada entre indivíduos foi mais forte que a divisão do trabalho teria sido possível a manutenção de formas institucionais simples e abrangentes, nas quais os “atores semelhantes facilmente se punham de acordo uns com os outros” (Dubet, 2006, p.43).

Tomando como referência a obra de Norbert Elias <sup>[2]</sup>, Dubet irá reforçar o advento da era moderna como um processo de socialização crescente, na qual a acentuação das disciplinas de socialização recorrendo a normas universais oportunizaria, quase que naturalmente, o reconhecimento do indivíduo como um sujeito. Para Dubet (2006, p.48) a lógica da emersão de um sujeito em meio a um contexto integrado pela força da razão é a seguinte: “quanto mais me socializo, mais sou sujeito porque interiorizo a obrigação de ser livre”. Como todo o trabalho de socialização deve se orientar para um maior controle de si mesmo, maior deve ser a produção de uma consciência de si: “quanto mais forte é esta interiorização das regras percebidas como universais, mais se exige o domínio de si, mais se instala o tema da inibição de uma parte enterrada na natureza e no mundo infinito dos desejos” (Dubet, 2006, p.49) <sup>[3]</sup>.

---

<sup>[2]</sup> Em especial: *O processo civilizador* [*Über den Prozeß der Zivilisation*], publicado pela primeira vez em 1939; e *A sociedade dos indivíduos* [*Die Gesellschaft der Individuen*], publicado pela primeira vez em 1987.

<sup>[3]</sup> O sujeito descrito por Dubet é, entretanto, diferente do que proponho nesta reflexão. Ele acredita que o indivíduo socializado, mesmo quando interiorizando completamente a estrutura social, consegue ainda assim ser livre e agir autonomamente, levando uma vida centrada em torno de valores gerais. Eu defendo, por outro lado, uma ideia de sujeito mais próxima àquela trazida por Touraine em suas obras, do *indivíduo que se transforma em ator social*, por sua capacidade de se distanciar de papéis sociais, questionando e não aceitando completamente o que está instituído por uma vontade geral ao mesmo tempo em que mantém a alteridade.

Durante muitos anos foi possível então através do direito e da educação assegurar a correspondência entre indivíduo e sociedade (Touraine, 1998, p.39). Para tanto, seria essencial o estabelecimento de um programa institucional de modo a garantir a manutenção de uma ordem social, que seria suficiente para manter unidas subjetivação e objetivação e que possibilitaria formas de autonomia individual em meio a uma integração social (Dubet, 2006). Algo que já não se sustenta em nosso tempo.

De acordo com Dubet (2006) o programa institucional estaria sofrendo um declínio nos últimos trinta anos, quando os valores gerais começam a perder a sua unidade, quando a ideia de vocação passa a se chocar contra as restrições de organização mais instáveis e complexas, quando a crença na continuidade entre socialização e subjetivação deixa de ser evidente. Um ponto de vista que concorda com a ideia trazida por Touraine (1998) de uma decadência das instituições. De um processo de “desmodernização”, de enfraquecimento ou total desaparecimento dos processos de institucionalização e socialização característicos da modernidade em sua forma clássica, que aqui me refiro como caracterizada por um modo de modernização racionalizador.

Para Touraine, em nossas sociedades “pós-industriais” ou “programadas” as “normas se apagam, favorecendo a coexistência de vários tipos de organização social e de condutas culturais em cada domínio” (1998, p.59), há uma separação crescente entre individualismo moral e racionalização, que eram mantidas unidas (mesmo que sempre em tensão) por uma sociedade-estado de direito e crente na força das leis e, no caso específico, crente nos programas institucionais e em sua eficiência. Tema que tratarei mais adiante, mas primeiro será preciso olhar para um segundo elemento característico de uma forma de modernização racionalizadora que se espelha no modo como autores do que chamo de via institucional buscaram explicar a realidade.

### **A instituição e a igualdade entre normas e valores**

O funcionalismo sociológico, assim como a racionalização e o individualismo moral constituiu a base para um modelo clássico de modernidade (Touraine, 1998). Para permanecer saudável, dizem os funcionalistas, o corpo social deve manter o bom funcionamento de seus órgãos, pautado pela ordem e pela estabilidade. Para tanto, nada mais adequado que a criação e consolidação de princípios integradores, que ajudem a sustentar uma crença na correspondência entre as intenções individuais e o que está consolidado na estrutura social, que se supõe ser racional. Parte dessa crença está vinculada ao estabelecimento de uma ligação entre valores e normas.

O pensamento parsoniano constitui um bom exemplo desse esforço. Ao discorrer sobre o problema da ordem na estrutura dos sistemas sociais, Parsons (1991, p.23) viria a destacar o importante papel desempenhado por “padrões de orientação de valor” institucionalizados e internalizados nas expectativas dos indivíduos acerca de seu papel na sociedade. De acordo com ele os seres humanos buscariam nas regras e normas sociais a coerência necessária para orientar suas ações em sua convivência social. De modo que as interações sociais estariam marcadas pela “integração da motivação dos atores com padrões normativos culturais que integram o sistema de ação”.

