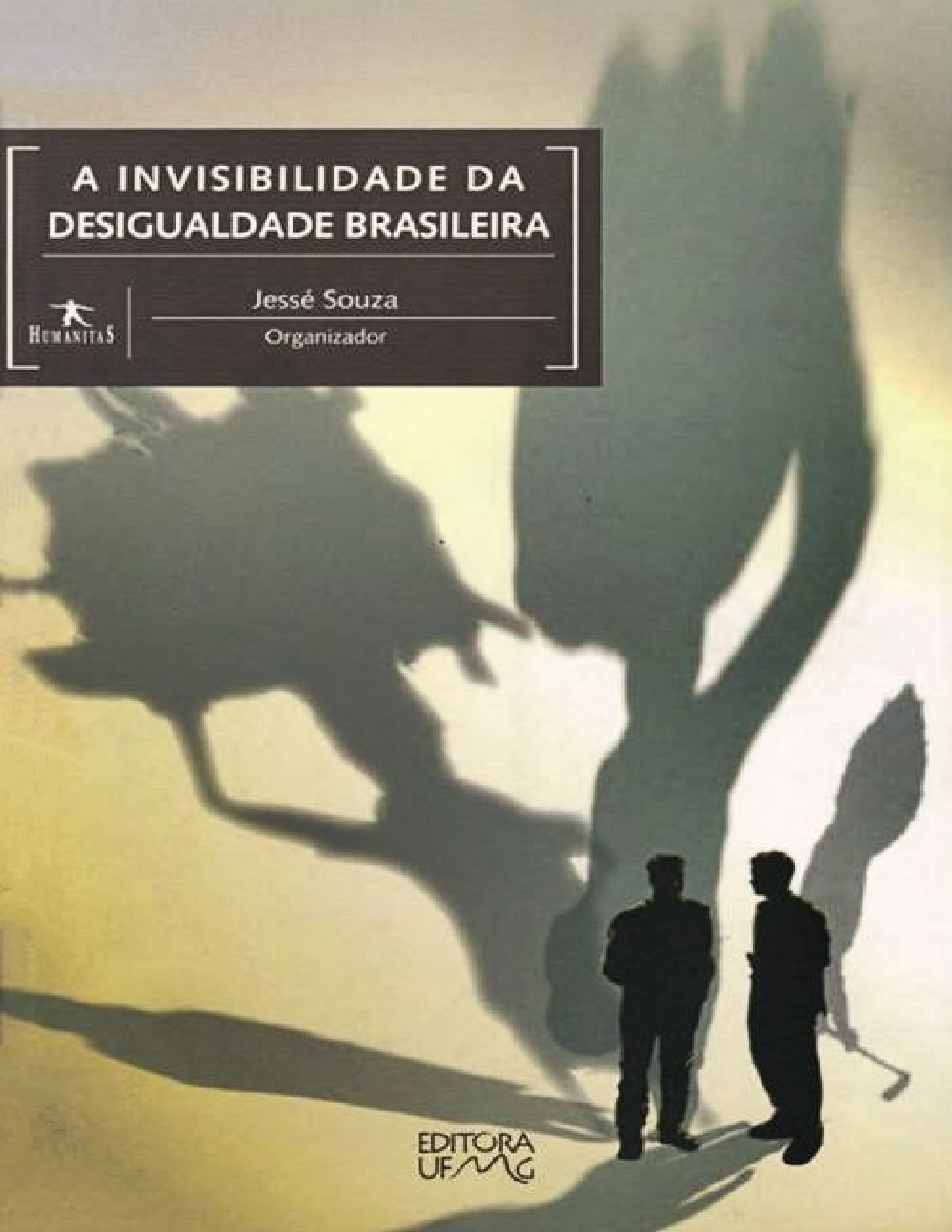
A INVISIBILIDADE DA DESIGUALDADE BRASILEIRA

Jessé Souza
Organizador

HUMANITAS
EDITORA UFMG



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.org*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

A INVISIBILIDADE DA DESIGUALDADE BRASILEIRA

JESSÉ SOUZA
ORGANIZADOR

A INVISIBILIDADE DA DESIGUALDADE BRASILEIRA

Belo Horizonte
Editora UFMG
2006

UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitor: Ronaldo Tadêu Pena
Vice-Reitora: Heloísa Maria Murgel Starling

EDITORA UFMG
Diretor: Wander Melo Miranda
Vice-Diretora: Silvana Cóser

CONSELHO EDITORIAL
Wander Melo Miranda (presidente)
Carlos Antônio Leite Brandão
José Francisco Soares
Juarez Rocha Guimarães
Maria das Graças Santa Bárbara
Maria Helena Damasceno e Silva Megale
Paulo Sérgio Lacerda Beirão
Silvana Cóser

[illegible]
[illegible]

Este livro, ou parte dele, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

A invisibilidade da desigualdade brasileira/ Jessé Souza (Org.). – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

396 p. : il. – (Humanitas)

Inclui referências.

ISBN: 85-7041-568-0

1. Sociologia. 2. Classes sociais – Brasil I. Souza, Jessé. II. Série.

CDD: 301

CDU: 301

Ficha catalográfica elaborada pela Central de Controle de Qualidade da Catalogação da Biblioteca Universitária da UFMG

EDITORAÇÃO DE TEXTOS: Ana Maria de Moraes

REVISÃO E NORMALIZAÇÃO: Maria do Rosário Alves Pereira

REVISÃO DE PROVAS: Alexandre Vasconcelos de Melo e
César Gonçalves de Oliveira

PROJETO GRÁFICO: Glória Campos – *Mazzoga*

CAPA: Eduardo Ferreira

FORMATAÇÃO: Rodrigo M. Quintas

PRODUÇÃO GRÁFICA: Warren M. Santos

EDITORA UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627 – Ala direita da Biblioteca Central – Térreo

Campus Pampulha – 31270-901 – Belo Horizonte/MG

Tel.: (31) 3499-4650 Fax: (31) 3499-4768

Orelhas

O conjunto de textos reunidos neste livro é um convite ao debate sobre a desigualdade brasileira. Eles são resultados de pesquisas empíricas e teóricas iniciadas em 1996 e representam o primeiro esforço articulado de elaboração de uma "teoria da ação social" alternativa para o contexto da modernidade periférica brasileira e latino-americana, baseada em uma reconstrução sociológica criativa e crítica. O objetivo é mapear o tema da desigualdade e da sua legitimação e naturalização no Brasil contemporâneo em todas as suas manifestações principais, tornando os textos apresentados aqui, desse modo, convites ao diálogo.

Em sentido rigoroso, uma "teoria social" não é apenas um conjunto de assertivas acerca de uma realidade e menos ainda a mera "reprodução descritiva" e ingênua dessa mesma realidade pelos atores. A ingenuidade da "sociologia (e da antropologia) espontânea", dominante no seu antiteoricismo e seu anti-intelectualismo, tanto nacional quanto internacionalmente, é o corolário de uma visão, no fundo conservadora, que imagina poder compreender uma realidade social concreta como se a mesma fosse transparente aos seus membros. A sua "ingenuidade" reside na percepção da realidade social como se ela não fosse perpassada de fio a pavio por relações de dominação e poder, com o intuito secreto de naturalizar e eternizar o acesso seletivo e arbitrário de classes inteiras de indivíduos, em detrimento de outras, aos bens e recursos escassos em disputa na sociedade.

Uma "teoria social crítica", como a que é proposta neste livro, implica, portanto, a construção explícita de "uma teoria da ação social" alternativa para a modernidade periférica, que possa esclarecer os mecanismos opacos e pré-reflexivos da forma singular como se produz, entre nós, uma "concepção do valor diferencial entre os seres humanos" e como essa hierarquia valorativa peculiar logra se transformar em fundamento secreto de práticas sociais e Institucionais concretas. O objetivo dos textos aqui apresentados, portanto, é fundamentar essa "teoria social crítica" para a periferia e demonstrar seu poder

de convencimento frente às tentativas rivais existentes, seja pela iluminação de temas candentes (como o mecanismo de naturalização de nossa abissal desigualdade social) que eram e continuam sendo relegados às sombras por essas concepções, seja pela capacidade de orientar e interpretar, segundo um novo quadro de referência teórico, estudos empíricos como os desenvolvidos nesta obra.

Agradecimentos

Agradecemos à FAPERJ, ao CNPq e à Fundação Humboldt da Alemanha pelo apoio às pesquisas empíricas e teóricas que permitiram fazer este livro.

Para Patrícia

Apresentação

O debate sobre a desigualdade brasileira tem sido travado sob o signo da fragmentação do conhecimento e da fragmentação da percepção da realidade. Violência, segurança pública, direitos humanos, marginalidade, políticas sociais, sistema prisional, ações voluntárias são práticas sociais e temas de discussão que, apesar de sua óbvia importância imediata, refratam o foco da análise totalizadora para os aspectos mais visíveis e superficiais, para as "pontas dos icebergs", para os efeitos e as consequências da desigualdade social entre nós e não para suas causas e razões profundas. Assim como a mídia, a partir de seus interesses comerciais por escândalo, por chocar o público e por sentimentalizar e "novelizar" a política, constrói, em grande medida, a "pauta" da política brasileira, ela passa, de forma crescente nos últimos anos, a construir também a pauta da Academia e da reflexão pública brasileira.

Essa miopia da percepção superficial e fragmentada não é de hoje. Apenas o seu redimensionamento midiático (especialmente televisivo) é mais recente. Foi essa miopia da percepção seletiva e lacunar e sua consequente visão acrítica da realidade que fez com que o Brasil tenha convivido com uma desigualdade naturalizada durante todo seu processo de modernização, a qual já dura dois séculos, condenando 1/3 da população à subcidadania e a uma vida que não merece esse nome. A atenção se dirige ao "escândalo", ao que produz manchetes nos jornais e medo na população. A pobreza do debate na esfera pública reflete a fragmentação tanto da percepção cotidiana quanto da acadêmica e não podemos nos assustar se as consequências da percepção fragmentada sejam políticas simbólicas sem qualquer efeito real.

Como diz Max Weber, em algum lugar da sua s<x iologia da religião, "qualquer explicação", mesmo a mais abstrusa, é melhor que "nenhuma explicação". Desse modo, sem debate refletido e maduro na Academia e na esfera pública, estaremos condenados a continuar achando, por exemplo, que a "generalização liberal" que imagina a sociedade composta por um conjunto de *homo economicus*, intercambiáveis e fungíveis, com as mesmas disposições de

comportamento e as mesmas capacidades de disciplina, autocontrole e autorresponsabilidade, as quais seriam encontradas em todas as classes corresponde à verdade e não à ideologia. O marginalizado é percebido como se fosse alguém com as mesmas capacidades disposicionais do indivíduo da classe média. Nesse sentido, o miserável e sua miséria são contingentes e fortuitos, um mero acaso do destino, sendo a sua situação de absoluta privação facilmente reversível, bastando para isso uma ajuda passageira e tópica do Estado para que ele possa andar com as próprias pernas. A lógica das políticas assistenciais no Brasil é essa. Por isso, elas estão condenadas, desde o nascedouro, ao curto prazo e à miopia. As diversas concepções que imaginam que a integração subordinada seja reversível por um ato de vontade e um "passe de mágica" não é muito diferente disso.[1] Do mesmo modo, as diversas formas de "glorificação do oprimido" que grassam nas ciências sociais de todos os matizes levam água ao moinho da autoindulgência (um esporte nacional no Brasil)[2], da passividade e da manutenção do status quo.

