

FILOSOFIAS DA VOZ^{1, 2, 3}

Nick Couldry*

Voltando ao Capítulo 14, eu estabeleço os aspectos da voz como um processo de muito valor e de atenção. O que menos importa é o aspecto sonoro da voz – a linguagem das pessoas surdas é tanto uma voz, nesse sentido, como a língua falada (SACKS, 2000); Mais importante é o papel da voz como meio pelo qual as pessoas relatam como agem no

¹ Tradução do capítulo 5, “Philosophies of Voice”, do livro *Why Voice Matters: Culture and Politics after Neoliberalism* (London: Sage, 2010, p. 91-112.) [N.T.].

² Tradutores: Marcus Antonio Assis Lima e Caleb Pereira Lima.

³ Direitos de *Copyright*: Todos os materiais incluídos nesta amostra PDF são de propriedade exclusiva da *Sage Publications* ou de seus licenciadores e estão protegidos por direitos autorais e outras leis de propriedade intelectual. O download do arquivo se destina a uso pessoal e não comercial do usuário. Qualquer outro uso derivado da transferência do trabalho é estritamente proibido. O usuário não pode modificar, publicar, transmitir, participar na transferência ou venda de, reproduzir, criar trabalhos derivados (incluindo pacotes de cursos), distribuir, executar, exibir ou de qualquer forma explorar qualquer parte do conteúdo do arquivo no todo ou em parte. A autorização para uso adicional pode ser solicitada à *Sage Publications Ltd., Rights & Permissions Department*, 1 Oliver’s Yard, 55, City Road, London EC1Y 1SP, UK. Fax: +44 (020) 7324 8600. Ao baixar o arquivo, o usuário reconhece e concorda com esses termos.

* Professor de Mídia, Comunicação e Teoria Social no Departamento de Mídia e Comunicação da *London School of Economics*, Universidade de Londres. Como sociólogo da mídia e da cultura, se aproxima de mídia e das comunicações a partir da perspectiva do poder simbólico que tem sido historicamente concentrado em instituições de mídia. Está interessado em como a mídia e as instituições de comunicação e infraestrutura contribuem para vários tipos de ordem (social, política, cultural, econômica, ética). Com uma perspectiva multidisciplinar, seu trabalho tem contribuições da sociologia, da teoria democrática e cultural, da antropologia, da ética e dos estudos da mídia e da comunicação. Sua análise dos meios de comunicação como “prática” tem sido amplamente influente na academia. É autor ou organizador de onze livros e de vários artigos de periódicos e capítulos de livros.

⁴ O autor faz referência ao capítulo “Voice as Value” (COULDRY, 2010, p.1-20) [N.T.].

mundo. Como tal, a voz é socialmente fundamentada, realizada através de uma troca reflexiva, personificada e dependente de uma forma material.

Eu discutirei, em seguida, a noção desta voz com base nos fundamentos filosóficos e na valorização do papel da narrativa na experiência humana. Em capítulos posteriores, discutirei a noção de voz em outras abordagens filosóficas e demonstrarei, em primeiro lugar, a organização econômica (teoria de Amartya Sen de liberdade e desenvolvimento) e, em segundo, a organização política e social (teoria do reconhecimento de Axel Honneth). Nessa etapa eu não trago detalhadas as ligações entre vozes e suas tentativas separadas de repensar as extremidades da economia e da política democrática, mas agora essas conexões precisam ser feitas.

Leitores menos interessados no contexto filosófico podem saltar tranquilamente grande parte deste capítulo, mas é importante ressaltar que a seção sobre “fundamentos filosóficos da voz” acrescenta detalhe importante para a descrição da voz dada no primeiro capítulo.

Preliminares

Um ponto de partida para esclarecermos filosoficamente sobre o que é “voz” vem da reflexão sobre a ligação regular da voz com o som. Como fenomenalmente Don Ihde argumentou, em seu pioneiro livro de 1970, *Listening to Voice* (recentemente republicado), “a voz é, para nós, seres humanos, um fenômeno muito central. Ela tem a nossa língua, sem que nós percebamos de forma diferente” (IDHE, 2007, p. 189).

Voz e som

A possibilidade, geralmente, de que a voz (embora não necessariamente) seja som, abre na filosofia implicações do trabalho distintivo do som em nossas vidas. Primeiro, reconhecendo a importância do desafio do som no domínio das metáforas visuais do conhecimento (IDHE, 2007, p. 7-15). Segundo, porque o “som permeia e penetra na pessoa que está escutando tudo, não faz nenhum sentido ao ato de ouvir, exceto como

experiência do próprio corpo estendido no espaço (IDHE, 2007, p. 44-45). Terceiro, o som estende-se tanto no tempo como no espaço; “No caso do campo auditivo, [o] horizonte [da percepção] como temporal [não espacial] aparece mais notável. O som revela tempo” (IDHE, 2007, p. 102)⁵. A voz deve, portanto, ser entendida a partir do início como um processo prolongado no tempo. Quarto, a experiência do som como linguagem é inseparável de um processo de troca entre si e com os outros:

As vozes que eu ouço dos outros me mergulham em uma linguagem que já penetrou no meu ser mais íntimo de modo eu ouço em que eu ouvir o discurso do qual faço parte. O outro e eu-mesmo estamos implicados na presença de uma palavra sonora (...) [minha] experiência é sempre ‘intersubjetiva’ (IDHE, 2007, p. 118).

Portanto, há muitas razões pelas quais (mesmo a frase “mais íntima podendo ser” contestada: veja abaixo) um quadro filosófico que dá peso a função do som na vida humana rejeite desde o princípio, a tradição cartesiana derivada do filósofo do século XVII René Descartes – que assume o pensamento desencarnado (IDHE, 2007, p. 134). Descartes escreveu: “Eu sou uma substância cuja toda essência ou natureza é só de pensar, e que, para existir, não tem necessidade de qualquer lugar, nem depende de qualquer coisa material” (WILLIAMS, 2005, p. 94), mas também acreditava que havia uma “união substancial “entre a alma e o corpo; ele tinha grande dificuldade em conciliar estas duas posições (WILLIAMS, 2005)!

Este ponto de partida anti-cartesiano é compartilhado com uma grande dose de filosofia contemporânea, seja nas tradições continentais ou anglo-americanas. Como formulado por Ihde, no entanto, envolve dois recursos relacionados ao sujeito individual e a intersubjetividade que são potencialmente mais controversos. A defesa, de fato necessita de um contexto de voz, onde cada uma destas reivindicações surgirá mais tarde no capítulo, mas primeiro é importante enfatizar que nenhuma suposição é feita aqui

⁵Cf. LEVIN(1989).

“autêntica”, de si mesmo, sem contradições. Na verdade Ihde (na primeira edição do livro em 1976, antes da enorme influência do ataque de Jacques Derrida sobre a “metafísica da presença” dentro do mundo da língua inglesa) comenta criticamente que:

A filosofia tem muitas vezes resistido reconhecer a polifonia como primária. O desejo e o objetivo da Filosofia tem sido uma **voz singular**, idêntica “dentro” e “fora”, que abriga nenhum lado oculto do desdizer ou do contradizer(...) mas a única voz “autêntica” ocorre apenas em certos momentos privilegiados(...) onde cada “expressão” também esconde algo que permanece oculto e, portanto, não pode ser feita “puramente” (IDHE, 2007, p. 178-179, **negritos no original**).

Na verdade, isso é o que a rejeição da noção cartesiana do pensamento desencarnado implica: não há nenhuma maneira coerente de entendimento do pensamento envolvendo outra coisa senão o intercâmbio entre os sujeitos, o que Ihde musicalmente chama de “polifonia”. Por isso, é importante perceber que esse entendimento já está construído em uma descrição de voz; entende-se que o pós-estruturalismo ataca contra a própria noção de um “eu autêntico” (mais particularmente na desconstrução de Jacques Derrida na “metafísica da presença” formulada em sua oposição entre “voz e escrita”) ⁶ não pondo em causa o valor da voz desde o início. Todavia, há questões em relação à filosofia pós-estruturalista que valem a pena discutir aqui.

Além do “problema da experiência”

Nos anos 1980 e 1990 qualquer relato de algo como “voz” teria que começar com uma parte sobre o “problema da experiência”: o problema de ir confiando na coerência, autenticidade e “experiência” como fundamento para qualquer posição normativa, política, verdade filosófica. Mas faz sentido agora em primeiro plano uma problemática

⁶Para a importância desses termos, veja nossos comentários sobre Taylor e Locke mais a frente.

num momento em que a seguinte declaração parecia representar um avanço analítico e político:

Todos os efeitos da interioridade psicológica, juntamente com toda uma gama de outras capacidades e relações, são constituídos através da ligação de seres humanos com outros objetos e práticas, multiplicidades e forças. São essas várias relações e ligações que montam os sujeitos; eles mesmos dão origem a **todos os fenômenos** através do qual, em nossos tempos, os seres humanos se relacionam consigo mesmos em termos de um interior psicológico: como seres desejantes, auto sexualizados, auto trabalhados, auto pensantes, pretendendo ser capazes de agir como sujeitos (ROSE, 1996a, p. 172, **negritos nossos**).