O foco na estabilidade e na ordem de Parsons viria a ser herdado pelos teóricos da via institucional. Quando também apostariam na instituição como principal mecanismo de socialização, a garantir uma boa convivência social. Enquanto no velho institucionalismo esta estabilidade seria sustentada pelos esforços de um líder institucional na proteção dos valores da organização (*e.g.*, Selznick, 1984), no novo institucionalismo ela seria naturalizada no modo como as organizações se conformavam a práticas e regras institucionalizadas na busca por recursos e legitimidade (*e.g.*, Meyer & Rowan, 1977) ou na inevitável homogeneidade entre os atores em campos organizacionais maduros (*e.g.*, DiMaggio & Powell, 1983).

Associado a essa busca por uma estabilização das relações sociais entre indivíduos, vê-se dentro do institucionalismo também um esforço em ligar normas a valores. Não sendo de um todo incomum observar mesmo nas definições de um constructo tão central ao pensamento institucionalista, como é a noção de “instituição”, uma associação direta entre esses termos. No velho institucionalismo de Selznick (1984), vemos a instituição surgir de processos valorativos, quando o aparato técnico da organização formado por regras e objetivos passa a ser infundido por valores da comunidade local. Em outro momento, já em um institucionalismo renovado, vemos emergir discursos acerca de “valores e normas sociais tomados como certo” no entendimento da ideia de instituição (Greenwood, Oliver, Sahlin, & Suddaby, 2008, p.12),

Diz-se que a “instituição” representa as normas, os valores, as crenças e as regras de uma dada coletividade. Que representa o momento em que estas se cristalizaram, tornaram-se o que se pode entender de maneira geral como sendo a “instituição”, por serem aceitas como “legítimas”. Institucionalização e legitimidade que, aliás, se confundem dentro nos estudos de institucionalistas (*e.g.*, Meyer & Rowan, 1977; DiMaggio & Powell, 1983; Zucker, 1987), sendo representados quase como sinônimos. Como destaca Suchman (1995, p.576), nestes estudos “instituições externas constroem e interpenetram a organização em todos os aspectos [...] determinando como a organização é construída, como é executada e, simultaneamente, como é entendida e avaliada”.

A ligação entre uma face normativa da vida humana e outra valorativa permanece mesmo quando os institucionalistas tentam migrar para um viés mais “cognitivo”, realizando uma troca dos termos “valor” e “normas” por “scripts”, “classificações”, “regras”, “mitos” ou “modelos cognitivos”, tal como tentam fazer DiMaggio e Powell (1991) ao buscar distinguir em sua revisão teórica o novo do velho institucionalismo. Independente dos termos utilizados, permanece a suposição de uma correspondência natural entre a esfera individual e a coletiva, entre a subjetividade dos indivíduos que fazem parte de uma dada organização e objetividade de sua estrutura. Meyer e Rowan, por exemplo, falam da aderência das organizações aos “mitos” do seu ambiente, alterando sua estrutura formal de modo a “demonstrar que está agindo de acordo com os propósitos *coletivamente valorizados* de uma forma correta e adequada” (Meyer & Rowan, 1977, p.349 – ênfase adicionada). Aos indivíduos dentro destas organizações cabe o papel fundamental transmitir estes mitos dentro da organização por meio de um vocabulário que é tido como racional e legítimo.

Entretanto, ao igualar a esfera normativa com a valorativa algo se perde no meio do caminho. Esquece-se que existe um abismo enorme que separa cada um destes mundos, de relações de dominação e de lutas de resistência individual e coletiva. Valores e normas aparecem unidos em um mesmo discurso por trás do qual se encontra escondido o desejo de

*criar uma sobreposição de um projeto de vida sobre outros.* A própria definição popularizada de instituição como representando valores, regras e normas de uma dada coletividade reflete isso. Ela esconde uma defesa, ou melhor, uma abstenção: *a abstenção do pensador institucionalista de criticar a tomada de poder de um grupo ou elite dirigente.* Uma abstenção que acaba inevitavelmente por se converter em defesa de uma dominação – quer seu portavoza perceba ou não –, defesa de uma elite a qual interessa fazer acreditar que existem valores de toda uma coletividade sendo representados em um conjunto de normativas. Que representa da maneira mais justa a totalidade de atributos valorizados por todos os indivíduos.