Elas desconhecem que a reprodução de classes marginalizadas envolve a produção e reprodução das pré-condições morais, culturais e políticas da marginalidade. Elas desconhecem que a miséria dos desclassificados é produzida objetivamente não apenas sob a forma de miséria econômica, mas também sob a forma de miséria emocional, existencial e política. Quebrar esse círculo vicioso é o que importa. Dourar a pílula, seja pela "glorificação do oprimido", seja pela aceitação acrítica do "politicamente correto", é a melhor maneira de reproduzir a miséria e o abandono múltiplo indefinidamente. Por conta disso, é necessário debate. Um debate que possa rearticular e reconstruir o vínculo perdido entre padrão de modernização, dominação opaca e impessoal, formação de consensos "pré-reflexivos" e naturalização da desigualdade. Para compreender a desigualdade brasileira é necessário compreender o Brasil contemporâneo na sua extraordinária complexidade.

O conjunto de textos reunidos neste livro é um convite a esse debate. Esses textos possuem uma íntima conexão interna. Eles são resultados de pesquisas empíricas e teóricas iniciadas a partir da publicação do livro *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*, em 2003[3]. Este livro, ele próprio resultado de pesquisas empíricas e teóricas iniciadas em 1996[4], representa, aos nossos olhos, o primeiro esforço articulado de elaboração de uma "teoria da ação social" alternativa para o contexto da modernidade periférica brasileira e latino-americana.

Uma teoria da ação social não é, simplesmente, por exemplo, a mera descrição da realidade imediata tal qual na reprodução narrativa dos estados

subjetivos de humilhação e mal-estar, como em trabalhos recentes que reivindicam estar produzindo uma "teoria" acerca da dominação social e da desigualdade brasileira.[5] Uma teoria social nova necessita construir conceitualmente uma teoria da ação social que permita explicar, precisamente, por que as pessoas, e muito especialmente uma determinada classe de pessoas, sentem humilhação e mal-estar social como sua experiência cotidiana. A mera descrição desses estados subjetivos pode ser pungente e bem feita, mas ela em nada acrescenta ao conhecimento dessas causas e de sua lógica opaca. O teste para a percepção da novidade teórica — reconstruída e testada empiricamente — é precisamente o preenchimento da percepção lacunar e fragmentária que marca a consciência cotidiana. A mera reprodução — ainda que nos evoque sentimentos de indignação — dos sentimentos subjetivos de angústia e estigmatização social não nos ajuda nesse desiderato.

Existe uma concepção, hoje em dia muito difundida, aqui e alhures, de que o acesso à realidade social se dá de modo imediato e transparente. Seria, diz-se, "antidemocrático" e "pretensioso" imaginar que podemos conhecer a realidade social melhor que as "pessoas comuns" que participam como nós da vida social. Transplanta-se uma categoria da esfera política, a presunção da igualdade política de todos os membros de uma sociedade, para a esfera científica sem qualquer transição. Ninguém imaginaria consultar um amigo ou um transeunte acerca de um mal-estar súbito ou alguma doença enigmática. Procuramos um médico, um especialista no assunto, e nos submetemos a exames científicos. Na ciência social, ao contrário, esse tipo de ingenuidade parece ter livre curso. Mas essa concepção, hoje em dia dominante em vários círculos, não é apenas cândida e ingênua. Ela é também acrítica e conservadora, sem o notar, dado que contribui decisivamente para a manutenção do status quo.

A "ingenuidade" aqui é corolário de uma visão que imagina uma realidade social concreta como não sendo perpassada de fio a pavio por relações de dominação e poder, com o intuito secreto de naturalizar e possibilitar o acesso seletivo e arbitrário de classes inteiras de indivíduos, em detrimento de outras, aos bens e recursos escassos em disputa na sociedade. Como em condições modernas a dominação social se reproduz, necessariamente, dada a suposição de igualdade meritocrática de seus membros, sob forma opaca, pré-reflexiva e imperceptível à consciência cotidiana,[6] o objetivo de uma teoria social crítica, na modernidade periférica, deve ser precisamente explicar as razões e o porquê os desclassificados e oprimidos sociais de toda espécie sentem a humilhação e a privação que efetivamente sentem. É a reconstrução dessa lógica profunda do funcionamento da sociedade brasileira, muito especialmente da forma singular

como se produz a “concepção do valor diferencial entre os seres humanos” entre nós e de como essa hierarquia valorativa logra se transformar em fundamento de práticas sociais e institucionais concretas, que desejamos apresentar, na série de artigos que constituem este livro, a seguir.

Desse modo, uma teoria social alternativa tem que dispor de uma teoria da ação social também alternativa. Apenas ela pode dar conta da questão sociológica central: por que as pessoas agem e se comportam precisamente desse modo e não de nenhum outro? Nesse sentido, uma teoria da ação social também não é a mera crítica ou superação localizada de teses teóricas, como a superação realizada, por exemplo, pela teoria da dependência de um Fernando Henrique Cardoso.[7] Por mais interessante que seja a proposição de um espaço autônomo de ação política e econômica para países periféricos, contradizendo a tese da subordinação passiva da periferia do capitalismo tipificada, teoria clássica do imperialismo então dominante, essa teoria nada diz sobre a forma peculiar das relações sociais na periferia. A reconstrução e explicação da singularidade das relações sociais e do comportamento observável é, no entanto, o diferencial de toda efetiva teoria da ação social.

No sentido rigoroso que estamos usando aqui, o único paradigma teórico articulado e coerente o bastante para merecer o nome de “teoria da ação social” para a condição social periférica brasileira e latino-americana é o que gostaria de chamar de “teoria emocional da ação”. Quando digo que pretendemos oferecer uma teoria social alternativa, a alternativa é pensada em relação à teoria emocional da ação, única a merecer esse nome no contexto da sociologia brasileira e latino-americana. Essa teoria da ação que tem em Gilberto Freyre seu maior inspirador e em Sérgio Buarque de Holanda seu sistematizador principal[8], explica tanto a cultura do privilégio quanto a extraordinária desigualdade de uma sociedade como a brasileira, a partir do acesso diferencial a certo capital social de relações pessoais. Grande parte do apelo e do poder de convencimento desse tipo de teoria da ação advém do fato, acreditamos, de que ela compartilha dos mesmos pressupostos da identidade nacional[9] (e, portanto, do senso comum) de sociedades periféricas como a brasileira ou a mexicana.

Essa teoria da ação, desse modo, penetra na própria autopercepção e compõe, inclusive, parte da identidade individual de todos aqueles socializados nessas condições. Assim, o próprio imaginário social dominante, em países como o Brasil, interpreta “o brasileiro” como um tipo social homogêneo, como no “homem cordial” de Sérgio Buarque (o pai da sociologia moderna no Brasil), possuindo as mesmas características da “teoria emocional da ação”: predomínio da emoção e do sentimento sobre o cálculo racional, criando um mundo dividido

entre amigos e inimigos. Essa teoria emocional da ação foi criada para se contrapor a uma “teoria instrumental da ação”, que seria, nessa visão, típica apenas das sociedades modernas avançadas. Como essa teoria emocional da ação abrange não apenas a esfera científica, mas também é a base da ambígua “identidade nacional” de sociedades como Brasil e México, que construíram suas respectivas identidades por oposição aos Estados Unidos (sociedade paradigmática da teoria instrumental da ação), cria-se um contexto onde a crítica dessas concepções, mesmo quando sua fragilidade teórica seja evidente, torna-se muito difícil.

Essa dificuldade advém do fato de que as “identidades nacionais” penetram nas “identidades individuais” de modo afetivo e emocional e, portanto, resistente à crítica. As identidades nacionais têm que oferecer algo de “positivo” a seus destinatários. Se a teoria emocional da ação, a partir da qual sociedades latino-americanas como a brasileira se percebem, é ambígua por se contrapor a racionalidade superior, ainda que instrumental, das nações avançadas, ela oferece, por outro lado, uma “compensação fantasiosa", algo de que os indivíduos que se identificam com ela podem se “orgulhar”, nada desprezível. A partir dela, os indivíduos dessas sociedades, percebidas como pré-modernas precisamente pela ênfase na emoção e no sentimento em oposição ao cálculo racional, podem se perceber como mais “calorosos”, mais “humanos”, mais “hospitaleiros” e até mais “sensuais” do que os indivíduos das frias e insensíveis sociedades avançadas, foi por conta dessa “satisfação substitutiva” que essa “fantasia compensatória” passou a ser a base da solidariedade interna de sociedades como a brasileira.

A reflexão metódica, que sedimenta a “teoria emocional da ação,” apenas repete essa “fantasia compensatória” numa dimensão um pouco mais elaborada e sofisticada. Sua fragilidade teórica é compensada e tomada invisível pelo fato de todo brasileiro, pelo simples fato de ter nascido no Brasil e ter se socializado nele, já se perceber exatamente do mesmo modo que a “teoria emocional da ação” o definirá mais tarde com conceitos aparentemente complexos.

Tudo acontece, na “teoria emocional da ação”, como se todos os indivíduos dessas sociedades “integradas emocionalmente” fossem essencialmente semelhantes, sem qualquer divisão de classe, e apenas diferissem na renda que ganham. Por conta disso, o progresso econômico entre nós ainda é percebido como uma panaceia para resolver problemas como desigualdade, marginalização e subcidadania. Existe, em países como o Brasil, uma crença “fetichista” no progresso econômico, que faz esperar da expansão do mercado a resolução de todos os nossos problemas sociais. O fato de que o Brasil tenha sido o país de maior crescimento econômico do globo entre 1930 e 1980 (período no qual

deixou de ser uma das mais pobres sociedades do globo para chegar a ser a oitava economia global), sem que as taxas de desigualdade, marginalização e subcidadania jamais fossem alteradas radicalmente, deveria ser um indicativo mais do que evidente do engano dessa pressuposição. Isso, no entanto, não aconteceu e não acontece ainda hoje.

Depois da Segunda Guerra Mundial, esse paradigma da “teoria emocional da ação" sofreu uma “modernização” importante, realizada por Roberto DaMatta, a partir da publicação de seu clássico Carnavais, malandros e heróis.[10] A modernização damattiana foi possível pela associação à noção de “pessoa” (basicamente o mesmo “homem cordial” de Buarque), definida como o agente com acesso a um certo “capital social de relações pessoais”, a noção de “indivíduo”, definido como o agente sem acesso ao referido capital social de relações pessoais, adaptando o paradigma do personalismo a uma sociedade que vivia inegável processo de modernização. DaMatta também é, de longe, e em relação a qualquer critério objetivo (não existe nada subjetivo nesse tipo de medida da influência de ideias científicas), o pensador mais importante e mais influente do Brasil contemporâneo, seja aqui no Brasil, seja no exterior (ainda que sua influência se concentre no debate latino-americano). DaMatta “faz a cabeça” do Brasil moderno, sendo as suas ideias repetidas não só por seguidores na Academia, mas por grande parte da mídia e do senso comum.