Nikolas Rose aqui não só abandona a noção de interioridade, mas também a de um sujeito individual: “a própria ideia (...) **do** assunto, **da** alma, **do** indivíduo, **da** pessoa é parte do que está a ser explicado, o próprio horizonte de pensamento que se pode esperar para ver além” (ROSE, 1996b, p. 171-172, **negritos no original**). Se tais alegações são levadas a sério, então o processo contínuo incorporado de dar um relato do mundo que nós imaginávamos ser o valor da “voz”, evapora. A voz, na melhor das hipóteses, estaria “distribuída” (uma possibilidade discutida mais tarde) enquanto despreocupação do neoliberalismo na direção da voz individual ou coletiva que seria inofensiva, mesmo perspicaz, sobre este ponto de vista. A afinidade involuntária de tais pontos de vista com o liberalismo de mercado radical é, como Boltanski e Chiapello nota, perturbadora: “se não houver mais aceitação a acreditar na possibilidade de uma forma mais autêntica na vida a uma distância do capitalismo... então o que há de parar o processo de mercantilização?” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2005, p. 455, 466).

Ainda não precisamos ir muito longe para encontrar escritores, influenciados em graus variados do pós-estruturalismo, que dão um peso muito diferente das perspectivas individuais sobre o mundo: Angela McRobbie (1997), Elspeth Probyn (1993), Valerie Walkerdine (1997), Carolyn Steedman (1986), Cornel West (1992). Uma escaramuça sobre o termo “experiência” – entre Raymond Williams e três interlocutores do jornal *New Left Review* (Perry Anderson, Anthony Barnett, Tom Nairn) – é também reveladora.

Williams foi desafiado sobre o conceito de “experiência vivida” que seus interlocutores espreitaram por trás de sua antiga noção de “estruturas de sentimento”⁷. A defesa de Williams de como a articulação e o silêncio trabalham juntos na vida das pessoas é eloquente e quase simplória:

A localização peculiar de uma estrutura de sentimento é a comparação interminável que deve ocorrer no processo de consciência entre o articulado e o vivido. A duração é de apenas uma palavra (...) experiência; **mas nós temos que encontrar uma palavra para esse plano**.(...)grande sucesso de público, palavras como ‘experiência’(...)podem ter efeitos muito infelizes sobre o resto do argumento. Mas desde que eu acredito que o processo de comparação ocorre muitas vezes de uma forma particularmente não articulada, ainda é uma fonte de grande parte da mudança, eventualmente evidente em nossa articulação, ter que procurar um termo para aquilo que não é totalmente articulado ou não totalmente confortável em vários silêncios /.../. Eu só não sei o que esse termo deve ser (WILLIAMS, 1979, p. 168, negritos nossos)⁸.

Então Williams obriga-nos a não parar de ouvir alguns pontos de nível do termo “experiência”, contudo alguns usos do termo podem ser problemáticos. O “problema da experiência” foi também intensamente debatido em 1980 o trabalho feminista em que a produtividade inicial de recorrer à experiência das mulheres nas narrativas desafiadoras convencionais da sociologia e da ciência foi mais tarde contestada⁹. A insistência de “Williams” em nomear a “experiência” continua crucial, especialmente tendo em conta a recente proeminência de um discurso neoliberalista que dispensa livremente o nível de “experiência” para fins mais radicais.

Como poderemos explicar o curto-circuito filosófico de Rose? Uma das razões para o seu declínio está ao discutir consigo mesmo, determinar plenamente as condições

⁷Veja também a crítica a Williams em HALL (1990).

⁸Seigworth (2008) também discute essa passagem.

⁹Contraste Smith (1987) com Scott (1992).

e as condições restritivas (COULDRY, 2000, p. 50-51, 118-119). “Linguagens e normas” são tratadas por Rose em um contexto inteiramente determinante dos processos que se identificam com o *self* (ROSE, 1996b, p. 96), e inteiramente exterior ao espaço que rotulamos como “Eu”: “todos os **efeitos** da interioridade psicológica (...) são constituídos através da ligação dos seres humanos com outros objetos e práticas, multiplicidades e forças” (ROSE, 1996b, p. 172, **negritos nossos**). Contudo, o lugar é feito para a própria crítica de Rose, permitindo que “os vocabulários que nós utilizamos para pensar surjam de nossa história, mas nem sempre recai sobre ela as marcas de seu nascimento (ROSE, 1996b, p. 39): aqui as forças externas de repente se tornam meramente restritivas. Esta concessão rompe com as reivindicações mais amplas de Rose, ainda que as contradições não sejam reconhecidas.

A descrição redutora de Rose da experiência é incapacitante para a reflexão pessoal, “deixando o assunto meramente descentrado e disperso” (BENJAMIN, 1998) e incapacitante para qualquer política transformadora, assinala Achille Mbembe em sua análise da colônia pós-africana, na qual ele que rejeita a descrição da ‘morte do sujeito’(...) [que] reduz os indivíduos a meros fluxos de condução a redes de ‘desejos’“(MBEMBE, 2001, p. 14). Traços da mesma redução e contradições semelhantes emergem em escritores cujo objetivo será apontar os espaços de agência. Assim, em um ensaio bem conhecido de “experiência”, Joan Scott defendeu a importância da organização, insistindo que examinar “os processos históricos, por meio do discurso da posição dos indivíduos que produzem as suas experiências” e da mudança de pensamento sobre os “indivíduos” que são “constituídos através da experiência” (SCOTT, 1992, p. 34, 25, 26). A própria linguagem das “posições do sujeito”, que se tornou moda na década de 1990, também é problemática porque não leva em conta o fluxo e o processo da experiência (COULDRY, 1996, p. 327; MASSUMI, 2002, p. 7-8).

Contudo, a questão é mais profunda que a descrição. Por trás dessa abordagem redutora e mentirosa das prioridades filosóficas, foram formadas como respostas para o que Gregory Seigworth chama de “falso problema [filosófico] de uma subjetividade

interiorizada [contra] o mundo exterior (SEIGWORTH, 2008, p. 113, adições nossas). Esse problema deriva a partir do relato redutor da experiência que começou com Descartes e bloqueou todo o pensamento eficaz sobre como se inter-relacionam o particular e o social. São necessárias outras abordagens para a experiência, e, felizmente, a História da Filosofia no século XX¹⁰ fornece muitas dessas abordagens, incluindo o relato de George Herbert Mead (1967) da auto orientação social e o “argumento da linguagem privada” de Ludwig Wittgenstein (1958), que mostrou a *incoerência* de qualquer noção de linguagem como uma conquista individual, e não social. Outro ponto de referência importante é a crítica feroz de Charles Taylor (1989) à noção de Locke de um “Eu pontual” ou de um “Eu neutro”, definidos de maneira abstrata a partir de preocupações constitutivas do mundo material, uma noção que Rose descreve como meros “fenômenos” da experiência recordados involuntariamente (ROSE, 1996b, p. 172).

Outra abordagem útil é a insistência de Gilles Deleuze sobre os processos de subjetivação inspirados, por sua vez, no filósofo do início do século XX, Henri Bergson (DELEUZE e GUATTARI, 1988)¹¹. Bergson ofereceu uma reconsideração fundamental da percepção e consciência. Consciência, para Bergson (tanto quanto para Mead e Wittgenstein), é fundamentalmente personificada e inseparável, tanto a partir de imagens “internas” de ação/percepção como de orientação a um mundo “externo”, a um lugar para se tomar medidas. Bergson, portanto, rejeita a noção cartesiana de consciência “interior”, percebendo o mundo em completo distanciamento a partir do envolvimento corporal com o mundo “exterior”: “a percepção é (...) totalmente voltada para a ação, e não a um puro conhecimento” (BERGSON, 1991, p. 28). O problema do solipsismo – como se pode isolar a consciência “interior” sem ter a certeza de que um mundo “externo” existe? – é revelado como um não-problema. A consequência é que **não** há como negar que o fluxo a que nos referimos como “interior” existe, mas insistir na

¹⁰Charles Taylor (1989, p.525, nota 12) remete ao filósofo do início do século XIX, von Humboldt.

¹¹Veja, ainda, MASSUMI (2002) e BERGSON(1991).

descrição em termos não da forma enganosa de uma oposição entre “interior” e “exterior”. Bergson **afirma** que o corpo é um lugar de significados e experiências materiais:

Quanto à sensação afetiva, ela não brota espontaneamente a partir da extensão das profundezas da consciência de si mesmo, à medida que cresce mais fraca no espaço; é com as modificações necessárias para que no meio das imagens que a influência cerca, cada sujeito tenha uma imagem particular do seu corpo (BERGSON, 1991, p. 64-65).

O que se entende a partir disto? Primeiro, o “plano” (termo emprestado de Raymond Williams) de experiência corporal é inseparável de outros processos personificados e acumulados do próprio eu, tal como a memória. Segundo, uma vez abandonada a linguagem do “interior” e “exterior”, torna-se inútil falar de “corpos” como se de algum modo faltasse as propriedades que tínhamos anteriormente associadas com os pensamentos (reflexão, memória, sentimentos). Terceiro, como argumenta Brian Massumi, a própria noção de experiência corporal “determinada” ou “construída” pelos discursos externos erram no que realmente importa: “a natureza do processo [de construção]” na prática diária (MASSUMI, 2002, p. 12). Talvez devêssemos também questionar as conversas das “superfícies” corporais, um termo que, na adaptação de Bergson por Deleuze, tornou-se moda, mas que ainda carrega uma carga metafórica de interior/exterior (GORSZ, 1994): tanto no interior (não por muito tempo estritamente “interior”) do processo de consciência “pessoal” permanece o eu, indisponível para consulta por outros “corpos” (assuntos), assim o termo “superfície” (que parece projetado para sugerir acessibilidade ilimitada) induz ao erro.