Em especial, uma elite que estabelece uma estrutura de “verdades”, sanções e punições para aqueles que delas se distanciam. Comportamentos, gostos e posições sociais são então naturalizados, tomados como certos, considerados legítimos, enquanto as “disfunções” são duramente reprimidas e sua repressão, na maior parte das vezes, é ignorada, é esquecida, é jogada para de baixo do tapete. Pois toda institucionalização esconde o reforço de uma determinada “lógica” e, por tabela, o reforço dos vícios que esta carrega. O indivíduo orientado por um *ethos* pautado na estabilidade e pela crença em uma correspondência justa entre valores gerais e normas acaba inevitavelmente tendo que lidar uma maldição: acreditar que o caminho escolhido é o mais adequado, pois legítimo, e ao mesmo tempo ter de aceitar o sofrimento de outros quando este salta a sua vista. Ou o pior: aceitar o seu próprio sofrimento, pois se o seu comportamento é desviante ele só pode ser “disfuncional”.

Por isso faz necessário recorrer à Sociologia da Ação e diferenciar aqui a unidade de um sistema de ação histórica – constituído pelas orientações culturais dos indivíduos – dos discursos e instrumentos de legitimação da ordem estabelecida, expressos em normas e obrigações sociais. Como lembra Touraine (1987), a unidade de um sistema de ação histórica é o reflexo dos esforços da produção da sociedade por si mesma, das lutas e das batalhas travadas por sujeitos em face de desigualdades, de injustiças, de opressões e de exclusões. Ela é o reflexo da resistência dos sujeitos às desigualdades e privilégios reproduzidos pelos instrumentos ideológicos de estruturas institucionais que visam tão somente a ordem e a estabilização:

As orientações culturais são a aposta das relações de dominação; as normas sociais exteriorizam a apropriação por uma classe dirigente das orientações culturais e, portanto, são resistidas pelas classes populares, que justificam a sua luta ao referirem ela as orientações culturais de sua sociedade. Em consequência disso, a noção de valor tem como função encobrir o hiato entre as apostas culturais e os interesses sociais, mascarando o lugar dos conflitos de classe (Touraine, 1987, p.82).

A consideração de um pensamento orientado pelos princípios de ordem e estabilidade, muitas vezes amparados também pela crença em um modo de vida plenamente racional, nos levou a pensar até aqui em uma linha de estudos voltada para a estrutura institucional, o que trouxe à tona as questões de programa institucional e do par normas-valores. Acima de tudo, traz dois questionamentos, entrelaçados: é possível depositar na estrutura dos sistemas, ou mais particularmente, nas instituições a fé de uma sociedade mais justa? E, relacionado a este “problema institucional”: é possível reduzir a modernidade a um modo de modernização racionalizador?

Estas discussões abrem caminho para uma crítica que irá começar a apontar para importância do sujeito, que se tornará explícita no modo de modernização que ganhará força nas sociedades pós-industriais. Onde o indivíduo se depara não somente com os riscos de uma ordem racionalista, mas com o perigo de se fechar em um individualismo ou em um coletivismo.

### **Uma nova realidade e novos riscos**

Nenhuma imagem da modernidade se popularizou tanto na literatura quanto a da *jaula de ferro* weberiana. Ela foi retomada por muitos modernistas como a representação do inevitável destino da humanidade presa aos ditames da racionalidade instrumental, invadindo cada vez mais a todas as esferas de atividade humana. Tal pesadelo, de um mundo completamente tomado por estruturas burocráticas rígidas, de uma racionalização levada a extremos, assombrou a mente de muitos pensadores no século passado. Como não lembrar aqui a imagem do funcionário Winston Smith trazido por Orwell em sua famosa distopia *1984*? Desiludido com uma existência miserável em um mundo dominado pelo totalitarismo de um Estado absolutamente controlador, friamente estruturado para vigiar a tudo e a todos e espalhar pela sociedade suas mensagens de propaganda alienante, sempre escorado no poder garantido pelo progresso técnico, que lhe possibilitava impor não somente uma completa obediência à vontade do Estado como também uma uniformidade de opinião entre todos os cidadãos.

Entretanto, a reflexão feita por Weber tinha um caráter bem menos fatalista do que se costuma desenhar. Em seu estudo da sociedade moderna ocidental, Weber procurou alertar contra uma completa racionalização das sociedades mais do que defender a sua inevitabilidade. Ao refletir sobre os rumos que tomava o Estado alemão em sua época, ele lançará uma crítica contra a burocratização absoluta da vida humana. Uma crítica que emergia de sua análise acerca do modo como políticos da época insistiam em agir como funcionários burocratas que se submetiam às prescrições externas, *sine ira et studio* (ver Weber, 2012, p.539-540). O processo de modernização analisado por Weber buscou representar a emergência no mundo ocidental de mudanças importantes nos modelos de ação social. Mudanças que se refletiam em um afastamento gradual de crenças tradicionais fundadas na superstição, em um processo de desmistificação do mundo, de uma racionalização de diversas áreas da vida, desde a atividade econômica, passando pela política e pela religião.