Não posso repetir aqui minha crítica detalhada à tese de DaMatta.[11] Por falta de espaço e oportunidade vou me concentrar no tema central que nos interessa aqui. Como procurei demonstrar alhures, a noção de pessoa possui precedência sobre a noção de indivíduo, fato que coloca a modernização operada por DaMatta no paradigma anterior como sendo “relativa”, já que o componente pré-moderno e personalista continua a ser o dominante. Minha tese é a de que o tema do personalismo e da pré-modernidade da sociedade brasileira deve seu poder de convencimento a uma “confusão” teórica: a confusão a que me refiro é aquela entre a inegável influência do “capital social de relações pessoais” para as chances de sucesso pessoal de qualquer indivíduo em qualquer sociedade moderna, com o fato, muitíssimo diferente, de que uma dinâmica e complexa (ainda que injusta e desigual) sociedade como a brasileira é “estruturada”, ou seja, dentre outras coisas, tem a sua “hierarquia social” definida a partir do acesso diferencial dos agentes a certo “capital social de relações pessoais”. Essa hipótese é de uma fragilidade teórica evidente, mas é “comprada” como verdadeira devido à “visibilidade” da eficácia do capital social de relações pessoais na vida cotidiana.

É a leitura do capital social de relações pessoais como “estruturante” e não

como fator secundário (ainda que fundamental na perspectiva individual) que pressupõe uma relação com complexos institucionais, como Estado e mercado, como se esses fossem realidades "externas" aos agentes. Tudo acontece como se o Brasil se industrializasse, construísse um Estado centralizado e se urbanizasse sem que disso resultasse qualquer efeito sobre a esfera das personalidades individuais e suas relações sociais, as quais são percebidas como se pautando por valores personalistas e emocionais ibéricos de antanho! Enquanto literalmente todos os clássicos da sociologia interpretam a sociedade moderna, fundamentada pela constituição de Estado e mercado, como um tipo completamente novo de estrutura social, criando, no sentido mais forte desse termo, um outro tipo de personalidade e de motivações de conduta, essa tradição continuada por DaMatta imagina a sociedade funcionando sem determinações estruturais a partir de um conceito de "cultura" sem qualquer ancoramento institucional, e cujas origens são misteriosas na reprodução de seu atavismo.

A questão central que nem DaMatta, nem os outros autores dessa tradição antes dele nunca respondem é: como pensar a reprodução de "valores" desvinculados de instituições concretas, únicas instâncias que poderiam garantir sua reprodução na vida cotidiana? Dito de outro modo, o desafio central de toda teoria social de construir uma "teoria da ação social" que esclareça as motivações últimas do comportamento observável na realidade concreta é substituído aqui pelas evidências do senso comum compartilhado. Como a questão da articulação dos princípios modernos (a esfera do indivíduo e da rua) com os princípios supostamente pré-modernos (a pessoa e a casa) jamais é enfrentada teoricamente e é deixada ao sabor das "situações concretas"[12], o esforço teórico está, na verdade, confessando sua impotência. Uma verdadeira "teoria da ação social" deveria explicar "como" e "por que" em alguns casos singulares um princípio se imporia e em outros casos "como" e "por que" isso não acontece. É esse desafio que nossa "teoria da ação social" alternativa para uma sociedade moderna e periférica como a brasileira explicitamente assume e procura resolver.

A questão (a ser comprovada empiricamente) é da (muito provável, aliás) maior influência na sociedade brasileira, comparativamente a sociedades do tipo europeu e norte-americano, é o peso relativo do capital social de relações pessoais" nas chances de sucesso individual por razões, aliás, que não possuem nada a ver com "personalismo atávico".[13] Confundir o caráter secundário do "capital social de relações pessoais" (que pode ser "percebido" como fundamental na ótica individual do senso comum e é compreensível que assim seja) nas sociedades modernas, sejam centrais, sejam periféricas, tornando

completamente invisíveis os “capitais econômico e cultural” (para usar o jargão de Bourdieu), os quais, esses sim, são os “elementos estruturais” e “impessoais” e são, portanto, as chaves para a compreensão da “hierarquia social” de toda sociedade moderna, é tornar literalmente “invisível” as causas efetivas e reais da desigualdade, da marginalidade, da subcidadania e da. naturalização da diferença que nos caracteriza primordialmente como sociedade.

Foi precisamente para esclarecer de modo diverso essas questões fundamentais que nos propusemos a formular o que nos parece ser o primeiro esforço refletido, no âmbito da sociologia brasileira, de elaborar uma teoria social da ação que possa dar conta da complexidade da condição periférica e moderna. Como acredito que a reconstrução do paradigma da “teoria emocional da ação” teve sua “modernização” decisiva com Roberto DaMatta, essa é a razão impessoal e objetiva de tê-lo escolhido como nosso interlocutor principal. No caminho de se construir uma teoria da ação que contemple a “modernidade” da periferia e a forma impessoal e cifrada que a dominação social assume no contexto moderno, seja no centro seja na periferia, Florestan Fernandes foi, no entanto, uma figura central.

Ainda que inexista em Florestan qualquer construção explícita das categorias centrais de uma teoria da ação social, considero que, no seu A integração do negro na sociedade de classes,[14] aos nossos olhos seu melhor livro, existam em “estado bruto” ideias e noções fundamentais para a análise da dominação social e da desigualdade na periferia.[15] O fato de essas intuições estarem em “estado bruto” e não lapidadas importa e muito, como mostra a série de aporias e dificuldades que esse extraordinário autor encontra no referido livro precisamente pela falta de um quadro de referência teórico claro. No texto dedicado a Florestan no presente volume, tanto a importância quanto os limites desse extraordinário pensador brasileiro são discutidos em detalhe.

A concepção alternativa de “teoria da ação social”, para o contexto da modernidade periférica que propomos, parte da necessidade de desconstruir todo o edifício teórico da “teoria emocional da ação” e de propor uma reconstrução radicalmente nova para a compreensão das práticas sociais na periferia da modernidade. Como o nosso interesse é crítico, nossa atenção se dirige primeiramente à questão da identificação do núcleo de poder e distinção que comanda toda a rede de conexões simbólicas e materiais que permitirá separar os felizes, saudáveis, ricos, bonitos e charmosos, de um lado, e os humilhados, oprimidos, não reconhecidos, feios e sem autoestima, de outro. O ponto principal é saber por que as pessoas sentem o que elas sentem e qual a dinâmica social que produz, de forma tão avassaladora, esse tipo de sentimento, por exemplo,

humilhação e baixa autoestima, precisamente para determinada classe de pessoas. Esse ponto é fundamental, posto que apenas a partir daí podemos conceber uma teoria crítica da sociedade que explique toda a dinâmica das causas que produzem dor, desrespeito, não reconhecimento e humilhação para uns, e legitimação, felicidade, prazer e saúde, para outros. A mera reprodução dos "estados internos" de humilhação e não reconhecimento[16] pode ser pungente e bem escrita, mas ela nada explica da dinâmica que a causa.

Esse foi/é o ponto essencial de nossa reconstrução teórica que exigiu, para a construção de uma teoria da ação social alternativa para o contexto periférico, uma vinculação da teoria tayloriana dos valores opacos e institucionalizados (a institucionalização é aludida, mas não desenvolvida por Taylor) que regem a "hierarquia moral" objetivamente institucionalizada no Ocidente (trabalho e expressivismo), tanto no centro quanto na periferia, com a teoria do *habitus* em Bourdieu. A noção de *habitus* nos serve para tentar esclarecer a problemática essencial de toda teoria da ação social que é a questão da "coordenação das ações" dos indivíduos atores, ou seja, a questão de "como" obrigações morais e interesses materiais e ideais influenciam o comportamento empiricamente observável. Bourdieu percebe a "coordenação de ações" no capitalismo tardio como um "código cifrado", através do qual as pessoas se comportam segundo esquemas valorativos que elas "executam" e "consumam" na vida prática de modo, em grande medida, pré-reflexivo e inconsciente. A coordenação de ações sociais no mundo moderno é "pré-reflexiva" para Bourdieu, e nos vemos nesse aporte teórico a sofisticação de pensamento necessária para a compreensão de uma sociedade extraordinariamente complexa que não coordena ações por relações conscientes ou baseadas na intencionalidade dos agentes. Wittgenstein, em oposição) a Descartes,[17] é o pressuposto filosófico dessa verdadeira revolução da sociologia contemporânea. Ela permite perceber o "sentido social" como se criando "pragmaticamente" em práticas e instituições sem mediação da consciência individual. Obedecer a uma regra social é antes de tudo uma prática "aprendida pragmaticamente", e não um "conhecimento dentro da cabeça das pessoas". A "prática" social pode ser articulável, ou seja, ela pode explicitar razões e explicações para o seu "ser deste modo e não de qualquer outro" quando desafiada a isto, mas, na maior parte das vezes, esse pano de fundo inarticulado permanece implícito, comandando silenciosamente nossa atividade prática e abrangendo muito mais que a moldura das nossas representações conscientes.

Toda a nossa "teoria social alternativa" está baseada na reconstrução criativa e crítica dessa revolução sociológica de modo a aplicá-la ao contexto de sociedades periféricas como a brasileira.[18]

Os textos apresentados aqui são, desse modo, convites ao diálogo. Eles representam tanto desenvolvimentos ulteriores de nossa perspectiva teórica depois da publicação de A construção social da subcidadania, em 2003, aprofundando aspectos parciais quase sempre em debate direto com outras contribuições, quanto também os resultados da primeira parte de pesquisa empírica — informada teoricamente — realizada no Estado do Rio de Janeiro, com apoio da FAPERJ e do CNPq, entre 2003 e 2006.[19] Nosso interesse nuclear foi o de mapear o tema da desigualdade e da sua legitimação e naturalização no Brasil contemporâneo em todas as suas manifestações principais.

O organizador

---

[1] Ver o texto de crítica a Luis Eduardo Soares neste livro.

[2] Ver texto sobre identidade nacional neste volume.

[3] A exceção é o artigo de Eurico Santos, que se encontra numa perspectiva complementar à nossa.

[4] SOUZA, Jessé et. al. Valores e política. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

[5] Ver crítica a Luis Eduardo Soares neste volume.

[6] Ver texto inicial neste volume para maiores detalhes.

[7] CARDOSO, Fernando Henrique. Dependência e desenvolvimento na América Latina. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

[8] Ver, para uma crítica em detalhe dessas concepções e de suas influências recíprocas, SOUZA, Jessé. A modernização seletiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

[9] Ver texto neste volume sobre o assunto.

[10] DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

[11] Ver SOUZA, Jessé. A modernização seletiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, e: A sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos autoenganos? RBCS, n. 45, 2001.

[12] Ver SOUZA, op.cit., 2001.

[13] O sociólogo das religiões Eurico Santos, professor da UnB, tem trabalhado

na hipótese da ausência de religiosidade ética entre nós como passo fundamental para o esclarecimento dessa questão fundamental. Ver seu texto neste volume.

[14] FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática, 1978.

[15] Ver meu artigo sobre o tema neste volume.

[16] Ver texto sobre Luis Eduardo Soares neste volume.

[17] Ver TAYLOR, Charles. To follow a rule. In: CALHOUN, Craig et al. (Org.). Bourdieu: critical debates. Chicago: The Chicago University Press, 1998.

[18] As análises críticas desses dois autores estarão em breve à disposição do público no site, em construção, do CEPEDES (Centro de Pesquisas sobre a Desigualdade que coordeno na Universidade Federal de Juiz de Fora): www.cepedesjf.com.br. Esses dois pensadores são os autores mais importantes e originais, internacionalmente, da tradição de crítica social que procuro utilizar, de modo modificado e pessoal, para a análise das sociedades periféricas. Para uma excelente visão geral da sociologia crítica do reconhecimento", ver o livro recente de MATTOS, Patrícia. A sociologia política do reconhecimento social: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2000.

[19] Um segundo livro se encontra em preparação envolvendo as análises de entrevistas em profundidade e histórias de vida de indivíduos de todas as classes e condições sociais também decorrentes da mesma pesquisa.