Quarto, e importante, a reorientação de Bergson da filosofia da consciência para a experiência personificada do indivíduo agente – a pessoa consciente para **atuar no mundo** – torna irrelevante uma recente vertente cética do pós-estruturalismo, que rejeita como ponto de partida, tanto a **individualidade** de consciência quanto o processo

intersubjetivo pela qual a consciência individual é mediada (DEWS, 1987, p. 240, para uma crítica disso). Esse ceticismo pode ser neutralizado também de outras maneiras: por exemplo, através do relato de como usamos a linguagem chamada por Habermas de “a paradoxal realização de intersubjetividade”, que é baseada no reconhecimento mútuo de temas uns para com os outros como também de indivíduos diferentes (DEWS, 1987, p. 240, citando Habermas)¹². Ele pode ser neutralizado também por conta da dimensão narrativa do eu que, como observamos no capítulo um, é sempre intersubjetivamente fundamentado e ainda experimentado individualmente, o que Adriana Cavarero chama de “o sentido familiar de si mesmo na extensão temporal de uma história de vida que é essa e não outra” (CAVARERO, 2000, p. 34).

Todos estes argumentos deslocam o ponto de partida a partir do qual são discutidas as experiências. Se virmos os “problemas” de interior/exterior, mente corpo e indivíduo/social- que gerou tanto ceticismo iluminista (Hume) e a tentativa de Kant de retificar formas de conhecimento transcendentais— como falsos problemas, então não precisamos começar a partir desses problemas. Assim, não há necessidade de negar o espaço do “sujeito” (erroneamente concebido como interior) ou argumentar que é totalmente ocupado por forças concebidas exteriormente: isso é simplesmente inversão de termos de um debate redundante! A posição de Rose pode agora ser vista como um transcendentalismo invertido que transformou a força dos argumentos transcendentais de volta ao espaço do indivíduo apagado arbitrariamente.

Evitando o que Cavarero (2000, p. 89) chama de problema “supérfluo” da “capacidade de retratar o indivíduo”, nossa descrição da voz, ao contrário, inicia-se a partir de uma noção encarnada de experiência que emerge através de um processo intersubjetivo de percepção e ação, discurso e reflexão (o que Wittgenstein chamou de “forma de vida”), não menos real, substancial e importante por isso. Esta é a base

¹²Sobre intersubjetividade na ética, veja Ricouer (1992, p. 193-194).

filosófica sobre a qual dissemos, no Capítulo 1, que a voz é um processo para descrever as nossas ações no mundo.

Os fundamentos filosóficos da voz

Três questões importantes permanecem ainda sem resposta: primeiro, por qual motivo exatamente criar relatos de si e do mundo é importante para nós como seres humanos? Segundo, como podemos começar a relatar esse valor humano básico – se isso é o que dissemos que é – em estruturas normativas mais elaboradas através das quais avaliamos as sociedades complexas? E em terceiro, como pode o valor da voz estar ligado e ser colocado dentro de um trabalho interpretativo das estruturas existentes das extremidades econômicas (relato de Sen sobre liberdade) e políticas (descrição de Honneth sobre política)? Eu lidarei com cada uma dessas questões de cada vez.

Narrativa e auto-interpretação

“Eu sou eu mesmo”, Charles Taylor escreveu, “apenas em relação a determinados interlocutores (...) a natureza da nossa língua e a dependência do pensamento sobre a linguagem torna essa interlocução (...) incontornável para nós” (TAYLOR, 1989, p. 36, 38). Mas o que decorre a partir desta imersão no domínio intersubjetivo da linguagem? Taylor argumenta que os seres humanos não apenas sentem dor ou sensações, mas possuem uma classe especial de sentimentos que se “referem aos sujeitos” (por exemplo, um sentimento de vergonha) “incorporando uma noção humana (...) do que é importante para nós, como seres humanos” (TAYLOR, 1986, p. 60). Este é o ponto de partida de Taylor para argumentar que “o homem é um animal auto interpretativo” (TAYLOR, 1986, p. 63), porque as “articulações” que fazemos entre a nossa própria vida e uma moral maior são necessariamente interpretações.

Anotamos, no Capítulo 1, as consequências de negar às pessoas a possibilidade da auto interpretação: recordemos a reflexão eloquente de Primo Levi sobre Auschwitz de que “nada nos pertence mais (...) se falarmos, eles não nos ouvirão e se ouvirem, não

entenderão”. Contudo, discordamos sobre a estrutura normativa em que detalhamos o sentido da auto compreensão, a ideia de que o estado de vida – como algo a ser interpretado – é o que distingue como o ser humano deve ser amplamente aceito. Como Taylor escreveu: “o animal humano não só se viu impelido ao longo do tempo para interpretar a si mesmo e seus objetivos, mas (...) ele está sempre interpretando algo, constituindo-nos como humanos a partir desse fato” (TAYLOR, 1986, p. 75). Nesta etapa, deixarei deliberadamente o termo “humano” desembrulhado e indefeso. Nós podemos chegar a uma conclusão semelhante, sem utilizar esse termo, argumentando a noção de “respeito”, como Taylor descreve em outra dissertação sobre Nietzsche: “fazer alguém menos capaz de compreender a si mesmo, avaliando e escolhendo, é negar totalmente a ordem formal de que deveríamos respeitá-lo como pessoa” (TAYLOR, 1986, p. 103). Há uma conexão entre interpretação e escolha que será importante mais tarde, quando voltarmos à Amartya Sen.

Você pode argumentar que a interpretação que precisamos não têm nenhuma conexão com o processo contínuo da narrativa, uma vez que são livres para oferecer interminavelmente novas interpretações do mundo. Mas, uma vez que excluímos a noção cartesiana do auto pensar como destaque do processo de persistência personificada no tempo e no espaço, a conexão entre interpretação e narrativa torna-se inevitável. Persiste no tempo, uma dimensão irredutível daquilo que devemos entender como cada um permanece no tempo: “o que eu sou” e “o que eu tornei-me” (TAYLOR, 1989, p. 47). É por isso que a narrativa é uma característica essencial da auto compreensão humana, por que a temporalidade é uma dimensão importante da narrativa humana. Enquanto um número de escritores [além de Taylor, os filósofos Hannah Arendt (1958), Judith Butler (2005), Adriana Cavarero (2000), Alisdair MacIntyre (1981) e Paul Ricoeur (1984a e 1984b) o psicólogo Jerome Bruner (1986)] têm enfatizado a inerente ligação entre o ser humano fazendo narrativas, Ricoeur tem apresentado outro vínculo melhor entre a narrativa e a temporalidade, curiosamente sem depender da estrutura de comparação

moral que caracteriza a descrição de Taylor¹³. Narrativa, para Ricoeur, é a forma linguística através da qual expressamos a dimensão temporal da vida humana: a “temporalidade [é] a estrutura existente na narratividade da língua e narratividade [é] a estrutura da linguagem que tem a temporalidade como referente fundamental” (RICOUER, 1992, p. 162). Ricoeur estava preocupado em relatar detalhadamente como a narrativa literária e histórica convertia o “tempo prefigurado” de itens que ainda não faziam parte de uma narrativa para o “tempo refigurado” de uma narrativa, através da “configuração” do ato. Não precisamos nos preocupar aqui com os detalhes da descrição de Ricoeur, mas a sua visão – as obras narrativas “agarrando as coisas em conjunto” e “extraíndo uma configuração a partir de uma sucessão” (RICOUER, 1984a, p. 66) – é essencial. Ele sugere, como consequência negativa, perder um mundo que não poderemos narrar:

A seguir uma história para avançar no meio de contingências (...) sob a orientação e uma expectativa de encontrar o seu cumprimento na “conclusão” da história ...[em seu] “ponto final”, que, por sua vez, fornece o ponto de vista a partir do qual a história pode ser percebida como completa. (RICOUER, 1984a, p. 67)

Sentimos aqui porque o papel do neoliberalismo em permitir que o mundo social se torne inenarrável de certos pontos de vista com consequências importantes para a liberdade e porque Ken Plummer argumenta certo que “o poder de contar uma história (...) sob as condições de sua própria escolha, faz parte do processo político” (PLUMMER, 1995, p. 26). Judith Butler, discutindo os “relatos de si mesmo” e a ética, observou que “ninguém pode viver em um mundo radicalmente não-narrável ou sobreviver a uma vida radicalmente não-narrável” (BUTLER, 2005, p. 59), embora ela não diga o porquê. Ricoeur começa a sugerir por que, através da ligação entre a narrativa,

¹³ Background not p.155

o tempo, e a possibilidade da ética: “como pode um sujeito dar a sua vida uma qualificação ética, se esta vida não pode ser apresentada em conjunto sob a forma de narrativa?” (RICOUER, 2005, p. 103).¹⁴ Esta implicação com o estatuto dos seres humanos como “animais essencialmente (...) contadores de histórias” (MACINTYRE, 1981, p. 201) será importante quando voltarmos à noção de liberdade de Sen.

Mais uma vez, nada em meu argumento assume que o significado ou ponto final da narrativa é algo simples na auto “unidade”. Pelo contrário, Paul Ricoeur se esforça para enfatizar a natureza não resolvida das auto-narrativas, a “fragilidade da identidade narrativa”. Para Ricoeur, o que distingue as histórias de vida das narrativas literárias é que as primeiras nunca podem ser compreendidas na sua totalidade por causa da base intersubjetiva da narrativa, num processo aberto de “emaranhamento de nossas histórias com a dos outros” (RICOUER, 2005, p. 104; 1995, p.10)¹⁵. Como resultado, “a unidade narrativa da vida... deve ser vista como uma mistura instável de fabulação e experiência real” (RICOUER, 1992, p. 162). Mas isso não significa necessariamente que narrar nossas vidas seja algo contraditório ou incoerente. Para significar a narrativa como um processo assumido, minimamente focado em uma consciência incorporada particular. Como Richard Wollheim apontou, “é a [personificação] da própria pessoa que fornece as condições para a relação de identidade”, em que uma narrativa particular está envolvida (WOLLHEIM, 1984, p. 19). É isto que faz valiosa como tal cada narrativa particular humana. A este respeito, Adriana Cavarero detecta uma tensão entre a vontade da filosofia de generalizar e individualizar o sentido da prática da narração, para “narrações limitadas em sua frágil singularidade” (CAVARERO, 2000, p. 3).