Vemos na exposição weberiana os reflexos de uma *forma de modernização* correspondente ao capitalismo como forma econômica da ideologia ocidental da modernidade daquele momento. A forma de “uma concepção particular da modernidade que repousa sobre a ruptura entre a razão e a crença e todas as pertencas sociais e culturais” (Touraine, 2012, p.34). É central, neste sentido, o desenvolvimento de um *ethos* racional da conduta da vida. Como destacado por Weber (2004), a concatenação de circunstâncias que conduziu a forma específica de modernidade do ocidente, expressa tão vivamente na forma capitalista, se deve em muito a contribuição oferecida pelo desenvolvimento desse *ethos* a partir de uma ética religiosa. Em particular a ética da religião protestante.

O modo de modernização capitalista observado por Weber buscava superar o passado, as sombras da Idade Média, em seu apelo à libertação como rejeição das formas tradicionais

de organização social e crença cultural, depositando sua confiança na razão e na impessoalidade das leis, ressaltando a virtude do trabalho, a importância da organização da produção, bem como da liberdade de trocas. Muitas destas características acompanham as sociedades contemporâneas, ainda que em presença de outras forças, vinculadas a novas formas de modernização. Elas são trazidas repetidamente pelos autores pós-modernos: o enfraquecimento das instituições e seu poder regulador; a disseminação de uma lógica de consumo de bens materiais e simbólicos; a aceleração dos processos de mudança e de circulação (de pessoas, de bens, de capitais, de informação); o encurtamento das distâncias espaço-temporais; a fragmentação da vida individual em uma série de episódios de curto prazo. Para Bauman duas características são marcantes na forma de modernidade que presenciamos:

A primeira é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos [...] da ordem perfeita, em que tudo é colocado no lugar certo, nada que esteja deslocado persiste e nenhum lugar é posto em dúvida [...]. A segunda mudança é a desregulamentação e a privatização das tarefas e deveres modernizantes. O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energia individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. [...] Essa importante alteração se reflete na realocação do discurso ético/político do quadro da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado (Bauman, 2001, p.37-38).

Ainda que possamos concordar com a pertinente análise de Bauman (2001) desta forma fragmentária da modernidade, em especial quando destaca a diminuição do foco em estabelecer uma ordem ao nível nacional ou da emergência de uma forma de individualismo, é preciso ter cautela antes de estabelecer uma ligação direta entre este último e a defesa de direitos humanos. A luta pelo reconhecimento de direitos não implica necessariamente em uma busca egoísta pela satisfação de desejos ou mesmo o abandono de um pensamento racional.

Em sua análise da modernidade, Touraine (2012) vê essa “ideologia modernista” centrada no poder da razão a se enfraquecer ao se deparar com as forças de uma pós-modernidade. De tal modo que a forma fragmentária da modernidade estaria a destruir a forma racionalizadora. De modo diferente, afirmo aqui que o que ocorre é uma mudança neste modo de modernização racionalizador, quando já não é possível o sonho de uma sociedade unidade pela crença na força das leis, uma mudança nos modos como esta razão se manifesta, não buscando mais uma ordem absoluta, mas uma ordem que precisa se fazer fraca, com princípios de integração fracos. Mais maleáveis. Temos uma sociedade que não se livrou das formas de dominação tal como das tantas formas de racionalização.

Se nas sociedades de um modo de modernização racionalista a ação fora centrada no papel desempenhado pela razão, tornando-a explícita, num estímulo ao pensar racional em todas as esferas, colocando dentro deste pensamento a igual necessidade de seguir a uma ordem social, afastando-se de todo aquele pensamento tradicional religioso, nas sociedades atuais foi preciso, de alguma forma, "maquiar" uma parte desta razão, esconder ela de todos os indivíduos, relegando-a a um pequeno grupo. Pois a mesma razão que oprime é também a razão que liberta: o pensamento racional que pode ser usado para dar a poucos o poder sobre muitos – pautando-se em uma crença no caráter legítimo e absoluto das leis que estruturam a sociedade –, também sempre teve a possibilidade de ser usado para libertação e manifestação, para o autoquestionamento do indivíduo e para o questionamento do que ele encontra ao seu redor.