JESSÉ SOUZA

A gramatica social da desigualdade brasileira[1]

Apesar de as teorias sobre a modernização, que acompanham o esforço norte-americano de reorganização política do “mundo livre” no segundo pós-guerra, terem perdido, por bons motivos, o indisputado prestígio que desfrutavam até meados da década de 1960 do século passado, seu pressuposto fundamental de perceber a relação entre o centro e a periferia do sistema mundial como uma oposição antinômica entre um núcleo tradicional e pré-moderno e outro núcleo moderno, continuam vivas em roupagens novas e híbridas. Esse estado de coisas nos mostra que a superação de um paradigma teórico, ainda quando este é obviamente inadequado e insuficiente, não pode ser “decretada”, mas exige a construção explícita de um paradigma alternativo que explique as questões centrais do antigo paradigma de forma mais convincente dando conta das falhas e silêncios do modelo anterior.

Este é o desafio que quero enfrentar neste texto. Gostaria de tentar demonstrar como a naturalização da desigualdade social e a consequente produção de “subcidadãos” como um fenômeno de massa, em países periféricos de modernização recente como o Brasil, pode ser mais adequadamente percebida como consequência, não de uma suposta herança pré-moderna e personalista, mas precisamente do fato contrário, ou seja, como resultante de um efetivo processo de modernização de grandes proporções que se implanta paulatinamente no país a partir de inícios do século XIX.

Nesse sentido, meu argumento implica que nossa desigualdade e sua naturalização na vida cotidiana é moderna, posto que vinculada à eficácia de valores e instituições modernas a partir de sua bem-sucedida importação “de fora para dentro”. Assim, ao contrário de ser “personalista”, ela retira sua eficácia da

“impessoalidade” típica dos valores e instituições modernas. É isso que a faz tão opaca e de tão difícil percepção na vida cotidiana.

A importância de uma mudança de paradigma nesse campo não tem apenas repercussões teóricas. A atual ausência crônica de perspectivas de futuro em países periféricos como o Brasil tem a ver com a obsolescência dos antigos projetos políticos que se baseavam nas análises tradicionais criticadas acima. A tendência a se acreditar num “fetichismo da economia”, como se o crescimento econômico por si mesmo pudesse resolver problemas como desigualdade excludente e marginalização,[2] o hábito de se estabelecer clivagens regionais entre partes modernas e tradicionais dentro do país ou ainda as cruzadas populistas contra a corrupção se legitimam a partir desse mesmo caldo de ideias e servem como máscara ideológica contra a articulação teórica e política dos conflitos específicos de classe na periferia. Essa é a tese que pretendo defender neste artigo.

A dificuldade teórica de avançar uma hipótese construtiva nesse terreno exige a articulação de dois passos subsequentes: 1) construir a articulação entre a configuração valorativa subjacente ao racionalismo ocidental e seu ancoramento institucional, ou seja, reconstruir uma versão sociocultural do tema marxista da “ideologia espontânea do capitalismo”; 2) em seguida, refletir acerca de sua aplicação especificamente ao contexto da “modernidade periférica”. Para o desenvolvimento da primeira temática eu gostaria de articular um *insight*, não completamente desenvolvido por Max Weber no âmbito de sua sociologia comparada das religiões, e uni-lo com a perspectiva de duas das mais promissoras abordagens críticas surgidas na sociologia da segunda metade do século passado: a teoria crítica do reconhecimento, cujo expoente principal é o filósofo social canadense Charles Taylor, e a sociologia de Pierre Bourdieu. A meu ver essas duas abordagens apresentam complementaridades fundamentais que podem ser utilizadas, com muito proveito, também para uma análise da modernidade periférica.

Como sabemos, Weber se interessa primariamente, na sua monumental sociologia das grandes religiões mundiais, por uma análise comparativa do racionalismo ocidental com as grandes religiões orientais de modo a esclarecer por que, apenas no Ocidente, surgiu, impondo transformações estruturais em todas as esferas da vida social, uma sociedade de tipo novo que denominamos de capitalista, moderna, ocidental etc. Como a “revolução de consciências” do protestantismo ascético foi percebido como um momento peculiarmente importante na explicação deste desenvolvimento singular do Ocidente, a sociologia comparativa neoweberiana foi marcada pela procura de “substitutos da ética protestante” para identificar tanto os processos de modernização, com

chances de sucesso quanto os fadados ao fracasso na hipótese contrária.

Um pressuposto implícito dessa estratégia analítica era o fato de que se mantinha não apenas as premissas do "culturalismo essencialista", que mencionamos anteriormente, mas também a noção etapista da sociologia tradicional da modernização na medida em que se assumia que as sociedades não-ocidentais ou bem repetiam os passos das sociedades ocidentais centrais através de símiles da revolução protestante, o caso do Japão é o mais eloquente nesse contexto,[3] ou estariam condenadas a uma égide do pré-modernismo. Apenas a repetição do processo contingente de "modernização espontânea" ocidental garantiria o passaporte para relações modernas na economia, política e cultura. Uma boa parte da sociologia culturalista e institucionalista que se escreveu tanto sobre a América Latina quanto por latino-americanos estava e ainda está marcada explícita ou implicitamente por essa pressuposição.

Para o próprio Max Weber, no entanto, parecia claro que a explicação do surgimento "espontâneo" do racionalismo ocidental na Europa e América do Norte diferia fundamentalmente da explicação do desenvolvimento ulterior do arcabouço valorativo e institucional desse racionalismo como consequência da expansão da sociedade ocidental para todo o globo. Fundamentalmente, esta expansão se daria pela exportação para a periferia do sistema mundial enquanto "artefatos prontos" (*fertigen Gebildes als Artefakt*)[4] das instituições fundamentais do racionalismo ocidental: o mercado capitalista com seu arcabouço técnico e material e o Estado racional centralizado com seu monopólio da violência e poder disciplinador.

A dificuldade em se discutir este tema tem a ver com a concepção necessariamente naturalizada que temos da eficácia social de mercado e Estado. Às gerações que nascem sob a égide das práticas disciplinarizadoras já consolidadas nessas instituições, a hierarquia valorativa implícita, opaca e contingente que as perpassa de forma instransparente, assume a forma naturalizada de uma realidade autoevidente que dispensa justificação. Responder aos imperativos empíricos de Estado e mercado passa a ser tão óbvio quanto respirar ou andar. Não conhecemos nenhuma outra forma de ser desde a mais tenra infância. Desse modo, nós somos feitos e continuamente remodelados e aperfeiçoados para atender a estes imperativos. É essa realidade que permite e confere credibilidade às concepções científicas que desconhecem a lógica normativa contingente desses "subsistemas". Ela assume a forma de qualquer outra limitação natural da existência, como a lei de gravidade, por exemplo, contra a qual nada podemos fazer.[5]

Para se avançar em direção a uma concepção alternativa acerca da lógica

implícita ao funcionamento destas instituições, portanto, é necessário se reconstruir o que gostaria de chamar, lembrando Karl Marx, de “ideologia espontânea do capitalismo”. Chamo de ideologia” já que creio que tanto o mercado quanto o Estado são perpassados por hierarquias valorativas implícitas e opacas à consciência cotidiana, cuja naturalização, que a traveste de “neutra” e “meritocrática”, é responsável pela legitimação da ordem social que estas instituições atualizam. O acesso a esta “ideologia espontânea é fundamental para que possamos perceber a importância de um acesso simbólico e cultural para a compreensão da produção social da desigualdade e da subcidadania, sem apelar para o essencialismo culturalista”, típico das abordagens que articulam personalismo, familismo e patrimonialismo, as quais descuram da articulação entre valores e seu necessário ancoramento institucional, único vínculo que poderia explicar de que modo valores influenciam o comportamento efetivo dos agentes.

Para este desiderato, as contribuições dos clássicos da sociologia são precárias. Karl Marx, inventor do tema da “ideologia espontânea como a marca específica da dominação social sob o capitalismo, nos legou “apenas” uma descrição da descontinuidade entre produção e circulação de mercadorias, a qual faz com que a mercadoria força de trabalho “apareça” à consciência dos envolvidos como vendida efetivamente pelo seu justo valor, tornando intransparente, deste modo, o processo de exploração da força de trabalho. Falta em Marx, no entanto, uma articulação explícita da “hierarquia valorativa” que se atualiza na ação do mercado. Também o ponto de partida weberiano, por ser presa das categorias da “filosofia da consciência”, que o forçava a perceber no sujeito ator a fonte de todo sentido e moralidade,[6] é incapaz de perceber, em toda a sua dimensão, a extensão do horizonte valorativo, moral e simbólico presente nessas configurações institucionais exportadas do centro para a periferia como “artefatos prontos”, segundo sua própria formulação.

É precisamente para esclarecer este aspecto fundamental da explicitação da hierarquia valorativa implícita que perpassa opacamente a eficácia institucional de mercado e Estado que gostaria de incorporar as reflexões de Charles Taylor acerca das fontes do *self* moderno.[7] Aqui não me interessa o uso que Taylor faz de suas investigações no contexto do debate sobre o multiculturalismo ou sobre a querela entre liberais e comunitaristas. Aqui me interessa seu ponto de partida comunitarista como uma hermenêutica do espaço social a partir da sua crítica ao naturalismo que perpassa tanto a prática científica quanto a vida cotidiana, como meio de articular precisamente a configuração valorativa implícita ao racionalismo ocidental que dá ensejo, como veremos, a um tipo específico de

hierarquia social e uma também singular noção de reconhecimento social baseada nela. Sua crítica à concepção tendencialmente reificada de Estado e mercado enquanto grandezas sistêmicas, como vemos em Jürgen Habermas por exemplo, parece-me certeira e de importância decisiva para uma compreensão mais adequada do processo de expansão do racionalismo ocidental do centro para a periferia, o qual se realiza pela exportação dessas instituições enquanto artefatos prontos no sentido weberiano do termo. A negação do caráter simbólico e cultural contingente dessas materializações institucionais, percebendo-a como uma grandeza regida segundo critérios de eficácia, equivaleria a reduplicar, na dimensão conceituai, o efeito do "naturalismo" na vida prática.

Fundamental na empreitada tayloriana, e o que o leva, neste particular, muito além da reflexão weberiana, é que Taylor consegue reconstruir a hierarquia valorativa subjacente e opaca que se materializa nessas duas instituições centrais do mundo moderno, a qual comanda irrefletida e inconscientemente nossas disposições e nosso comportamento cotidiano. O que torna a reflexão tayloriana de interesse para as ciências sociais, a meu ver, é que sua reconstrução da "história das ideias" não é um fim em si. Sua estratégia é compreender a gênese ou arqueologia das concepções de bem e de como essas evoluíram e adquiriram eficácia social. Este ponto é crucial. Não interessa a Taylor uma mera história das ideias, mas como e por que estas lograram tomar os corações e as mentes das pessoas comuns. Daí sua empresa ser sociologicamente relevante. Ele se interessa, portanto, em primeiro lugar, pela eficácia das ideias e não por seu conteúdo. Este último só é importante na medida em que explica as razões da sua aceitação coletiva.