Este ponto é importante, não só para afastar mais uma vez a acusação de que uma descrição da narrativa e da voz deva contar com uma noção ingênua de “autenticidade”, mas também para desassociar o nosso argumento de qualquer reivindicação simples que,

¹⁴ Confira em (RICOUER, 1992, p. 160-161)

¹⁵ A metáfora do emaranhamento remete a (ARENDRT, 1958, p. 184)

através da narrativa, conseguimos alguma conclusão ou coerência do próprio eu. O trabalho de Adriana Cavarero (que desenvolve aspectos da descrição de Hannah Arendt sobre a ação e a história) será particularmente útil aqui. Há algo muito interessante sobre a afirmação de Alisdair MacIntyre sobre o ponto de referência para a ética onde “a **unidade** personificada de uma narrativa será uma única vida” (MACINTYRE, 1981, p. 243, **negritos nossos**)¹⁶. É objetivo da narrativa da vida alcançar um “enredo coerente”? O que as narrativas-de-si dificilmente trabalham ou, mais precisamente não trabalham, com formas mais complexas? Compreendendo as obstruções e os intervalos no interiormente, a narrativa pode, sugere Butler, ser tão importante para sua auto descrição (BUTLER, 2005). Cavarero resolve o aparente paradoxo, mostrando que a unidade que está em questão na narrativa– “todos olham para sua própria identidade na história (narrada por outras pessoas ou por ela mesma)”– “pertence apenas ao desejo” (CAVARERO, 2000, p. 41). Cavarero também deixa claro que o nosso próprio sentido “não é produto” das histórias que contamos, nem “está na construção da história” mas “narrando no impulso” (CAVARERO, 2000, p. 35):

Não só [é] que aparece para nós (...) mostrou ser único em forma corpórea o som da voz, mas que este também já vem a nós perceptivelmente como uma auto narrativa de uma única história (CAVARERO, 2000, p. 34).

Isso é importante, uma vez que mina qualquer ideia reconfortante de que são os nossos atos de narração ou de voz que auto se sustentam (como implicado pela noção de “auto historiar” (FINNEGAN, 1997). Nosso confronto com o nosso desejo individual para narrar não precisa ser reconfortante, como Cavarero traz eloquentemente na sua discussão sobre o mito de Édipo (CAVARERO, 2000).¹⁷

¹⁶ Discutido também em (CAVARERO, 2000, p. 40) e (HONNETH, 2007, p. 190).

¹⁷ Como discutido especialmente nos cap. 1 e 4.

Há pelo menos dois outros motivos pelos quais temos de evitar que a auto interpretação atinja e assuma a simples coerência. O primeiro é a importância, por exemplo, na literatura ocidental do século XX, de refletir justamente sobre a diferença entre o ato de narrar e o de qualquer sentido de coerência alcançado: A discussão literária do teórico Richard Olney separa Beckett e Kafka da autobiografia de Rousseau a partir do final do século XVIII que mostra a inadequação clichê de que “um *self* é criado nas histórias que ele fala para e sobre si mesmo” (OLNEY, 1998, p. 283). Segundo, precisamos ter em conta a enorme variedades de formas (religiosa, cultural, política) através das quais conta como uma narrativa satisfatória de si mesmo definida em diferentes momentos. Olney forma toda a sua avaliação da “escrita de vida”, desde o final da antiguidade, em termos de uma mudança a partir da “bios” (“do curso de um tempo de vida”)” para auto” (a auto escrita e a existência da escrita); “bios” e “autos” são, respectivamente, palavras gregas para “vida” e “eu” (OLNEY, 1998, p. xv). O antropólogo Louis Dumont vê um contraste igualmente fundamental entre as sociedades “holística”, onde a única possibilidade de diferenciação individual como indivíduos está disponível dentro do cotidiano (DUMONT, 1985, p. 95). Enquanto isso, retornando a literatura, Richard Freedman trouxe o conceito distinto de “humano” que no século IV na África do Norte fez sentido por que a narração da vida de Santo Agostinho bastante distinta de qualquer coisa que tinha sido antes (FRIEDMAN, 2001). A contingência histórica do que conta a coerência como narrativa deve informar como pensamos acerca das comunidades complexas formadas através de diferenças, um ponto a que eu voltarei depois. Se a nossa descrição da narrativa for ampla o suficiente para suportar um valor humano geral relevante para uma gama de sociedades, tempos, etnias e classes¹⁸, deve-se colocar entre parênteses quaisquer hipóteses de que a identidade autêntica seja simplesmente alcançada.

¹⁸ Sobre o papel da classe em moldar as narrativas do *self*, veja GAGNIER (1991) e SKEGGS (1997).

Onde está a “voz” em tudo isso? A resposta por agora deve ser relativamente clara: voz é o processo de dar uma descrição de si mesmo, cujo distintivo e meios simples (narrativa) nunca acabamos explorando, enquanto a voz como um valor de segunda ordem aprecia formas de organização da vida humana que colocam valores sobre as oportunidades das pessoas como um processo para voz. Isto é, Eu reconheço usar a “voz” de forma diferente da teoria literária, onde a voz narrativa seja a perspectiva consistente de um determinado texto construído através de vários dispositivos (GENETTE, 1980, p. 203). Contudo, quando Ricoeur, discutindo literatura, usa o termo “voz”, ele capta um sentido potencial também importante para o nosso argumento: “A voz está situada entre o ponto de transição entre a configuração e refiguração (...) a narrativa da voz é um discurso silencioso que apresenta o mundo do texto para o leitor” (RICOEUR, 1984b, p. 99). Meu uso é também distinto do interesse com a narrativa e a voz em algumas áreas da medicina, especialmente no cuidado gratuito de saúde e psicoterapia (FRANK, 1991; WHITE, EPSTON, 1990) porque nenhuma reivindicação foi feita aqui para a cura da voz ou sustentação da própria em qualquer forma específica. De fato, o valor da voz não deriva a partir de qualquer celebração simples de vozes particulares como tal. O valor da voz, ao invés disso, repousa no reconhecimento de que, como Cavarero coloca, “todos os seres humanos, mesmo sem querer conhecê-la, tem conhecimento de ser uma auto narração”, uma dimensão de si própria que podemos perceber nos outros, “mesmo quando não sabemos toda a sua história” (CAVARERO, 2000, p. 33-34). A negação deste aspecto de si próprio é uma negação fundamental de alguém com status humano.

A voz em sociedades complexas

Tomado por si só, o valor geral da voz – relevante para todas as formas de vida e todas as escalas da organização social– não é, todavia, suficiente para pensar acerca de que satisfazer esse valor seria significativo para a organização particular, nas complexas sociedades. Se o valor de voz tem como ponto de referência distintiva um processo de

troca, reconhecemos a voz tão eficaz (comparada ao capítulo um), que precisamos distinguir entre como esse processo pode ser promulgado em diferentes escalas:

- 1- a escala em que os indivíduos interagem diretamente entre si (troca de narrativas e assim por diante);
- 2- famílias numerosas, pequenos grupos ou organizações, e pequeno, comunidades ainda não institucionalizado onde os momentos de interação direta nunca precisem ser adiados por longo tempo;
- 3- uma grande “comunidade” que envolva muitos grupos, organizações e instituições e forneça múltiplas funções para os indivíduos;
- 4- uma política que compreenda um grande número de comunidades extensas e uma estrutura formal representativa que as ligue conjuntamente, onde os tipos importantes das narrativas nunca possam ocorrer absolutamente;
- 5- uma federação de políticas semelhantes em unidades de um estado maior; até que finalmente alcançamos;
- 6- A escala das organizações políticas que emergiram, e surgirão em um palco global.

Os desafios organizacionais de dar peso à voz sobre estas diferentes escalas diferem consideravelmente; escalas maiores devem levar em consideração de como a voz tem sido tomada dentro da narrativa sobre escalas menores que elas abrangem. Em algum ponto, então, dando influência a voz sobre atos de ‘primeira ordem’ – atos de falar e ouvir, uns aos outros – a uma combinação de primeira ordem e a atos de segunda ordem (o último envolvendo mecanismos que conduzam as narrativas de primeira ordem a atos de voz).

A mudança ocorre entre a escala (2) e escala (3), quando começamos a precisar de mecanismos de representação que proteja e reorganize, apropriando o falar e o ouvir que foi suficiente nas escalas (1) e (2) [note que este diferimento não tem nada a ver com questão geral do diferimento (de “presença” – *différance* – que Derrida (1973) viu como inerente a todas as autoconsciências. Argumentos gerais sobre a ilusão da “auto-presença” nos leva a lugar algum na abordagem do que é distintivo sobre as grandes

escalas de organização]. Essas escalas levantam questões filosóficas bem distintas acerca de como avaliamos mecanismos representativos adequados aos processos da voz em outros níveis. O que poderia significar, aqui, “ser adequado”?