Mas Touraine não estava de um todo errado ao denunciar a corrosão de uma forma de vida racional. Ou pelo menos totalmente racional. Na nossa sociedade a razão parece estar sendo ocultada a todo o momento, sendo jogada de lado, com um pensar racional a se ausentar. Principalmente quando olhamos para o puro hedonismo propagado pela ideia de consumo desenfreado, para a ideia da ligação natural entre felicidade e prazer, que nada mais é que uma fuga. Dirá assim o cidadão moderno: “eu consumo para fugir das angústias deste mundo, para ignorar meus problemas, para me privar das decepções da vida”. Pois vivemos em um mundo onde parece muito mais fácil fugir do que encarar a realidade. E um mundo muito mais conveniente para aqueles que, agora, fazendo uso da razão em favor de seu interesse individual, exploram conduzindo os outros à fuga. Distraindo-os ao máximo dos possíveis usos que poderiam fazer de um pensar racional. Tal como se vê em nossos dias no fluxo de informação estimulado e na exploração comercial destes através de redes sociais. Empresas como Google e Facebook tornam-se gigantes apenas armazenando informações pessoais, estimulando a sua circulação e fomentando o seu consumo em um sistema que se retroalimenta, bancados por anunciantes ávidos por informações cada vez mais pessoais de seus consumidores. Aos quais eles precisam conhecer intimamente para melhor explorar.

Neste ponto, o pensar racional em nosso tempo transforma-se em um pensar instrumentalizado, como uma forma de manter indivíduos integrados a uma estrutura breve e que se alimenta de sua própria brevidade, da possibilidade de manter as coisas e as pessoas em movimento. De modo que não surpreende quando o próprio pensamento institucional reconhece a necessidade de se pensar também o “problema da mudança”. É quando busca introduzir a ideia de empreendedor institucional (*e.g.*, DiMaggio, 1988; Battilana, Leca, & Boxenbaum, 2009), de lógicas institucionais contraditórias (*e.g.*, Friedland & Alford, 1991; Thornton & Ocasio, 1999), e de um trabalho institucional por parte dos indivíduos buscando alterar, destruir ou reformar as instituições (*e.g.*, Lawrence, Suddaby, & Leca, 2009) em um esforço de conseguir explicar a dinâmica cada vez mais presente na realidade. São introduzidas formas de mudar o que está institucionalizado, ainda que não se mude um fato central: a sobreposição de um ou mais projetos de vida sobre os demais, sem de fato combater as desigualdades e injustiças existentes. O mundo permanece sendo uma selva, onde vale a lei do mais forte, e não há nada de errado nisso.

Um mundo onde permanece confinado a poucos empreendedores o pensar racional, já instrumentalizado, enquanto se mantém o restante dentro de um mar de consumismo e de fuga da realidade. Em suma, um mundo onde formas de modernização racionalizadoras e

fragmentárias se encontram, coexistem e muitas vezes se complementam. Tudo isso paradoxalmente acaba por contribuir para uma separação: por um lado o indivíduo se fechando em um individualismo-hedonista, seja usando a razão apenas em benefício próprio (como elite dominante) seja ignorando-a por meio da fuga proporcionada por uma vida para o consumo; por outro lado, um coletivismo, puxando o indivíduo para seitas dogmáticas que resgatam formas antigas de uso da razão ou de negação dela. Seja usando-a para organizar brevemente uma coletividade de modo a satisfazer os interesses de empreendedores, seja abandonando-a para se voltar para crenças extremistas fundadas na interpretação enviesada de princípios valorativos.

Desta imagem da sociedade surge, como lembra Touraine em suas obras, o risco de uma separação completa entre ator e sistema, do rompimento entre um mundo técnico ou econômico e um mundo da subjetividade. Emerge, acima de tudo, o risco da separação completa entre vida pública e privada, do “triunfo de poderes que só serão definidos em termos de gestão e de estratégia” e de uma “regressão às sociedades onde os poderosos e o povo viviam em universos separados, de um lado guerreiros conquistadores, de outro, pessoas comuns confinadas em uma sociedade local” (Touraine, 2012, p.13). Um risco talvez muito mais próximo de nossa época que uma forma de modernidade puramente racionalizadora da época de Weber.

É neste cenário que busco introduzir a figura do sujeito como uma tentativa de unir o que as formas de modernização parecem estar rompendo. Um constructo não-social situado entre o individualismo e o coletivismo, unindo subjetividade e objetividade, a defesa de direitos e o pensar racional. Mais do que uma possibilidade, o sujeito é uma realidade, que se manifesta sempre que indivíduos se convertem em atores em suas realidades, em portadores e defensores de direitos, combatendo as injustiças de seu contexto social. Estejam eles sozinhos ou inseridos em movimentos sociais. O que exige destes uma mudança de postura e de olhar, *para além da instituição*. Ponto que pretendo me deter a seguir.

### **O sujeito e sua manifestação através de movimentos sociais**

Por muito tempo o ideal de uma sociedade justa ocupou a mente dos cientistas sociais, que tiveram de confrontar a difícil tarefa de alcançar um equilíbrio entre a liberdade individual e a igualdade coletiva. Tão importante quanto o ideal de justiça e, quem sabe, até anterior a ele é a garantia de uma vida minimamente suportável para os indivíduos que compõem a sociedade. Pensando nessa questão Avishai Margalit nos convida a olharmos para a ideia de uma sociedade digna sob o prisma da humilhação: uma sociedade decente, ele dirá, é aquela em que as instituições não humilham as pessoas. Uma sociedade onde as pessoas não tenham razões para se sentir atingidos no seu respeito a si próprio (Margalit, 2006).