Platão é uma figura central nesse contexto. Ele é o sistematizador da ideia fundamental para a concepção moral do Ocidente, qual seja, a ideia de que o eu é visto como ameaçado pelo desejo (em si insaciável) devendo, portanto, ser subordinado e regido pela razão. O cristianismo adotou a perspectiva platônica da dominância da razão sobre as paixões na medida em que a santidade e o específico "caminho da salvação" cristão passaram a ser expressos nos termos da pureza platônica. Ao mesmo tempo, Santo Agostinho, ao se apropriar da tradição platônica, engendra uma novidade radical que vai ser fundamental para a especificidade do Ocidente: a noção de interioridade. Foi essa vinculação com a necessidade religiosamente motivada que tomou a linguagem da interioridade irresistível. O vínculo entre as ideias dominantes no Ocidente e a sua eficácia é percebido — uma óbvia correspondência com Max Weber — como um processo interno à racionalização religiosa ocidental. Desse modo, as concepções do bem, ou seja, as noções religiosamente motivadas de virtude, articuladas ideacionalmente, são vinculadas a "interesses ideais" específicos a partir do

“prêmio” religioso da salvação. Isso explica o lugar paradigmático de Santo Agostinho na empresa tayloriana.

O processo de interiorização iniciado por Agostinho é radicalizado por Descartes. A partir dele existe uma mudança fundamental nos termos e na forma como a virtude é concebida.[8] Essa mudança é radical posto que inverte a noção de virtude e de bem que imperava até então. A ética da honra da Antiguidade é reinterpretada em termos do ideal cartesiano de controle racional. A racionalidade deixa também de ser substantiva e passa a ser procedural. Racional passa a significar pensar de acordo com certos cânones. É esse novo sujeito moral que Taylor chama de *self* pontual. Locke vai ser o sistematizador do ideal de independência e autorresponsabilidade, interpretado como algo livre do costume e da autoridade local, transformando o *self* pontual no fundamento de uma teoria política sistemática.

O *self* é pontual, posto que “desprendido” de contextos particulares e, portanto, remodelável por meio da ação metódica e disciplinada. A essa nova maneira de ver o sujeito, desenvolvem-se uma filosofia, uma ciência, uma administração, técnicas organizacionais, destinadas a assegurar seu controle e disciplina. A noção de *self* desprendido, por estar arraigado em práticas sociais e institucionais, é naturalizada. Essas ideias germinadas durante séculos de razão calculadora e distanciada e da vontade como autorresponsabilidade, que somadas remetem ao conceito central de Taylor de *self* pontual, não lograram dominar a vida prática dos homens até a grande revolução da Reforma protestante. Aqui outro óbvio ponto em comum com Max Weber. Para os dois pensadores a Reforma foi a parteira tanto da singularidade cultural quanto moral do Ocidente. A revolução protestante realiza na prática, no espaço do senso comum e da vida cotidiana, a nova noção de virtude ocidental. Daí que, para Taylor, a noção de *self* pontual tenha que ser acrescida da ideia de “vida cotidiana” para a compreensão da configuração moral que nos domina hoje.

O tema da vida cotidiana está em oposição à concepção platônica ou aristotélica que exaltavam a vida contemplativa por oposição à vida prática. A revolução de que fala Taylor é aquela que redefine a hierarquia social a tal ponto que agora as esferas práticas do trabalho e da família, precisamente aquelas esferas nas quais todos sem exceção participam, passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes. Ao mesmo tempo, ocorre um desprestígio das atividades contemplativas e aristocráticas anteriores. A sacralização do trabalho, especialmente do trabalho manual e simples, de origem luterana e depois genericamente protestante, ilustra a transformação histórica de grandes proporções para toda uma redefinição da hierarquia social que é o nosso fio condutor neste texto.

Taylor percebe que as bases sociais para uma revolução de tamanhas consequências devem-se à motivação religiosa do espírito reformador. Ao rejeitar a ideia do sagrado mediado, os protestantes rejeitaram também toda a hierarquia social ligada a ela. Este é o fato decisivo aqui. Como as gradações da maior ou menor sacralidade de certas funções é a base da hierarquia (religiosa) das sociedades tradicionais, desvalorizar a hierarquia baseada nesta ordem é retirar os fundamentos da hierarquia social como um todo, tanto da esfera religiosa em sentido estrito quanto das outras esferas sob sua influência. Desse modo, abre-se espaço para uma nova e revolucionária (dado seu potencial equalizador e igualitário) noção de hierarquia social que passa a ter por base o *self* pontual tayloriano, ou seja, uma concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidido pela noção de calculabilidade, raciocínio prospectivo, autocontrole e trabalho produtivo como os fundamentos implícitos tanto da sua autoestima quanto do seu reconhecimento social.

Os suportes sociais dessa nova concepção de mundo, para Taylor, são as classes burguesas da Inglaterra, EUA e França, disseminando-se depois pelas classes subordinadas destes países e depois por diversos países com desvios e singularidades importantes.[9] A concepção do trabalho dentro desse contexto vai enfatizar não o que se faz mas como se faz o trabalho (Deus ama advérbios). O vínculo social adequado às relações interpessoais vai ser de tipo contratual (e por extensão a democracia liberal contratual como tipo de governo). Em linguagem política essa nova visão de mundo vai ser consagrada sob a forma de direitos subjetivos e, de acordo com a tendência igualitária, definidos universalmente. Taylor vai chamar o conjunto de ideais que se articulam nesse contexto de princípio da “dignidade”. Dignidade vai designar, portanto, a possibilidade de igualdade tornada eficaz por exemplo nos direitos individuais potencialmente universalizáveis. Ao invés da “honra” pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre iguais.[10]

Nesse contexto, nos interessa menos a tensão tayloriana entre uma razão disciplinadora homogeneizante e uma razão expressiva singularizadora, como o conflito existencial e político por excelência da modernidade tardia,[11] e mais as repercussões da sua discussão acerca dos princípios que regulam a nossa atribuição de respeito, deferência, ou uma palavra, a atribuição de reconhecimento social” como base da noção moderna de cidadania jurídica e política. A localização e explicitação desses princípios pode nos ajudar a identificar os mecanismos operantes, de forma opaca e implícita, na distinção social entre classes e grupos sociais distintos em sociedades determinadas. Ela pode 11< >s ajudar a identificar os “operadores simbólicos” que permitam a

cada um de nos na vida cotidiana hierarquizar e classificar as pessoas como mais ou menos, como dignas de nosso apreço ou de nosso desprezo.

Assim, ao contrário tio critério hierarquizador da civilização hindu, por exemplo, onde o princípio da pureza ritual classificava e classifica as distintas castas sociais,[12] *no Ocidente passa a ser o compartilhamento de uma determinada estrutura psicossocial o fundamento implícito do reconhecimento social*. É essa estrutura psicossocial que é o pressuposto da consolidação de sistemas racionais-formais como mercado e Estado, e depois produto principal da eficácia combinada dessas instituições. É a generalização dessas mesmas pré-condições que torna possível falar-se em "cidadania", ou seja, um conjunto de direitos e deveres no contexto do Estado-nação compartilhado por todos numa pressuposição de efetiva igualdade. As considerações de Taylor sobre a "dignidade", enquanto fundamento da autoestima individual e tio reconhecimento social, remetem, portanto, à relação entre o compartilhamento de uma economia emocional e moral contingente à possibilidade de reconhecimento social para indivíduos e grupos: *para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada*.

No entanto, no nível de abstração da reflexão levada a cabo por Taylor, não fica claro de que modo essa nova hierarquia que passa a ser implementada por mercado e Estado se torna eficaz como base da classificação social e do valor diferencial entre indivíduos e classes sociais. Desse modo, para avançarmos ainda mais um passo no nosso esforço de concretização de análise, gostaria de usar as investigações de Pierre Bourdieu de modo a tematizar adequadamente a questão fundamental que permite pensar o reconhecimento social, objetivamente produzido e implementado institucionalmente, como núcleo mesmo da condição de possibilidade de se estabelecer distinções sociais a partir de signos sociais opacos perceptíveis por todos de maneira pré-reflexiva.

A união das perspectivas de Taylor e Bourdieu parece-me sob vários aspectos interessante. Ambas perspectivas me parecem antes de tudo complementares no sentido de desenvolverem aspectos que suprem deficiências importantes uma da outra. Se falta a Taylor uma teoria contemporânea da luta de classes, na medida em que ele fala do ponto de vista do intelectual norte-americano ou europeu do final do século XX, quando as sociedades centrais, supostamente pacificadas internamente dos conflitos de classe mais virulentos, estariam entrando em uma nova fase de rearticulação das suas lutas políticas,[13] temos em Bourdieu uma sofisticada análise da forma singularmente opaca e refratada que a dominação ideológica, mascarando seu caráter de classe, assume na modernidade tardia.

Essa perspectiva de Bourdieu nos permite, acredito eu, *ir além de um conceito de reconhecimento que assume, pelo menos tendencialmente, como realidade efetiva a ideologia da igualdade* prevalecente nas sociedades centrais do Ocidente. Como espero demonstrar, esse ponto de partida parece-me também fundamental, ainda que com modificações importantes no seu instrumental teórico, para uma análise da modernidade periférica.

Ao mesmo tempo, por outro lado, a genealogia da hierarquia implícita que comanda nosso cotidiano, desenvolvida de forma soberana por Taylor, ajuda a esclarecer precisamente o calcanhar de Aquiles de todo o argumento de Bourdieu. Afinal, este autor, ao se concentrar unicamente no aspecto instrumental da disputa por poder relativo entre as classes em luta por recursos escassos, não percebe que esta mesma luta se dá em um contexto intersubjetivamente produzido, o que mantém a sua contingência e com isso a necessidade de seu aperfeiçoamento crítico, mas retira, ao mesmo tempo, o dado arbitrário de mera imposição de poder do mais forte. A teoria do reconhecimento pode, nesse sentido, dar conta do mecanismo generativo do "consenso normativo mínimo" compartilhado intersubjetivamente e que, na realidade, contextualiza e filtra as chances relativas de monopólio legítimo na distribuição dos recursos escassos pelas diversas classes sociais em disputa em uma dada sociedade, mecanismo este secundarizado e não devidamente tematizado por Bourdieu. Apesar da sua unilateralidade, no entanto, a contribuição de Bourdieu para uma compreensão da forma ideológica específica à modernidade tardia, seja central ou periférica, parece-me fundamental.

O próprio Taylor, em seu texto "To follow a rule"[14], oferece uma interessante visão da aproximação entre as duas perspectivas que pretendemos conjugar aqui. Taylor, na realidade, aproxima Bourdieu e Wittgenstein tendo em vista um aspecto fundamental de sua própria teoria que é a noção de "articulação". Taylor diz: "if Wittgenstein has helped us to break the philosophical thrall of intelectualism, Bourdieu has begun to explore how social science could be remade, once freed from its distorting grip."[15] Aqui o inimigo comum e a tendência racionalista e intelectualista, dominante seja na filosofia seja nas ciências sociais. Enquanto a tradição intelectualista nesses dois campos do conhecimento tende a perceber a compreensão de uma regra social, por exemplo, como um processo que se consuma no nível das representações e do pensamento, abstraindo seu componente corpóreo e contextual, tanto Wittgenstein quanto Bourdieu enfatizam o elemento da "prática". Obedecer a uma regra é antes de tudo uma prática aprendida e não um conhecimento. A "prática" pode ser articulável, ou seja, ela pode explicitar razões e explicações

para o seu “ser deste modo e não de qualquer outro” quando desafiada a isto, mas, na maior parte das vezes, esse pano de fundo inarticulado permanece implícito, comandando silenciosamente nossa atividade prática e abrangendo muito mais que a moldura das nossas representações conscientes.