O início da nossa resposta foi dado no capítulo um quando nós dissemos que toda voz requer uma forma e não existe uma voz efetiva a menos que eu reconheça minha ação de produzir voz com uma potência específica. Deixando de lado os casos onde isso é problemático, mesmo para uma forma individual de voz, a exigência de “reconhecimento” surge automaticamente, em qualquer nível além do individual. Para mim, sentir o que um grupo do qual eu sou um membro fala para mim, eu necessito estar apto para reconhecer minhas entradas dentro do que o grupo diz e faz: se eu não fizer isso, eu posso ter oportunidades satisfatórias para corrigir essa incompatibilidade. Frequentemente eu faço: em um pequeno grupo, esta é uma questão de desafio, solicitando questões; em grupos maiores, a combinação não será sempre óbvia, mas pode ser alcançada satisfatoriamente se eu acredito nos mecanismos que levam do me “input” a um “output” determinado: Mecanismos para votação individual e decisões coletivas, mecanismos para mapear ações organizacionais de volta para as vozes coletivas de pequenos grupos dentro de uma organização. As políticas democráticas estão baseadas na possibilidade de tais atos de reconhecimento de uma voz individual em uma voz coletivizada: eu necessito reconhecer minha voz individual (pelo menos a voz que eu teria se eu tiver exercitado minha oportunidade de voto) em uma eleição ou referendo, mesmo se isso for feito em uma posição/partido derrotado em que esse jogo acontece.

Entretanto, formas distribuídas da voz (onde nós não temos a possibilidade de uma conexão direta entre nossos “inputs” particulares para outros “outputs” particulares) levantam questões distintas. Nós necessitamos de algum critério para determinar se uma distribuição particularizada de “inputs” e “outputs” é reconhecida como “voz”. Essa questão torna-se urgente para as formas de distribuição social e política onde muitos questionam se o importante é que essas formas sejam distribuídas por meio de redes de relacionamento. Muitas maneiras do ativismo político recente rejeitam como

ponto de partida os processos representativos das políticas formal e organizacional, argumentando que as capacidades para ações conectadas online, nos dias de hoje, possibilitam novos tipos de ação política ao longo de escalas múltiplas, a uma velocidade sem precedentes, e de maneira que melhor respeitem a diversidade dos participantes ao contrário de requerer dos membros que se conforme com os programas partidários. Sem sombra de dúvidas, as redes de relacionamento descentralizadas possibilitam significativas habilidades para a mobilização e a coordenação conjunta. Mas se os formatos de redes de conexão não podem, a princípio, serem reconhecidos como voz, nosso raciocínio não teria nada a dizer sobre um notável aspecto de muitas das práticas políticas atuais, nas quais afirma-se, a partir da ideia de uma “rede de relações auto-gerada”, a possibilidade de um modelo para “o reconhecimento de uma sociedade baseado na colaboração horizontal, na democracia participativa e da coordenação por meio da autonomia e diversidade” (JURIS, 2008, p. 17).

Particularmente importante aqui é a etnografia dos movimentos antiglobalização, realizada por Jeffrey Juris, nos quais, por meio de uma análise apurada, que torna visível as tensões e dificuldades de uma política em rede na prática. Há pelo menos dois problemas que surgem do posicionamento de Juris: Como que essas redes articulam seus integrantes? E para que são essas articulações da rede? Sobre a primeira questão, Juris nos mostra o aumento dos debates dentro de redes ativistas particulares sobre o que eles necessitam e concordam sobre algum posicionamento político que, por sua vez, pode ser usado em ações que se articulam diretamente com processos políticos mais amplos (JURIS, 2008, p. 264-265). Sobre a segunda questão Juris nos mostra que existem batalhas contínuas dentro das redes de conexão sobre se determinado grupo ou coletividade é adequadamente representada no modo como esse rede é gerenciada, seus filtros comunicacionais e assim por diante – isso não causa surpresa, porque muitos ativistas sabem que algum grau de centralização e hierarquização irão inevitavelmente surgir (JURIS, 2008, p. 17, 207, 212-213, 230). Esses problemas são, de fato, *problemas de voz*, embora Juris não use esse termo: O primeiro diz respeito se a voz é efetiva, o

segundo é uma questão de ajuste, ou seja, se os participantes em uma rede de conexões podem reconhecer seus “inputs” com algum efeito específico. A ideia de “auto-organização” (JURIS, 2008, p. 16) é sempre proposta como a resposta para o segundo problema, mas ela só funciona ao assumir que nenhuma questão sobre voz emerge ao nível das coletividades (estranhamente referida aqui como “self”) e afasta-se de problemas recorrentes de ajuste ao longo de redes de conexão mais amplas. Se *há* questões sobre voz, então, como Juris percebeu, discuti-las constitui muito do que as redes ativistas fazem:

Muito da comunicação em rede explorada ao longo desse livro tem gerado em torno das estruturas e processos em rede. Nesse sentido, debates **sobre** redes de conexões de movimentos sociais **constituem**, amplamente, as próprias redes de conexão dos movimentos sociais (JURIS, 2008, p. 298, negritos no original).

A importância das redes para novas formas de produção política provem não da negação da questão da voz. De fato, a competição entre redes de conexões podem ser, de maneira geral, entendidas em termos de tais questões.

Assim como podemos pensar mais amplamente sobre as maneiras em que vozes distribuídas qualificam-se como eficazes. Uma pista vem do livro *The New Public* (MAYHEW, 1997), que aborda sobre como os processos políticos complexos podem gerar uma legitimidade normatizada. O autor parte do declínio da confiança nas instituições políticas que acentuadamente repousam em uma comunicação mediada, generalizada (MAYHEW, 1997, p. 236-238). A ideia central dele é que a deliberação e representação em sociedades complexas não podem operar sem “argumentos arquetípicos resumidos” que são utilizados para debates explicitamente direcionados. É indiscutível, entretanto, que para adquirir legitimidade esses arquétipos retóricos precisam ser capazes, em algum momento, de serem “esclarecidos” (MAYHEW, 1997, p. 6). Aqui, “esclarecer” significa um ato de tradução (do geral para o particular) que envolve “responder a demandas por clarificação, especificação e comprovação para satisfazer a

uma audiência” que compartilha conhecimento tácito com o orador suficiente para “preencher os vazios” (MAYHEW, 1997, p. 13). Por exemplo, quando um político é pressionado e precisa responder pessoalmente a alguma crítica sobre sua conduta. Enquanto Mayhew aplica essa noção a declarações públicas de políticos, ela pode igualmente ser aplicada ao processo “de baixo pra cima” de voz: Uma distribuição de “inputs” e “outputs” não podem ser qualificados como voz a não ser que as expressões chave que dela emergem possam ser traduzidas em algum momento em processos específicos de fala e escuta que podem substituir os incontáveis atos individuais de fala e escuta que na qual a noção de “esclarecimento” repousa.

Como pode este processo de “substituição” operar quando, por definição, ele precisa ser diferente daquilo que ele substitui? Os atos de tradução envolvidos, para serem bem sucedidos, devem operar dentro de um enquadramento mais amplo de distinções e princípios. Uma alusão a esses princípios já foi expresso em um manifesto de uma das redes de conexão discutidas por Juris, o Movimento Pela Resistência Global: “Entendemos por liberdade a nossa habilidade para pensar criticamente e intervir nas atividades que mais nos afetam. É, portanto necessário redescobrir a importância da democracia para a política” (*apud* JURIS, 2008, p. 93).

Isso está baseado em uma afirmativa implícita (um reconhecimento coletivo) da capacidade de cada um para a voz. De modo a fazer essa conexão e sua base normativa mais clara, necessitamos de suplementar o valor da voz com “conceitos relacionais” e os dois que iremos utilizar são “reconhecimento” (no sentido específico dado por Axel Honneth) e “liberdade” (Amartya Sen). Cada um é uma norma completa aplicável em qualquer extensão. Mas, diferentemente de “voz”, cada um vem conectado a enquadramentos mais amplos para se pensar sobre as finalidades da organização política e econômica, respectivamente. Se articularmos o valor da voz a esses dois conceitos relacionais, então, a voz aparecerá como possuindo um valor suficientemente robusto para avaliar qualquer extensão da organização política ou econômica. Isso irá complementar nossa descrição da voz como um valor.

Voz, liberdade e reconhecimento

Não há nenhum argumento que pretenda que esses três conceitos sejam, ou possam tornar-se, totalmente integrados em um sistema conceitual mais amplo. Eles têm origens diversas. “Voz” é um termo abrangente que, por motivos particulares, eu desenvolvi para referir a um domínio normativo que a doutrina neoliberal coloca nas sombras; “liberdade” é um termo utilizado por Amartya Sen para focar sua crítica da economia contemporânea, que não obstante continua ancorada em vários aspectos nas tradições do liberalismo e do utilitarismo; “reconhecimento” é um termo que Axel Honneth adaptou de diferentes tradições filosóficas da Teoria Crítica de modo à reconectar as condições sociais contemporânea. Meu objetivo é colocar esses conceitos em conversação entre si, elucidando o papel particular da voz como um conceito conector e, assim, ancorando a voz mais seguramente em debates mais amplos sobre as finalidades econômicas e políticas. Isso, em parte, para seguir um caminho deixado por Ricoeur em um de seus últimos livros, *The Course of Recognition* (RICOEUR, 2005). Perceba também que o meu argumento envolverá conectar os conceitos de Honneth e Sen de maneira levemente distinta de seus fundamentos, que não são completamente compatíveis: em Honneth, um conceito Kantiano da autonomia moral dirigida para a satisfação de um conceito diferente de liberdade racional; em Sen, uma posição largamente liberal da liberdade humana em relação não com uma auto-satisfação, mas com a habilidade para escolher entre um dado conjunto de capacidades humanas em alcançar algo que é prioritário para alguém, seja qual for essa prioridade. A vantagem desse ecletismo, entretanto, é nos habilitar a ver a semelhanças e as interações entre essas duas aproximações que, juntamente com o conceito de voz, podem ser combinadas em uma rica e amplamente fundamentada contra-racionalidade ao neoliberalismo.