Ainda que a noção “instituição” seja empregada por Margalit em um sentido diferente do que eu utilizo aqui – estrando mais próxima da ideia de uma organização estatal e seu aparato normativo –, sua reflexão possui um ponto em comum com o que defendo: *a necessidade de constructos mediadores da ideia de instituição*. Ou mais especificamente, a insuficiência desta para, sozinha, garantir uma convivência social digna. Em Margalit a instituição e suas ações são mediadas pela noção de humilhação, aqui eu proponho *a necessidade de um operador para esta mediação*, recorrendo ao sujeito.

O sujeito, dirá Touraine (2012, p.220), “é a vontade de um indivíduo de agir e ser reconhecido como ator”. É a sua transformação do ser como unidade empírica em ator social, que busca alterar o contexto que está inserido através da luta pela afirmação de direitos individuais e coletivos. O que envolve, sobretudo, uma atitude de *resistência*, decorrente de sua capacidade de se distanciar da imagem de indivíduo criada pelos papéis em uma ordem social. Quando assume uma postura crítica diante de uma lógica que propaga uma igualdade entre valores e normas ao mesmo tempo em que submete os indivíduos a um programa institucional que se ocupa muito mais com a socialização do que com a subjetivação.

Como destacam Gadea e Scherer-Warren (2005), ser sujeito representa a vontade em atuar e alterar o meio social mais do que em ser determinado por ele. Uma liberdade que é constituída na alteridade e não na subjugação, na relação de reciprocidade do sujeito com o outro, em busca do reconhecimento de sua autenticidade e singularidade:

O sujeito procura o caminho que o reconduz a si mesmo; ele vê-se, toca-se, escuta-se a si mesmo antes de se lançar na sua grande aventura que é reconhecer um outro como sujeito e criar depois categorias que se definem pela sua luta contra os aparelhos e as conjunturas, até alcançar uma definição de si que se estende a todo o campo histórico (Touraine, 2010, p.147).

Por isso que sua representação se encontra vinculada à figura de um *dissidente*, pela necessidade que muitas vezes se impõe a ele de divergir do que está institucionalizado. Por ter de assumir em sua experiência de vida uma atitude duplamente questionadora: da integração instrumental de indivíduos e do desvio para o consumismo. Quando não mais vê a instituição como a expressão literal do “tido como certo” (ou *taken-for-granted*, retomando a célebre expressão propagada na via institucional que em sua própria construção linguística já carrega consigo o “gene” da conformidade homogeneizante), mas antes, como *o que pode e deve ser questionado, o que é questionável ou em vias de se questionar*. O questionamento de uma sociedade decente levantado por Margalit (1996) é um bom exemplo aqui. Os indivíduos assumem a postura de sujeitos ao questionarem, sob o prisma da humilhação, o contexto institucional que se encontra estabelecido.

Este ponto talvez seja um dos que mais distingue a figura do sujeito, como a entendo das interpretações do funcional-estruturalismo focadas na mudança do contexto social (*e.g.*, empreendedores, líderes institucionais, classes sociais): não tomar mitos instituídos como algo a ser absorvido, protegido e reforçado; mas como algo a ser constantemente questionado. Neste sentido, o sujeito toma as instituições como referência não pelo que nelas está dito, escrito, sancionado, mas pelo que nelas falta, por suas lacunas, pelas demandas que esquecem ou mesmo pelo que reprimem na sociedade. Transformando essas demandas nas categorias orientadoras de sua luta.

A figura do sujeito retoma uma reflexão mais geral acerca do caráter da modernidade. Que em alguns momentos se viu vinculada à eficácia da racionalidade instrumental, à ordem e à estabilidade; e que em outros se viu atrelada a um incontrolável processo de “destruição criativa”, ao movimento, à fragmentação, à defesa de um comportamento individualista e hedonista. Tais visões extremas se referem muito mais a modos de modernização do que a uma modernidade propriamente dita. Modos de modernização que se transformam em

instrumentos utilizados por aqueles se valem de uma ideia de modernidade apenas como um meio para manter o controle sobre os indivíduos. Como um meio de sobrepor o seu projeto de vida sobre os demais. Um ponto de vista que busquei reforçar repetidas vezes nesta reflexão.

Também se costuma associar a noção de modernidade a uma ideia geral de “desenvolvimento” os vinculando a um contexto ou cultura específica. É quando surge a ideia de que modernidade e desenvolvimento se equivalem, como se este último consistisse exclusivamente em ultrapassar certo patamar. É quando surge a ideia de haver nações “desenvolvidas”, que se confundem como o que é “moderno” e que, portanto, também deve haver nações “subdesenvolvidas” ou “em vias de se desenvolver”. Que só alcançarão o “desenvolvimento” ao se igualarem aos países ditos “desenvolvidos”, ao seguir a sua trilha em um caminho rumo ao progresso.