Enquanto, para Taylor, o dado de que é a prática não articulada que comanda nossa vida cotidiana implica a necessidade de articular a hierarquia de valores escondida e opaca que preside nosso comportamento, daí sua empreitada de nomear e reconstruir as fontes da nossa noção de *self* para Bourdieu o mesmo fato torna urgente uma “psicoanálise do espaço social”. O que para grande parte da tradição sociológica é “internalização de valores”, o que evoca tendencialmente uma leitura mais racionalista que enfatiza o aspecto mais consciente e refletido da reprodução valorativa e normativa da sociedade, para Bourdieu a ênfase seria, ao contrário, no condicionamento pré-reflexivo, automático, emotivo, espontâneo, em uma palavra, “inscrito no corpo” de nossas ações, disposições e escolhas.

Nesse contexto, a noção fundamental que gostaria de utilizar para meus próprios fins no contexto desta apropriação seletiva é a de habitus. O habitus, ao contrário da tradição racionalista e intelectualizante, permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada um de nós transformando, por assim dizer, escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso. Enquanto para Marx a “ideologia espontânea” do capitalismo era o fetichismo da mercadoria que encobria, sob a máscara da igualdade do mercado, relações de produção desiguais, para Bourdieu será o conjunto de disposições ligadas a um estilo de vida peculiar que conformam o *habitus* estratificado por classes sociais e que legitimam, de forma invisível e subliminar, o acesso diferencial aos recursos materiais e ideais escassos, a ideologia espontânea do capitalismo tardio.

No seu texto já clássico sobre a distinção social[16], Bourdieu explora a hipótese, tendo como universo empírico a sociedade contemporânea francesa, de que o “gosto” seria a área por excelência da “negação do social”, ao se mostrar como uma qualidade inata e não produzida socialmente. O processo primário de introjeção naturalizada desse critério legitimador de desigualdades se dá a partir da herança cultural familiar e da escola em todos os seus níveis. O que Bourdieu tem em mente é a formação de um habitus de classe, percebido como um aprendizado não intencional de disposições, inclinações e esquemas avaliativos que permitem ao seu possuidor perceber e classificar, numa dimensão pré-reflexiva, signos opacos da cultura legítima. Como a distinção social baseada no gosto não se limita aos artefatos da cultura legítima, mas abrange todas as

dimensões da vida humana que implicam alguma escolha — como vestuário, comida, formas de lazer, opções de consumo etc. —, o gosto funciona como o sentido de distinção por excelência, permitindo separar e unir pessoas e, consequentemente, forjar solidariedades ou constituir divisões grupais de forma universal (tudo é gosto!) e invisível.

Nas melhores páginas do *Distinction*, Bourdieu logra demonstrar, com farto uso de interessante material empírico, que até as escolhas percebidas como as mais pessoais e recônditas de cada um de nós, desde a preferência por carro, compositor ou escritor, até a escolha do parceiro sexual, são, na verdade, fruto de fios invisíveis que interligam interesses de classe ou fração de classe ou, ainda, de posições relativas em cada campo de práticas sociais, como a oposição entre os desafiadores recém-chegados e os já estabelecidos por antiguidade. Esses fios invisíveis interligam e cimentam tanto afinidades e simpatias, constituindo as redes de solidariedades objetivamente definidas ou, por outro lado, forjam antipatias soldadas pelo preconceito.

Essa bela ideia do *habitus* funcionando como fios invisíveis que ligam pessoas por solidariedade e identificação e que as separam por preconceito, o que equivale a uma noção de coordenação de ações sociais percebida como inconsciente e cifrada, impede, no entanto, a riqueza de uma ideia fundamental para Taylor: a noção de "articulação" que permite se pensar num "transfer" entre o refletido e o não-refletido. Afinal, se existe algo que possa ser articulado é porque existe algo para além do puro *habitus* irrefletido. Por conta disso, a ausência dessa dimensão na reflexão de Bourdieu faz com que a contraposição em relação à "grande ilusão" do jogo social só seja possível reativamente, sem o questionamento das regras do jogo enquanto tais. Essa posição reativa advém da concepção de Bourdieu, pensada contra o subjetivismo[17] que reduz o espaço social a um espaço de interações conjunturais, de que toda a estética e moral (os dois termos vêm sempre necessariamente juntos) de classe se contrapõe objetivamente a um seu duplo e contrário, mas nunca em relação a um patamar compartilhado de regras comuns.[18]

Esse é o terreno onde as contradições da análise de Bourdieu se mostram mais facilmente. O raciocínio da lógica instrumental que reduz todas as determinações sociais à categoria do poder mostra-se aqui em toda sua fragilidade. No limite torna-se incompreensível por que algumas estratégias sociais e alguns "blefes" dão certo e outros não. Para sairmos da absoluta arbitrariedade nessa dimensão da análise torna-se necessário pleitear-se *alguma coisa* para além da mera "*illusio*" do jogo social. Como aponta Axel Honneth, a competição dos diversos grupos sociais entre si só tem sentido se

pressupusermos a existência de interpretações conflitantes acerca de um terreno comum de regras que lograram ser reconhecidas em todas as classes.[19] É pela falta dessa dimensão que não ficam claras as razões pelas quais uma dada classe dirigente teria supostamente "escolhido" precisamente tais e quais objetivos e não outros quaisquer. Do mesmo modo não se explica também por que se dão mudanças no "comando" do processo social como, por exemplo, a substituição da aristocracia pré-moderna pela burguesia no alvorecer da modernidade.

Para ambos os autores que estamos discutindo, a sociedade moderna se singulariza precisamente pela produção de uma configuração, formada pelas ilusões do sentido imediato e cotidiano, que Taylor denomina de "naturalismo", e Bourdieu de *doxa*, as quais produzem um "desconhecimento específico" dos atores acerca de suas próprias condições de vida. Também para ambos apenas uma perspectiva hermenêutica, genética e reconstrutiva poderia restabelecer as efetivas, ainda que opacas e instransparentes, pré-condições da vida social numa sociedade deste tipo. No entanto, o desafio concreto aqui é o de articular, sistematicamente, também as unilateralidades de cada uma das perspectivas estudadas de modo a torná-las operacionais no sentido de permitir perceber como moralidade e poder se vinculam de modo peculiar no mundo moderno, e muito especialmente no contexto periférico.

Talvez o aspecto que mais explicite as deficiências da teoria bourdiesiana e ponha a nu a necessidade de vinculá-la a uma teoria objetiva da moralidade como a tayloriana é o radical contextualismo da sua análise da classe trabalhadora francesa que o impede de perceber processos coletivos de aprendizado moral que ultrapassam de muito as barreiras de classe. Como pode-se observar na análise de Bourdieu sobre o caso francês, o patamar último da sua análise, que fundamenta uma infinidade de distinções sociais, é a situação de "necessidade" da classe operária. O que mostra o caráter histórico contingente e espaço-temporalmente contextual dessa "necessidade" é que ela se refere à distinção de hábitos de consumo dentro da dimensão de pacificação social típica do *Welfare State*. O que é visto como "necessidade", neste contexto, comparando-se a sociedades periféricas como a brasileira, adquire o sentido de consolidação histórica e contingente de lutas políticas e aprendizados sociais e morais múltiplos de efetiva e fundamental importância, os quais passam desapercebidos enquanto tais para Bourdieu.

Assim, gostaria de propor uma subdivisão interna à categoria do habitus de tal modo a conferir-lhe um caráter histórico mais matizado, inexistente na análise bourdiesiana, e acrescentar, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática da constituição do *habitus*. Assim, ao invés de falarmos apenas de habitus genericamente, aplicando-o a situações específicas de classe

num contexto sincrônico, como faz Bourdieu, acho mais interessante e rico para meus propósitos falarmos de uma "pluralidade de *habitus*". Se o habitus representa a incorporação nos sujeitos de esquemas avaliativos e disposições de comportamento a partir de uma situação socioeconômica estrutural, então mudanças fundamentais na estrutura econômico-social deve implicar, consequentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de *habitus* para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças.

Este foi certamente o caso da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas no Ocidente. A burguesia, como a primeira classe dirigente na história que trabalha, logrou romper com a dupla moral típica das sociedades tradicionais baseadas no código da honra e construir, pelo menos em uma medida apreciável e significativa, uma homogeneização de tipo humano a partir da generalização de sua própria economia emocional — domínio da razão sobre as emoções, cálculo prospectivo, autorresponsabilidade etc. — às classes dominadas. Esse processo se deu em todas as sociedades centrais do Ocidente das mais variadas maneiras. Em todas as sociedades que lograram homogeneizar um tipo humano transclassista, este foi um desiderato perseguido de forma consciente e decidida e não deixado a uma suposta ação automática do progresso econômico. Assim sendo, esse gigantesco processo histórico homogeneizador, que posteriormente foi ainda mais aprofundado pelas conquistas sociais e políticas de iniciativa da própria classe trabalhadora, o qual certamente não equalizou todas as classes em todas as esferas da vida, mas, sem dúvida, generalizou e expandiu dimensões fundamentais da igualdade nas dimensões civis, políticas e sociais como examinadas por Marshall no seu texto célebre, pode ser percebido como um gigantesco processo de aprendizado moral e político de profundas consequências.

É precisamente esse processo histórico de aprendizado coletivo que não é adequadamente tematizado por Bourdieu no seu estudo empírico acerca da sociedade francesa. Ele representa o que gostaria de denominar de habitus primário de modo a chamar atenção a esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e "incorporados", no sentido bourdiesiano do termo, que permite o compartilhamento de uma noção de "dignidade" no sentido tayloriano. É essa "dignidade", efetivamente compartilhada por classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que me parece ser o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultrajurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade, e, portanto, da noção moderna de cidadania. É essa dimensão da "dignidade" compartilhada, no sentido não jurídico de "levar o outro em consideração", e que Taylor chama de

respeito atitudinal,[20] que tem de estar disseminada de forma efetiva numa sociedade para que possamos dizer que nesta sociedade concreta temos a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei. Vale a pena repetir mais uma vez: *Para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada*.

É essa dimensão, que exige, portanto, um efetivo consenso valorativo transclassista como sua condição de existência, que não é percebida enquanto tal por Bourdieu. É essa ausência que o permite pensar as relações entre as classes dominantes e dominadas como relações especulares, reativas e de soma zero. A radical contextualidade de seu argumento o impede de perceber a importância de conquistas históricas desse tipo de sociedade, como a francesa, as quais tornam-se óbvias por comparação com sociedades periféricas, como a brasileira, onde tal consenso inexiste. Ao chamar a generalização, portanto, das pré-condições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, "digno" e cidadão, no sentido tayloriano de reconhecido intersubjetivamente como tal, de habitus primário, eu o faço para diferenciá-lo analiticamente de duas outras realidades também fundamentais: o habitus precário e o que gostaria de denominar habitus secundário.

O habitus precário seria o limite do habitus primário para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas. Para alguns autores, mesmo sociedades afluentes como a alemã já apresentam agora segmentos de trabalhadores e de pobres que vivem do seguro social precisamente com estes traços de um habitus precário,[21] na medida em que o que estamos chamando de habitus primário tende a ser redefinido segundo os novos patamares adequados às recentes transformações da sociedade globalizada e da nova importância do conhecimento. No entanto, como iremos ver, essa definição só ganha o estatuto de um fenômeno de massa permanente em países periféricos como o Brasil.