Começando com a noção de Sen de liberdade focando não em sua crítica a economia, mas em seu modelo positivo de desenvolvimento econômico (SEN, 1999). Nesse livro, Sen continua seu projeto de resignificar as finalidades econômicas para além das aferições básicas dos salários ou do PIB, definindo desenvolvimento como “um

processo integrado de expansão de liberdades fundamentais” (SEN, 1999, p. 8). Essas liberdades incluem oportunidades econômicas, mas, também, “liberdades políticas”, “habilidades sociais” (incluindo a alfabetização), “garantias de transparência” “segurança protetora”. A sensibilidade de Sen para as condições sociais (grau de instrução e também gênero, classe e desigualdade cultural) para uma efetiva liberdade política encaixa-se muito bem em nossas preocupações como uma sociologia da voz. Essa preocupação com o desenvolvimento não está destinada estritamente aos países “em desenvolvimento”: ela encampa também, por exemplo, a pobreza dos afrodescendentes nos Estados Unidos (SEN, 1999, p. 21-24) e é relevante para o déficit social no Reino Unido.

Teríamos que ir mais fundo para apreciarmos sua implicação detalhada com a voz. Sen mostra que a liberdade não é contingente, mas essencial para o desenvolvimento, por dois motivos: primeiro, porque certas liberdades-chave (liberdades políticas, liberdade para trocas econômicas) são parcialmente “constitutivas” do desenvolvimento; e, segundo, porque as liberdades políticas em particular possibilitam que outros aspectos do desenvolvimento sejam adquiridos, permitindo as pessoas expressarem o que elas pensam sobre os governos e suas necessidades econômicas de maneira bem pormenorizada (SEN, 1999, p. 148). A aproximação de Sen com a liberdade é muito mais enriquecedora que a da doutrina neoliberal, uma vez que ela está preocupada não com uma liberdade negativa de interferência, mas, com uma “liberdade fundamental – a capacidade para optar por uma vida que alguém **tem razão para valorizar**” (SEN, 1999, p. 74, negritos nossos). Liberdade é, assim, mais do que a maximização da utilidade em discursos econômicos padrão; ela envolve necessariamente um processo de reflexão individual (SEN, 1999, p. 56-66). Sen define essas capacidades de maneira que elas abranjam não apenas a escolha individual para qual capacidade particular ela está baseada na vida, mas também para as várias necessidades individuais – assim, uma pessoa com deficiência irá requerer uma cesta diferentes de bens de modo a exercitar efetivamente uma determinada capacidade (SEN, 1999, p. 74). Sublinhando tudo isso, está o entendimento de Sen do agenciamento como um bem básico – “liberdades maiores aumentam a habilidade das

pessoas para se ajudarem e também para influenciarem o mundo” (SEN, 1999, p. 18) – que, por sua vez, está potencialmente orientado para além do *self*:

Uma vez que a camisa de força da motivação auto-interessada é removida, torna-se possível dar reconhecimento ao fato inquestionável de que o agenciamento de uma pessoa pode também ser orientada para considerações não abrangidas – ou pelo menos não **totalmente** abrangida – para seu próprio bem estar (SEN, 1987, p. 41 **negritos no original**).¹⁹

Como a voz, então, a noção de liberdade de Sen está aberta para uma multiplicidade de formas de execução.

Entretanto, há dois aspectos na qual a teoria de Sen precisa ser suplementada. Primeiro, embora seu argumento opere em termos amplos o suficiente para cobrir tanto os países “desenvolvidos” quanto os “em desenvolvimento”, sua preocupação fundamental é com o estabelecimento de direitos políticos bases nos países, muitos dos quais falharam em fornecer as necessidades humanas básicas (comida, água, e assim por diante). Enquanto ele reconhece a possibilidade da existência de liberdades democráticas não sendo completamente usadas, a responsabilidade principal do argumento de Sen repousa de alguma forma em como os direitos democráticos básicos são primeiramente estabilizados: podemos estar menos otimistas do que Sen sobre se “em uma democracia as pessoas tendem a obter o que elas demandaram, e mais importante elas normalmente não obtêm o que elas não demandaram” (SEN, 1999, p. 156).

Segundo, Sen não preenche em detalhe as condições em que as liberdades fundamentais tornam-se e permanecem eficazes. Se liberdade significa possuir a “capacidade para escolher um modo de vida em que se tem **razão** para dar valor”, como ir além do mecanismo básico de votar para que alguém possa ser ouvido em suas escolhas racionais e que sua capacidade para formular argumentos possa ser sustentada? Sen

¹⁹ Também discutido por Ricoeur (2005, p.142-146).

examina a “liberdade política” em termos das “oportunidades que as pessoas possuem para determinar quem deve governar e sobre quais princípios” (SEN, 1999, p. 38, **negritos nossos**), mas diz muito pouco sobre como isso poderia ser satisfeito quando um sistema bem estabelecido de políticas representativas geram políticas que sistematicamente ignoram o valor da voz. Entretanto, se a escolha inseparável da **interpretação** e se a possibilidade de uma reflexão ética depende de **relatar** nossa vida, então, é o valor da voz que constitui a base da aproximação que Sen faz com o desenvolvimento, como sugerido também pela inclusão da “voz política” como uma das dimensões do bem estar de acordo com a recente Comissão Francesa da qual Sen foi líder (COMMISSION..., 2009, p.11). Sen prioriza não uma liberdade abstrata, mas uma liberdade orientada para a “capacidade para escolher um modo de vida em que se tem **razão** para dar valor”. O ato narrativo de dar racionalidade a nossa vida (nossa vida verdadeira, nossa vida possível) é, apesar disso, uma parte crucial daquilo que dá fundamento ao entendimento de Sen sobre liberdade. A liberdade, para Sen, depende do processo de relatar as nossas vidas e, portanto, no valor da voz, a qual põe a salvo este processo de forças que, mesmo em democracias estabelecidas, enfraquece a voz. Desse modo, voz explicita um aspecto vital da noção de liberdade política proposta por Sen, ao mesmo tempo em que se encaixa perfeitamente dentro do modelo mais amplo de mercadorias no qual o desenvolvimento econômico, talvez a economia mesmo, poderia ser atingida. Se na raiz do enquadramento normativo de Sen está o conceito de “direitos a capacidades” (RICOUER, 2005, p. 143),²⁰ então uma dessas capacidades centrais é, segundo minha proposta, a capacidade de voz. Em relação ao reconhecimento, a proposta teórica de Honneth, assim a de Sen para a economia, objetiva reenquadrar inteiramente nosso entendimento sobre os fins da prática política. Indo além de uma visão estreita (como na teoria da escolha pública) do governo como destinado a maximizar o agrupamento de fins privados, Honneth analisa a democracia como uma

²⁰ Ricouer faz essa discussão a partir de Sen, 1985.

forma de se viver junto organizada de modo a atingir uma “cooperação social” baseada no reconhecimento mútuo (HONNETH, 2007, p. 232). Assim como Sen, Honneth evita priorizar o envolvimento político como um fim em si mesmo (republicanismo), mas, ao contrário de Sen, prioriza o social sobre as necessidades econômicas. Ao mesmo tempo, Honneth é mais sensível do que Sen na maneira de ver como certos resultados do desenvolvimento econômico (por exemplo, os impactos físicos que a desigualdade construiu na divisão d trabalho) podem solapar fins políticos mais amplos (HONNETH, 2007, p. 235).

A ferramenta para reformar a organização da vida humana a qual Honneth confia é o “reconhecimento”. Quando Honneth define reconhecimento, sua discussão está, exceto em relação à responsabilidade moral, surpreendentemente sem especificações sobre o papel da voz. Enquanto a possibilidade da troca narrativa estiver implicada em uma noção geral de reconhecimento, em nenhum momento a capacidade e a necessidade de **narrar** nossas vidas foram explicitadas na temática do reconhecimento (FERRERA, 1998, p. 17); menos ainda, Honneth certamente declara que nós devemos reconhecer em cada um uma habilidade, por meio da voz, para contribuir com a concretização de tomadas de decisão. Quando discute a dimensão social do reconhecimento, Honneth descreve apenas o reconhecimento dos outros como tendo as “capacidades que são valores constitutivos para uma comunidade concreta” (HONNETH, 2007, p. 137).

Uma grande vantagem da ênfase de Honneth no reconhecimento, entretanto, é a sua sensibilidade para o papel que o conhecimento das narrativas de alguém sobre os outros devem ser colocado em prática em uma vida política e social mais justa. Deve-se lembrar de nossa discussão anterior sobre a necessidade, nas sociedades complexas, do conhecimento em algum nível dos resultados do exercício da voz sobre um outro: o conceito de reconhecimento é particularmente útil aqui por ser um princípio potencial para a regulação das complexidades operacionais da voz como um valor que atravessa múltiplos níveis.