Como destaca Touraine (2010) a noção de modernidade pode ser mais bem vinculada com a uma ideia geral ou universal que permeie às distintas sociedades. O que equivale a afirmar que *o conceito de modernidade não possui donos* e só consegue conservar o seu caráter universal “se admitir que nenhum país, nenhuma personagem, nenhuma empresa ou região podem ser identificados com a modernidade, que é um princípio geral de avaliação” (Touraine, 2010, p.118). Neste sentido, se é possível traçar algum critério universalista que sirva tanto para o conhecimento da natureza quanto para a reflexão sobre as ações do ser humano em diferentes sociedades este deve envolver o *reconhecimento de direitos* de todos os seres humanos vistos como seres livres e iguais.

Tal imagem da modernidade demanda, mais uma vez, que se repense o indivíduo enquanto sujeito, se postando em sua realidade como defensor de direitos fundamentais do ser humano ao longo de batalhas, vitórias e derrotas. Seja individualmente ou coletivamente através de *movimentos sociais*, entendidos como um tipo particular de ação coletiva: por meio do qual uma categoria social coloca em causa uma forma de dominação social, apelando para orientações gerais da sociedade que partilha com o seu adversário de modo a privá-lo de sua legitimidade. O movimento social “defende um modo de utilização social de valores morais oposto ao que o seu adversário social defende e tenta impor” (Touraine, 1998, p.135).

A noção de modernidade aqui proposta traz, portanto, esta característica decisiva: ela rompe com as amarras, com as pertencas e com os deveres. Em particular quando é pensada por seu aspecto positivo: a busca pela *afirmação de direitos individuais e coletivos e sua orientação contra um poder estabelecido*. Que se expressa bem pelas ações do sujeito através de movimentos sociais, pondo em questão o modo de utilização social de recursos e modelos culturais, colocando em causa as orientações gerais de uma sociedade:

Esta afirmação dos direitos do homem, de cada homem ou de cada mulher, sempre se exerceu no âmbito das lutas coletivas contra o poder. O cidadão afirmou-se ao derrubar a monarquia absolutista; o trabalhador obteve pela ação coletiva o seu direito a um contrato de trabalho e à indenização dos riscos corridos; o colonizado a sua independência; as mulheres fizeram reconhecer os seus direitos, mesmo que não tenham obtido uma igualdade completa nem a cessação das violências que se exercem contra elas. Em todos os domínios, desenvolveu-se uma influência do poder sobre ele, influência essa que não é o efeito da razão, mas de instrumentos que controlam de

maneira cada vez mais estreita os indivíduos ao mesmo tempo que conseguem dar à sua dominação uma forma aparentemente menos brutal (Touraine, 2010, p.119).

É justamente das camadas excluídas e estigmatizadas que se observa melhor a presença do sujeito em nossas sociedades, tão marcadas pelas consequências da racionalização das mais variadas esferas da vida e pelo consumo de massas. Se os traços do sujeito se fazem mais visíveis quando olhamos para as categorias dominadas, é justamente porque nessas é que são encontrados direitos fundamentais sendo negados aos indivíduos. É nelas que se vê mais claramente a recusa de toda a subjetividade

É neste sentido que se torna possível identificar a presença do sujeito ao olharmos para um grupo que durante tanto tempo viu negada a possibilidade de expressar a sua autenticidade e de manifestar seus desejos e opiniões, como é o caso das mulheres. Observamos a presença do sujeito em sua luta por meio do movimento feminista para conquistar o direito sobre o que fazer com o seu próprio corpo sem ser subjugadas ou condenadas por isso. Um exemplo é o direito à contracepção e ao aborto. De decidir quando, como e com quem irão ter os seus filhos. De ter a sua voz ouvida. Seguindo neste exemplo como não lembrar a luta das mulheres contra todas as formas de violência, especialmente a sexual? Luta que resultou em muitas mortes, mas também na conquista de leis protegendo as mulheres contra a violência que muitas vezes era praticada por seus próprios maridos. A Lei Maria da Penha é um exemplo disso. Que possibilita hoje a muitas mulheres denunciar a violência a que são submetidas em sua vida pessoal.