O que estamos chamando de *habitus* secundário tem a ver com o limite do *habitus* primário para cima, ou seja, tem a ver com uma fonte de reconhecimento e respeito social que pressupõe, no sentido forte do termo, a generalização do habitus primário para amplas camadas da população de uma dada sociedade. Nesse sentido, o *habitus* secundário já parte da homogeneização dos princípios operantes na determinação do habitus primário e institui, por sua vez, critérios

classificatórios de distinção social a partir do que Bourdieu chama de “gosto”. Mas a determinação conceitual precisa dessa diferenciação triádica da noção de *habitus* deve ser acoplada à discussão tayloriana das fontes morais ancoradas institucionalmente no mundo moderno, seja no centro ou na periferia, para sua adequada problematização. Como a categoria de *habitus* primário é a mais básica, na medida em que é a partir dela que se tornam compreensíveis seus limites “para baixo” e “para cima”, devemos nos deter ainda um pouco na sua determinação. Afinal, as pessoas não são aquinhoadas equitativamente com o mesmo reconhecimento social por sua “dignidade de agente racional”. Essa dimensão não é tão “rasa” como a simples dimensão política dos direitos subjetivos universalizáveis e intercambiáveis sugere. A dimensão jurídica da proteção legal e apenas uma das dimensões — apesar de fundamental e importantíssima — desse processo de reconhecimento.

Se é o trabalho útil, produtivo e disciplinado parece estar por trás da “avaliação objetiva do valor relativo” de cada qual nesta dimensão, então o potencial encobridor de desigualdades por trás da noção de “dignidade” do agente racional deve se manifestar mais facilmente nesta dimensão. Reinhard Kreckel chama de "ideologia do desempenho”[22] a tentativa de elaborar um princípio único, para além da mera propriedade econômica, a partir do qual se constitui a mais importante forma de legitimação da desigualdade no mundo contemporâneo. A ideia subjacente a este argumento é que teria de haver um “pano de fundo consensual” (*Hintergrundkonsens*) acerca do valor diferencial dos seres humanos, de tal modo que possa existir uma efetiva — ainda que subliminarmente produzida — legitimação da desigualdade. Sem isso o caráter violento e injusto da desigualdade social se manifestaria de forma clara e a olho nu.

Para ele, a ideologia do desempenho baseia-se na “tríade meritocrática” que envolve qualificação, posição e salário. Destes, a qualificação, refletindo a extraordinária importância do conhecimento com o desenvolvimento do capitalismo, é o primeiro e mais importante ponto que condiciona os outros dois. A ideologia do desempenho é uma “ideologia” na medida em que ela não apenas estimula e premia a capacidade de desempenho objetiva, mas legitima o acesso diferencial permanente a chances de vida e apropriação de bens escassos.[23] Apenas a combinação da tríade da ideologia do desempenho faz do indivíduo um “sinalizador” completo e efetivo do “cidadão completo” (*Vollbürger*). A tríade torna também compreensível porque apenas através da categoria do “trabalho” é possível se assegurar de identidade, autoestima e reconhecimento social. Nesse sentido, o desempenho diferencial no trabalho tem que se referir a um indivíduo

e só pode ser conquistado por ele próprio. Apenas quando essas pré-condições estão dadas pode o indivíduo obter sua identidade pessoal e social de forma completa.

Isso explica por que uma dona de casa, por exemplo, passa a ter um status social objetivamente "derivado", ou seja, sua importância e reconhecimento social dependem de seu pertencimento a uma família ou a um "marido". Ela se torna, neste sentido, dependente de critérios adscritivos já que no contexto meritocrático da ideologia do desempenho" ela não possuiria valor autônomo.[24] A atribuição de respeito social nos papéis sociais de produtor e cidadão passa a ser mediada pela abstração real já produzida por mercado e Estado aos indivíduos pensados como "suporte de distinções" que estabelecem seu valor relativo. A explicitação de Kreckel acerca das pré-condições para o reconhecimento objetivo dos papéis de produtor e cidadão é importante na medida em que é fundamental não apenas referir-se ao mundo do mercado e da distribuição de recursos escassos como perpassado por valores, como faz Nancy Fraser, por exemplo,[25] mas é necessário explicitar "que valores" são esses.

Afinal, vai ser o poder legitimador do que Kreckel chama de "ideologia do desempenho" que irá determinar, aos sujeitos e grupos sociais excluídos de plano pela ausência dos pressupostos mínimos para uma competição bem-sucedida desta dimensão, objetivamente, seu não-reconhecimento social e sua ausência de autoestima. A "ideologia do desempenho" funcionaria assim como uma espécie de legitimação subpolítica incrustada no cotidiano, refletindo a eficácia de princípios funcionais ancorados em instituições opacas e instransparentes como mercado e Estado. Ela é intransparente posto que "aparece" à consciência cotidiana como se fosse efeito de princípios universais e neutros, abertos à competição meritocrática. Acho que esta ideia ajuda a conferir concretude àquilo que Taylor chamava de "fonte moral" a partir da noção de *self* pontual, embora seu poder ideológico e produtor de distinções não seja explicitamente tematizado por este autor.

A partir da definição e da constituição de uma ideologia do desempenho, como mecanismo legitimador dos papéis de produtor o cidadão, que equivalem, na reconstrução que estou propondo, ao conteúdo do *habitus* primário, é possível compreender melhor o seu limite "para baixo", ou seja, o *habitus* precário. Assim, se o *habitus* primário implica um conjunto de predisposições psicossociais refletindo, na esfera da personalidade, a presença da economia emocional e das pré-condições cognitivas para um desempenho adequado ao atendimento das demandas (variáveis no tempo e no espaço) do papel de produtor, com reflexos diretos no papel do cidadão, sob condições capitalistas

modernas, a ausência dessas pré-condições, em alguma medida significativa, implica a constituição de um *habitus* marcado pela precariedade.

Nesse sentido, *habitus* precário pode referir-se tanto a setores mais tradicionais da classe trabalhadora de países desenvolvidos e afluentes como a Alemanha, como aponta Uwe Bittlingmayer em seu estudo,[26] incapazes de atender as novas demandas por contínua formação e flexibilidade da assim chamada "sociedade do conhecimento" (*Wissensgesellschaft*), que exige, agora, uma ativa acomodação aos novos imperativos econômicos, quanto, também, a secular "ralé" rural e urbana brasileira. Nos dois casos, a formação de todo um segmento de inadaptados, um fenômeno marginal em sociedades como a alemã, e um fenômeno de massas numa sociedade periférica como a brasileira, é resultante da ampliação da definição do que estamos chamando *habitus* primário. No caso alemão a disparidade entre *habitus* primário e *habitus* precário é causada pelas demandas crescentes por flexibilização, o que exige uma economia emocional de tipo peculiar.

No caso brasileiro, o abismo se cria, já no limiar do século XIX, com a reeuropeização do país, e se intensifica a partir de 1930 com o início do processo de modernização em grande escala. Neste caso, a linha divisória passa a ser traçada entre os setores "europeizados" — ou seja, os setores que lograram se adaptar às novas demandas produtivas e sociais de uma europeização que se dá, também entre nós, pela importação, enquanto "artefatos prontos", no sentido weberiano, de instituições europeias e, portanto, de toda a visão de mundo subjacente a elas — e os setores "não europeizados", "precarizados", que tenderam, por seu abandono, a uma crescente e permanente marginalização.

Com a designação de "europeu" eu não estou me referindo, vale a pena esclarecer, à entidade concreta "Europa", nem muito menos a um fenótipo ou tipo físico, mas ao lugar e à fonte histórica da concepção culturalmente determinada de ser humano que vai ser cristalizada na ação empírica de instituições como mercado competitivo e Estado racional centralizado, as quais, a partir da Europa, literalmente "dominam o mundo" em todos os seus rincões e cantos, inclusive a América Latina. O "europeu" e a "europeidade" mais uma vez, para evitar mal-entendidos, percebidos como o referente empírico de uma hierarquia valorativa peculiar que pode, por exemplo, como no caso do Rio de Janeiro do século XIX, ser personificada por um "mulato", vai se transformar na linha divisória que separa cidadão (habitus primário) de "subcidadão" (habitus precário). É o atributo da "europeidade", no sentido preciso em que estamos utilizando este termo aqui, que irá segmentar em classificados e desclassificados sociais os indivíduos e até classes sociais inteiras, em sociedades periféricas

modernizadas exogenamente como a brasileira.[27]

Como o princípio básico do consenso transclassista é, como vimos, o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do *self* pontual para Taylor), passa a ser a aceitação e internalização generalizada deste princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização destes setores possa ser percebida, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um "fracasso pessoal". É também a centralidade universal do princípio do desempenho, com sua consequente incorporação pré-reflexiva, que faz com que a reação dos inadaptados se dê num campo de forças que se articula precisamente em relação ao tema do desempenho: positivamente pelo reconhecimento da intocabilidade de seu valor intrínseco, apesar da própria posição de precariedade, e, negativamente, pela construção de um estilo de vida reativo, ressentido, ou abertamente criminoso e marginal.[28]

Já o limite do habitus primário "para cima" tem a ver com o fato de o desempenho diferencial na esfera da produção ter que ser associado a uma estilização da vida" peculiar de modo a produzir distinções sociais. Nesse sentido, o que estamos chamando de habitus secundário seria precisamente o que Bourdieu teria em mente com seu estudo sobre as "sutis distinções" que ele analisa no seu *Distinction*. É nesta dimensão que o "gosto" passa a ser uma espécie de moeda invisível, transformando tanto o capital econômico puro quanto muito especialmente o capital cultural, "travestido em desempenho diferencial", a partir da ilusão do "talento inato", em um conjunto de signos sociais de distinção legítima, a partir dos efeitos típicos do contexto de opacidade em relação às suas condições de possibilidade.

Mas, também aqui, é necessário acrescentar a dimensão objetiva da moralidade, que permite, em última instância, todo o processo de fabricação de distinções sociais, o qual, como vimos, é descurada por Bourdieu. Assim, também o conceito de habitus secundário[29] deve ser vinculado, a exemplo do que fizemos com o conceito de habitus primário e precário, ao contexto moral, ainda que opaco e naturalizado, que lhe confere eficácia. Se percebemos na "ideologia do desempenho" enquanto corolário da "dignidade do ser racional" do *self* pontual tayloriano o fundamento moral implícito e naturalizado das duas outras formas de habitus que distinguimos, acredito que o habitus secundário possa ser compreendido na sua especificidade, antes de tudo, a partir da noção tayloriana de expressividade e autenticidade.

O ideal romântico da expressividade e da autenticidade é interpretado pelo Taylor do *Sources of the self* como uma fonte moral alternativa ao *self* pontual e o princípio do desempenho que o comanda, na medida em que implica a

reconstrução narrativa de uma identidade singular, para a qual não há modelos preestabelecidos. Assim, se o *self* pontual é constituído por critérios que implicam universalização e homogeneização, do mesmo modo como as categorias do produtor e do cidadão que o realizam em concreto, o "sujeito" do expressivismo é marcado pela busca da singularidade e originalidade, posto que o que deve ser "expresso" no expressivismo é precisamente nosso horizonte afetivo e sentimental peculiaríssimo a cada qual. É esse ideal, que se forma tardiamente como reação às demandas racionalizantes e disciplinarizadoras do *self* pontual ancorado institucionalmente, que vive o perigo de transformar-se no seu contrário nas condições atuais. O mote do diagnóstico da época levada a cabo por Taylor no seu *The ethics of authenticity* é precisamente a ameaça crescente de trivialização deste ideal, do seu conteúdo dialógico e de autoinvenção em favor de uma perspectiva autorreferida simbolizada no que o autor chama de *quick fix*[30] (solução rápida).