Mas o que Honneth quer dizer por “comunidade concreta”? Presumivelmente, essa noção deve dizer respeito a aqueles agrupamentos nos quais as pessoas têm o hábito da cooperação, mas, o termo “comunidade” traz junto dele alguma fronteira implícita que separa o “nós” e o “eles”? O ensaio de Honneth sobre “comunidade pós-tradicionais” deixa claro que a dimensão do reconhecimento em relação à estima social deve ser entendido de uma maneira radicalmente pluralista (RICOUER, 2005, p. 201-216, especialmente 202 e 209),²¹ onde “todos os membros da sociedade estão colocados, através de uma abertura radical do horizonte dos valores éticos na posição de ser reconhecido por suas próprias realizações e habilidades, de tal maneira que eles aprendem a estimar e valorizar a si próprios” (HONNETH, 2007, p. 261). A voz como valor também ampara-se nesse movimento, já que é unicamente por meio da troca intersubjetiva de narrativas que tal processo transformativo de estima mútua pode ocorrer.

Voz não é apenas compatível com conceitos de liberdade e reconhecimento propostos por Sen e Honneth, mas pode complementar essas duas importantes abordagens sobre a política e a economia contemporâneas. Desse modo, o valor da voz pode ser posto como uma contestação à prática neoliberal, e ser conectado mais especificamente com o entendimento de John Dewey da democracia como uma cooperação social entre indivíduos e grupos que se reconhecem mutuamente.

Não reconhecimento social e político

Isto é, Ricoeur escreve “a possibilidade de não reconhecimento que dá ao reconhecimento sua total autonomia” (RICOUER, 2005, p. 36) como um termo filosófico, enquanto Honneth reconhece que um impulso por trás de seu trabalho eram “as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições do reconhecimento” (HONNETH, 2007, p. 72). Isso para implantar uma ruptura – a

²¹ Veja também Boltanski e Thévenot (2006).

ruptura deve surgir do desmascaramento e, assim, desafiar um longo processo de não reconhecimento – dentro do coração da vida política e, poderíamos argumentar, dentro da vida econômica também – o mundo clássico que, depois de tudo, estava baseado no não reconhecimento como agentes políticos, econômicos e mesmo morais (FINLEY, 1966, p. 148-150). Mas como isso pode ser feito com os conceitos que nós temos utilizados até aqui? Deixando a voz de lado por um momento, o conceito de liberdade proposto por Sen parte de certas capacidades reconhecidas e universais e, assim, não diz respeito à ruptura naqueles termos, naqueles termos, mesmo quando ele devota um capítulo inteiro ao não reconhecimento dos direitos femininos em desenvolvimento (SEN, 1999, cap.8). Enquanto isso, Honneth, em um outro ensaio sobre as consequências da psicanálise e da linguística sobre a autonomia moral do self, conclue que “apenas a pessoa que está na posição (...) de apresentar a sua vida inteira de uma maneira ética reflexiva (...) pode ser considerada como uma pessoa autônoma” (HONNETH, 2007, p. 191); entretanto, isso para prosseguir na “ruptura” dentro da esfera da psicologia pessoal muito longe de questões políticas. Em vez disso, nós devemos buscar o tema do não reconhecimento diretamente no coração do social e do político.

O guia mais útil aqui é a cientista política Aletta Norval que, em um estudo sobre políticas democráticas baseadas tanto no pós-estruturalismo (Derrida, Laclau e Mouffie) quanto no último Wittgenstein, insiste que, na política, não podemos tomar o conceito de voz como algo simples: “o espaço aberto para ‘a voz humana’ não é um modelo pré-constituído da subjetivação política” (NORVAL, 2007, p. 129). Devemos evitar, Norval adverte, “assumir a existência de um enquadramento da política na qual, a princípio, cada voz deveria ser ouvida, sem dar atenção para a própria estruturação desses enquadramentos e as maneiras na qual a visibilidade dos sujeitos é estruturada” (NORVAL, 2007, p. 102). Estatuto da voz como adquirida na política, então, em se tornar “visível”, não no sentido de ser fisicamente visto – nenhuma voz, como observamos anteriormente, depende necessariamente de ser fisicamente ouvida – mas no

sentido de ser “considerado como” relevante para a distribuição das oportunidades dos falantes. O choque de metáforas – visibilidade e voz – é, eu reconheço, derivada em parte de Norval, e pretende indicar que não há nenhuma continuidade visível entre os processos de voz e heterogêneos que são pré-condições para a voz. Debatendo os processos históricos onde, desde fins do século XVIII na Inglaterra, onde as mulheres, de modo a adquirirem uma voz política, primeiro tiveram que ser consideradas como humanas para quem uma “voz” era um atributo relevante, Norval traz para o primeiro plano a ruptura que é requerida para tal transformação, o “momento de ruptura no qual novos sujeitos [políticos] passam a existir” (NORVAL, 2007, p. 79).

Norval faz uma pergunta crucial: “O que ocorre no momento em que alguma coisa ou alguém que não é nem visível nem audível torna-se visível e encontra uma voz?” (NORVAL, 2007, p. 76). Como Norval explica escritores pós-estruturalistas, tais como Jacques Rancière, são particularmente bons em compreender esse momento de ruptura, e suas implicações para o mundo cotidiano das normas políticas que, geralmente as ignora. De fato, “para os pós-estruturalistas, ‘voz’ é tematizada precisamente a partir da perspectiva dos excluídos do sistema político” (NORVAL, 2007, p. 141).²² Mas o resultado, como Norval acuradamente aponta, é um problema a se teorizar a comunidade política em qualquer aspecto outro que não sua dimensão excludente, como nós devemos fazer se quisermos defender a possibilidade de uma democracia contra o neoliberalismo.

Um ponto crucial que Norval acertadamente levanta é sobre como nós podemos pensar sobre a relação da ruptura com as estruturas políticas, que a emergência dos novos sujeitos requer para os processos de continuidade política. Uma possibilidade que ela oferece é por meio do entendimento de Wittgenstein sobre a linguagem como uma atividade prática na qual estamos profundamente imersos, ainda que pudermos de tempos em tempos realizar diferentemente, porque “a linguagem não é fixa e inalterável,

²² Veja também McNay (2008) para uma importante crítica ao reconhecimento, especialmente o conceito de Charles Taylor, que abrange terreno similar.

mas inerentemente aberta para o futuro” (NORVAL, 2007, p. 116). De tempos em tempos vemos coisas e palavras sobre um novo aspecto, ainda que isso não nos impeça em usar esses termos ou nos referirmos a essas coisas. O resultado é o reconhecimento da possibilidade da ruptura dentro de nossa linguagem política e social que não nos previne e, na verdade, está entrelaçado com a possibilidade da continuidade (NORVAL, 2007, p. 117).

Outra maneira de reimaginarmos o espaço da política à luz da emergência da ruptura dos novos sujeitos políticos é o conceito trabalhado por Norval a partir de Stanley Cavell de “exemplaridade”, que por sua vez deriva da leitura que Cavell faz de Nietzsche. Sobre certas condições percebo que algumas diferenças entre eu e um outro podem não ser irrelevantes, mas que me fornecem um exemplo que transforma o meu entendimento sobre em quem eu posso me tornar. A exemplaridade trabalha por meio de um sentimento de vergonha, quando eu reconheço por meio de um exemplo de que eu estou aquém do meu próprio entendimento de minhas possibilidades (NORVAL, 2007, p. 187-196).²³ Isso introduz um modelo vívido para o entendimento da transformação democrática no qual Norval, assim, aplica para analisar as *Comissões para a Confiança e a Reconciliação* da África do Sul, fornecendo uma importante compreensão sobre como a voz pode operar para expandir o espaço da representação política sem, contudo, como Norval enfatiza, necessitar de assumir que alguma noção coerente ou limitada de “comunidade” é afirmada nesse processo.

Dois pontos, entretanto, parecem faltar na discussão de Norval, e identificá-los talvez clareie como a análise que ela faz relaciona-se ao nosso argumento mais amplo sobre voz. Primeiro, Norval não explica o termo que foca na “exemplaridade”: quando eu reconheço alguém, ou quando eles fazem alguma reivindicação, como um exemplo para mim, isso deve ser uma referencia para uma comparação, alguma propriedade em comum ou um estatuto no qual eu assumo para poder dividir com uma outra pessoa. O termo

²³ Sobre “exemplaridade” e narrativa, veja Ferrara, 1998, cap. 1 e 2.

incomum evidente é “humanidade”: talvez Norval tenha considerado isso muito óbvio para poder levar em consideração, ou talvez ela compartilhe a suspeita geral para com o “humanismo” dentro do pós-estruturalismo. Poderíamos perguntar de maneira razoável, entretanto, o que se perde ao não confiarmos na noção de humanidade explicitada aqui, e o que se ganha ao abandonarmos o aspecto implicado de uma exemplaridade generalizada. Segundo, especialmente se tivermos feito esse primeiro movimento, podemos apontar outra questão que Norval deixa sem resposta, ou seja, porque o ato de narrar é esperado e aceito como tendo um papel transformativo na política. Norval cita um sobrevivente que ficou cego por conta da brutalidade policial durante o período do “apartheid”, que disse para uma das *Comissões para a Confiança e a Reconciliação* que “o que tem me feito ficar doente todo esse tempo é o fato de que eu não pude contar a minha história. Mas agora /... / parece que eu tenho minha visão de volta ao vir aqui [nesta comissão]” (cf. NORVAL, 2007, p. 199). Pouco depois, Norval endossa a visão de que contar histórias em público em alguma dessas comissões equivalem a alguma “forma de reconhecimento” (Jonathan Allen *apud* NORVAL, 2007, p. 203). Mas, reconhecimento como o que? Como um sujeito político em um sistema legal particular? Como um sujeito político em qualquer estado? Como um ser humano? A multiplicidade de possíveis identificações não é a questão principal. O que interessa é porque o ato de relatar a sua própria vida em público (de forma que ela possa ser ouvida e por sua vez, possa ser registrada) deveria ser o ato que constitui o reconhecimento. A resposta não pode ser a de que um estado particular (ou qualquer estado em geral) exige essa narrativa já que essas *Comissões para a Confiança e a Reconciliação* foram uma inovação política de uma importância global. A resposta deve ser que dar um relato sobre si mesmo e um mundo no qual agir é um mecanismo básico do que nos faz humano e, dessa maneira, torna-se o ponto de partida para o reconhecimento de alguém como um sujeito político (NORVAL, 2007, p. 139-140).²⁴

²⁴ Norval menciona “o papel das histórias e das narrativas” na política sem dar qualquer ênfase a elas.