A questão da sexualidade, justamente, inspira mais “exemplos práticos” da presença do sujeito em nosso tempo, buscando afirmar o seu direito a sentir, a desejar e a viver para além dos padrões determinados. O movimento *queer* é outro exemplo da luta para romper com concepções cristalizadas em nossa sociedade, tal como a dualidade homem-mulher que se encontra inculcada na convivência social e constantemente reforçada, seja através de argumentos biológicos ou por meio de dogmas religiosos. O movimento LGBT busca quebrar com muitas dessas concepções que estabelecem uma equivalência indiscutível entre gênero e identidade de gênero, e que não aceitam qualquer orientação sexual diferente do par homem-mulher. É um movimento que busca cada vez mais em nossos dias o reconhecimento do direito a uma multiplicidade de formas de sexualidade, saindo em defesa de gays e transgêneros, que foram e continuam a ser tratados com desprezo e brutalidade na maioria dos países.

Estes são apenas alguns dos tantos movimentos que nascem das injustiças fomentadas por modos de modernização que só fazem ampliar a distância entre subjetividade e objetividade. Não é preciso ir muito longe para observar em nossa realidade o crescimento de um fluxo que conduz os indivíduos ou para um individualismo-hedonista ou para um comunitarismo dogmático, presentes em um consumismo desenfreado ou em manifestações de discriminação – ou em casos extremos de terrorismo mesmo – agarrados a velhos argumentos defendidos religiosamente. E quanto mais estes se multiplicam, mais o sujeito se torna presente, cansado de fugir, cansado de ser excluído e estigmatizado.

Neste sentido é preciso romper com a falsa crença que por muito tempo se propagou de confundir a ideia geral de uma “modernidade” com mecanismos de modernização, que prenda seu significado a um racionalismo puro ou a um puro hedonismo. Como já afirmava Touraine

(2010), só é possível falar de modernidade se considerarmos antes uma constante defesa de direitos universais dos indivíduos, defesa essa que não se faz sem também recorrer à razão. Não é o direito universal de uma minoria sobre uma maioria excluída, mas os direitos de cada um contra todos os modos de integração social.

## Referências

- Battilana, J., Leca, B., & Boxenbaum, E. (2009). How actors change institutions: towards a theory of institutional entrepreneurship. *The Academy of Management Annals*, 3(1), 65-107.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DiMaggio, P. (1988). Interest and agency in institutional theory. In L. Zucker (Ed.), *Research on Institutional Patterns and Organizations: Culture and Environment* (pp. 3-22). Cambridge: Ballinger.
- DiMaggio, P., & Powell, W. (1983). The iron cage revisited: institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields. *American Sociological Review*, 48(2), 147-160.
- DiMaggio, P., & Powell, W. (1991). Introduction. In W. Powell, & P. DiMaggio (Eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp.1-38). Chicago: The University of Chicago Press.
- Dubet, F. (2006). *El declive de la Institución: Profesiones, sujetos e individuos ante la reforma del Estado*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Dubet, F. (2007). El declive y las mutaciones de la institución. *Revista de Antropología Social*, 16, 39-66. Recuperado de: <<http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0707110039A/9122>>.
- Friedland, R., & Alford, R. (1991). Bringing society back in: symbols, practices, and institutional contradictions. In W. Powell, & P. DiMaggio (Eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp. 232-263). Chicago: The University of Chicago Press.
- Gadea, C., & Scherer-Warren, I. (2005). A contribuição de Alain Touraine para o debate sobre sujeito e democracia latino-americanos. *Revista de Sociologia e Política*, 25, 9-45.
- Greenwood, R., Oliver, C., Sahlin, K., & Suddaby, R. (2008). Introduction. In R. Greenwood, C. Oliver, K. Sahlin, & R. Suddaby (Eds.), *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism* (pp.1-46). London: Sage Publications.
- Lawrence, T., Suddaby, R., & Leca, B. (2009). *Institutional Work: Actors and Agency in Institutional Studies of Organizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla.
- Margalit, A. (1996). *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Meyer, J., & Rowan, B. (1977). Institutionalized organizations: formal structure as myths and ceremony. *American Journal of Sociology*, 83(2), 340-363.
- Parsons, T. (1991). *The Social System*. London: Routledge, 1991.
- Selznick, P. (1984). *Leadership in Administration: A Sociological Interpretation*. Berkeley: University of California Press.

- Suchman, M. (1995). Managing legitimacy: strategic and institutional approaches. *The Academy of Management Review*, 20(3), 571-610.
- Thornton, P., & Ocasio, W. (1999). Institutional logics and the historical contingency of power in organizations: executive succession in the higher education publishing industry, 1958-1990. *American Journal of Sociology*, 105(3), 801-843.
- Touraine, A. (1987). *El Regreso del Actor*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Touraine, A. (1998). *Iguais e Diferentes: Poderemos Viver Juntos?* Lisboa: Instituto Piaget.
- Touraine, A. (2010). *Pensar de Outro Modo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Touraine, A. (2012). *Crítica da Modernidade* (10ª ed.). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Weber, M. (2004). *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Weber, M. (2012). *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva* (Vol. 2, 4ª ed.). Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Zucker, L. (1987). Institutional theories of organizations. *Annual Review of Sociology*, 13, 443-644.