Conclusão

O que o importante trabalho de Norval sobre a subjetividade democrática também oferece, uma vez que tenhamos complementado este trabalho com uma discussão sobre o papel da narrativa na prática humana, é uma ponte entre o nosso relato, e o de escritores tais como Sen e Honneth, e o terreno filosófico independente do pós-estruturalismo. Norval procura desenvolver um pensamento pós-estruturalista da tradição democrática, mas recai em parte em ferramentas filosóficas (o trabalho de Wittgenstein que provem de fora dele) mesmo assim, Norval nos auxilia a vermos mais claramente qual é o relato de voz que nós devemos tomar, e o que nós não precisamos, das diferentes versões do pós-estruturalismo (para retornarmos a discussão que fizemos no início desse capítulo). O que nós precisamos é rejeitar a noção de que com a voz vem automaticamente uma possibilidade de lermos seus conteúdos e condições de possibilidade de maneira transparente; e uma insistência no papel do poder em moldar o que os sujeitos podem requerer para possuírem uma voz sob condições particulares.

O que nós não precisamos, e não deveríamos tomar de algumas versões do pós-estruturalismo é de que a prática da política está sempre dividida entre momentos de emergência disruptivas e de reivindicações retóricas contraditórias para um entendimento consensual da “política como de costume”. Ao contrário, o ponto de partida para articularmos os conteúdos fundamentais da política pode, muito modestamente, ser uma forma de vida na qual nos engajamos quando fazemos política. A prática de dar, receber e aguardar por relatos de vida de alguém é uma forma de vida no sentido dado por Wittgenstein, no qual, por sermos seres vivos necessitamos viver conjuntamente em alguns termos, nós estamos envolvidos. É essa forma de vida que é a base prática para a voz como valor.

Vale a pena perceber, finalmente que essa não é uma visão fundamentalista da política e da ética, no sentido de que ela não busca uma base em um valor fundamental último para além de tal forma de vida; Nenhum desses valores está disponível naquilo que Habermas chama de a era do “pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 1992).

Entretanto, ela tem algum fundamento, pois essa fórmula de vida é uma base segura para pensarmos sobre como nós conduzimos nossas vidas, sendo parte desta condução. Admissivelmente, algumas versões pós-estruturalistas da desconstrução dos mitos da filosofia ocidental pode nos impedir de vermos essas bases. Pois, se estamos comprometidos em perceber que para reconhecermos a consciência como inerentemente intersubjetiva, encarnada e temporal é sempre incorrer em uma “perda” – sofrer com o “rompimento da presença” para o qual devemos estar, de alguma maneira, preparados (DERRIDA, 1973, p. 104) – , então, iremos sempre encontrar no conceito de “voz” uma compensação para essa suposta “perda”. Mas se tudo o que foi “perdido” é o hábito de pensar e agir sob as bases de uma ilusão particular, então seria mais produtivo iniciarmos a partir da configuração do que nós possuímos, desde formas de vida tais como voz nas quais nós já nos encontramos engajados.²⁵ Esse ponto torna-se importante se necessitarmos olhar de maneira perspicaz para os constrangimentos e limitações políticas sobre as quais essas formas de vidas operam nos dias de hoje.

Referências

- ARENDET, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.
- BENJAMIN, J. *The Shadow of the Other*. New York: Routledge, 1998.
- BERGSON, H. *Matter and memory*. New York: Zone Books, 1991. Original de 1908.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso, 2005.
- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *On Justification*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- BRUNER, J. *Actual Minds Possible Words*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BUTLER, J. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

²⁵ É impressionante que Katherine Hayles (1999, p.285) tenha uma posição similar ao desenvolver sua discussão sobre o “pós-humano” que rejeita o humanismo do individualismo liberal. Não há espaço para discutir a relação entre a versão de humanismo oferecida acima e o “pós-humanismo”, a não ser para sugerir de que eles são menos opostos do que aparentemente é sugerido.

CAVARERO, A. *Relating Narratives*. London: Routledge, 2000.

COMMISSION ON THE MEASUREMENT OF ECONOMIC PERFORMANCE AND SOCIAL PROGRESS. *Issues Paper, 2008*. Disponível em: www.stiglitz-senfitoussi.fr/documents/Issues_paper.pdf. Acessado em: 3 FEV 2009.

COULDRY, N. Speaking about others and speaking personally. *Cultural Studies*, v. 10, n. 2, p. 315-333, 1996.

_____. *Inside Culture*. London: Sage, 2000.

_____. *Why Voice Matters*. London: Sage, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A Thousand Plateaus*. London: Athlone Press, 1988.

DERRIDA, J. *Speech and Phenomena*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

DEWS, P. *Logics of Disintegration*. London: Verso, 1987.

DUMONT, L. A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 93-122.

FERRERA, A. *Reflexive Authenticity*. London: Routledge, 1998.

FINLEY, M. *The Ancient Greeks*. Harmondsworth: Pelican Books, 1966.

FINNEGAN. Storing the Self. In: MACKAY, H. *Consumption and Everyday life*. Milton Keynes: Open University Press, 1997. p. 69-102.

FRANK, A. *The Wounded Storyteller*. Chicago: Chicago University Press, 1991.

FRIEDMAN, R. *Threads of Life*. Chicago: Chicago University Press, 2001.

GAGNIER, R. *Subjectivities: A History of Self-Representation in Britain 1832-1920*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

GENETTE, G. *Narrative Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

GORSZ, E. *Volatile Bodies*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

HABERMAS, J. *Post-metaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity, 1992.

HALL, S. Politics and letters. In: EAGLETON, T. *Raymond Williams: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity, 1990. p. 54-66.

HAYLES, N. K. *How We Became Posthuman*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

HONNETH, A. *Disrespect*. Cambridge: Polity, 2007.

- IDHE, D. *Listening and Voice*. 2nd Edition. ed. Albany: SUNY Press, 2007.
- JURIS, J. *Networking Futures: The Movements against Corporate Globalization*. Durham: Duke University Press, 2008.
- LEVIN, D. *The Listening Self*. New York: Routledge, 1989.
- MACINTYRE, A. *After Virtue*. London: Duckworth, 1981.
- MASSUMI, B. *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press, 2002.
- MAYHEW, L. *The New Public*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MBEMBE, A. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MCNAY, L. *Against recognition*. Cambridge: Polity, 2008.
- MCROBBIE, A. *Back to Reality?* Manchester: Manchester University Press, 1997.
- MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1967. Original de 1934.
- NORVAL, A. *Aversive Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- OLNEY, J. *Memory and Narrative*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- PLUMMER, K. *Telling Sexual Stories*. London: Routledge, 1995.
- PROBYN, E. *Sexing the Self*. London: Routledge, 1993.
- RICOUER, P. Narrative time. In: MITCHELL, W. *On Narrative*. Chicago: Chicago University Press, 1980. p. 165-86.
- _____. *Time and Narrative*. Chicago: Chicago University Press, v. 1, 1984a.
- _____. *Time and Narrative*. Chicago: Chicago University Press, v. 2, 1984b.
- _____. *Oneself as Another*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- _____. *The Course of recognition*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- ROSE, N. Governing “advanced” liberal democracies. In: BARRY, A.; OSBORNE, T.;
 _____. *Foucault and Political Reason*. London: UCL Press, 1996a. p. 37-64.
- _____. *Inventing Our Selves*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.
- SACKS, O. *Seeing Voices*. New York: Vintage, 2000.
- SCOTT, J. Experience. In: BUTLER, J.; SCOTT, J. *Feminists Theorize and Political*. New York: Routledge, 1992.

- SEIGWORTH, G. Cultural Studies and Giles Deleuze. In: HALL, G.; BURCHALL, C. *New Cultural Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- SEN, A. *On Ethics and Economics*. Oxford : Blackwell, 1987.
- _____. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SKEGGS, B. *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. London: Sage, 1997.
- SMITH, D. *The Everyday World as Problematic*. Boston: Northwestern Press, 1987.
- STEEDMAN, C. *Landscape for a Good Woman*. London: Vigaró, 1986.
- TAYLOR, C. Self-interpreting animals. In: TAYLOR, C. *Philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 1, 1986. p. 45-79.
- _____. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- WALKERDINE, V. *Dad's Girl*. London: Macmillan, 1997.
- WEST, C. Nihilism in black America. In: DENT, G. *Black Popular Culture*. Seattle: Bay Press, 1992. p. 39-53.
- WHITE, M.; EPSTON, D. *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: W. W. Norton, 1990.
- WILLIAMS, B. *Descartes: the Project of Pure Enquiry*. London: Routledge, 2005.
- WILLIAMS, R. *Politics and letters*. London: New Left Books, 1979.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1958.
- WOLLHEIM, R. *The Thread of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.