O tema do "gosto", como a base das distinções sociais fundadas no que estamos chamando de habitus secundário, compreende tanto o horizonte da individualização conteudística, baseada no ideal da identidade original dialógica e narrativamente constituída, quanto o processo de individuação superficial baseado no *quick fix*. Bourdieu não percebe a diferença entre as duas formas, já que, para ele, por força de suas escolhas categoriais, como vimos, a estratégia da distinção é sempre utilitária e instrumental. Para meus fins, no entanto, essa diferença é fundamental. Afinal, a recuperação da dimensão objetivada, trabalhada por Taylor, é o que explica, em última instância, o apelo e eficácia social inclusive da versão massificada e pastiche dessa possibilidade de individuação.

A personificação do "gosto" para Bourdieu serve, antes de tudo, precisamente para a definição da "personalidade distinta", uma personalidade que aparece como resultado de qualidades inatas e como expressão de harmonia e beleza e da reconciliação de razão e sensibilidade, a definição do indivíduo perfeito e acabado.[31] As lutas entre as diversas frações da classe dominante se dão, precisamente, pela determinação da versão socialmente hegemônica do que é uma personalidade distinta e superior. A classe trabalhadora, que não participa dessas lutas pela definição do critério hegemônico de distinção, seria um mero negativo da ideia de personalidade, quase como uma "não-pessoa", como as especulações de Bourdieu acerca da redução dos trabalhadores a pura força física deixa entrever.[32] Nesta dimensão do habitus secundário, não me parece existir qualquer diferença de vulto entre as sociedades modernas do centro e da periferia. Nesta esfera da produção de desigualdades, ao contrário do que

proclama a “ideologia da igualdade de oportunidades” nos países avançados, os dois tipos de sociedade estão no mesmo patamar.

A distinção fundamental entre esses dois tipos de sociedade “modernas” parece-me se localizar na ausência de generalização do habitus primário, ou seja, ao contrário da universalização efetiva da categoria de produtor útil e cidadão nas sociedades avançadas, nas sociedades periféricas. Nestas últimas, constitui-se, na verdade, um fosso moral, cultural, político e econômico entre as classes incluídas na lógica de mercado, Estado e esfera pública, e a “ralé” excluída. Em todas as sociedades que lograram homogeneizar transclassisticamente este aspecto fundamental, este foi um objetivo perseguido como uma reforma política, moral e religiosa de grandes proporções, e não deixada ao encargo do “progresso econômico”. Os *great Awakenings* dos séculos XVIII e XIX nos EUA lograram levar à fronteira e ao Sul escravocrata a mesma semente moral e fervorosamente religiosa das 13 colônias originais.[33] As *poor Laws* inglesas podem também ser compreendidas como uma forma autoritária de forçar os inadaptados da Revolução Industrial à adoção dos requisitos psicossociais da nova sociedade que se criava também na França, como mostra exemplarmente o livro clássico de Eugen Weber, cujo título *Peasants into Frenchmen*... já denota o processo de transformação social de homogeneização que é o pressuposto da eficácia social da noção de cidadania.[34]

Um exemplo concreto pode ajudar a esclarecer o que tenho em mente quando procuro ressaltar a importância deste aspecto para uma percepção adequada das especificidades das modernidades central e periférica. Desse modo, se estou certo, seria a efetiva existência de um consenso básico e transclassista, representado pela generalização das pré-condições sociais que possibilitam o compartilhamento efetivo, nas sociedades avançadas, do que estou chamando de habitus primário, que faz com que, por exemplo, um alemão ou francês de classe média que atropele um seu compatriota das classes baixas seja, com altíssima probabilidade, efetivamente punido de acordo com a lei. Se um brasileiro de classe média atropela um brasileiro pobre da “ralé”, por sua vez, as chances de que a lei seja efetivamente aplicada neste caso é, ao contrário, baixíssima. Isso não significa que as pessoas, nesse último caso, não se importem de alguma maneira com o ocorrido. O procedimento policial é geralmente aberto e segue seu trâmite burocrático, mas o resultado é, na imensa maioria dos casos, simples absolvição ou penas dignas de mera contravenção.

É que na dimensão infra e ultra jurídica do respeito social objetivo compartilhado socialmente, o valor do brasileiro pobre não-europeizado — ou seja, que não compartilha da economia emocional do *self* pontual que é criação

cultural contingente da Europa e América do Norte — é comparável ao que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza objetivamente seu status sub-humano. Existe, em países periféricos como o Brasil, toda uma classe de pessoas excluídas e desclassificadas dado que elas não participam do contexto valorativo de fundo — o que Taylor chama de "dignidade" do agente racional —, o qual é condição de possibilidade para o efetivo compartilhamento, por todos, da ideia de igualdade nessa dimensão fundamental para a constituição de um habitus ao qual, por incorporar as características disciplinarizadoras, plásticas e adaptativas básicas para o exercício das funções produtivas no contexto do capitalismo moderno, podemos chamar de habitus primário. '

Permitam-me tentar precisar ainda melhor essa ideia central para todo meu argumento neste artigo. Falo de habitus primário, dado que se trata efetivamente de um habitus no sentido que essa noção adquire em Bourdieu. São esquemas avaliativos compartilhados objetivamente, ainda que opacos e quase sempre irrefletidos e inconscientes que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo. É apenas este tipo de consenso, como que corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que pode permitir, para além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito que sugere, como no exemplo do atropelamento no Brasil, que algumas pessoas e classes estão acima da lei e outras abaixo dela. Existe como que uma rede invisível que une desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença final, passando por advogados, testemunhas, promotores, jornalistas etc., que, por meio de um acordo implícito e jamais verbalizado, terminam por inocentar o atropelador. O que liga todas essas intencionalidades individuais de forma subliminar e que conduz ao acordo implícito entre elas é o fato objetivo e ancorado institucionalmente do não valor humano, posto que é precisamente o valor diferencial entre os seres humanos que está atualizado de forma inarticulada em todas as nossas práticas institucionais e sociais, do atropelado.

Não se trata de intencionalidade aqui. Nenhum brasileiro europeizado de classe média confessaria, em sã consciência, que considera seus compatriotas das classes baixas não-europeizadas subgente. Grande parte dessas pessoas vota em partidos de esquerda e participa de campanhas contra a fome e coisas do gênero. A dimensão aqui é objetiva, subliminar, implícita e intransparente. Ela é implícita também no sentido de que não precisa ser linguisticamente mediada ou simbolicamente articulada. Ela implica, como a ideia de *habitus* em Bourdieu, toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral que se sedimenta e se mostra como signo social de forma imperceptível a partir de signos sociais aparentemente sem importância, como a inclinação respeitosa e inconsciente do inferior social quando encontra um superior, pela tonalidade da voz mais do que

pelo que é dito etc. O que existe aqui são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas por isso mesmo tanto mais eficazes, que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos profundos e invisíveis. E este tipo de acordo, para dar o exemplo do atropelamento acima, que está por trás do fato de que todos os envolvidos no processo policial e judicial na morte por atropelamento do sub-homem não-europeizado, sem qualquer acordo consciente e até contrariando expectativas explicitas de muitas dessas pessoas, terminem por inocentar seu compatriota de classe média.

Bourdieu não percebe, pelo seu radical contextualismo que implica um componente aistórico, a existência do componente transclassista, que faz com que, em sociedades como a francesa, exista um acordo intersubjetivo e transclassista que pune, efetivamente, o atropelamento de um francês de classe baixa, posto que ele é, efetivamente, na dimensão subpolítica e subliminar, "gente" e "cidadão pleno", e não apenas força física e muscular ou mera tração animal. É a existência efetiva deste componente, no entanto, que explica o fato de que, na sociedade francesa, numa dimensão fundamental, independentemente da pertença a classe, todos sejam cidadãos. Esse fato não implica, por outro lado, que não existam outras dimensões da questão da desigualdade que se manifestam de forma também velada e instransparente, como tão bem demonstrado por Bourdieu em sua análise da sociedade francesa. Mas a temática do gosto, como separando as pessoas por vínculos de simpatia e aversão, pode e deve ser analiticamente diferenciada da questão da dignidade fundamental da cidadania jurídica e social, que estou associando aqui ao que chamo de *habitus* primário.

A distinção a partir do gosto, tão magistralmente reconstruída por Bourdieu, pressupõe, no caso francês, um patamar de igualdade efetiva na dimensão tanto do compartilhamento de direitos fundamentais quanto na dimensão do respeito atitudinal de que fala Taylor, no sentido de que todos são percebidos como menos "úteis" ainda que desiguais em outras dimensões. Em outras palavras, à dimensão do que estamos chamando *habitus* primário, se acrescenta uma outra dimensão, que também pressupõe a existência de esquemas avaliativos implícitos e inconscientes compartilhados, ou seja, corresponde a um *habitus* específico no sentido de Bourdieu, como exemplarmente demonstrado por este autor a partir das escolhas do gosto, ao qual estamos denominando de habitus secundário.

Essas duas dimensões obviamente se interpenetram de várias maneiras. No entanto, podemos e devemos separá-las analiticamente na medida em que obedecem a lógicas distintas de funcionamento. Como diria Taylor, as fontes morais são distintas em cada caso. No caso do habitus primário o que está em

jogo c a efetiva disseminação da noção de dignidade do agente racional que o torna agente produtivo e cidadão pleno. Em sociedades avançadas essa disseminação é efetiva, e os casos de habitus precário são fenômenos marginais. Em sociedades periféricas como a brasileira, o habitus precário, que implica a existência de redes invisíveis e objetivas que desqualificam os indivíduos e grupos sociais precarizados como subprodutores e subcidadãos, e isso, sob a forma de uma evidência social insofismável, tanto para os privilegiados como para as próprias vítimas da precariedade, é um fenômeno de massa e justifica minha tese de que o que diferencia substancialmente esses dois tipos de sociedades é a produção social de uma "ralé estrutural" nas sociedades periféricas.

Essa circunstância não elimina que, nos dois tipos de sociedade, exista a luta pela distinção baseada no que chamo de habitus secundário, que tem a ver com a apropriação seletiva de bens e recursos escassos e constitui contextos cristalizados e tendencialmente permanentes de desigualdade. Mas a consolidação efetiva, em grau significativo, das pré-condições sociais que permitem a generalização de um habitus primário nas sociedades centrais torna a subcidadania, enquanto fenômeno de massa, restrita apenas às sociedades periféricas, marcando sua especificidade como sociedade moderna e chamando a atenção para o conflito de classes específico da periferia.

O esforço dessa construção múltipla de habitus serve para ultrapassar concepções subjetivistas da realidade que reduzem a mesma às interações face a face. A situação descrita acima do atropelamento, por exemplo, seria "explicada" pelo paradigma personalista hibridista[35] a partir do capital social em "relações pessoais do atropelador de classe média, que terminaria levando à impunidade. Esse é um exemplo típico do despropósito subjetivista de se interpretar sociedades periféricas complexas e dinâmicas, como a brasileira, como se o papel estruturante coubesse a princípios pré-modernos como o capital social em relações pessoais. Nesse terreno, não há qualquer diferença entre países centrais ou periféricos. Relações pessoais são importantes, na definição de carreiras e chances individuais de ascensão social, tanto num caso como no outro. Nos dois tipos de sociedade, no entanto, os capitais econômico e cultural são estruturantes, o que o capital social de relações pessoais não é.

Se minha analise é correta, esse esquema interpretativo permitiria explicitar tanto a hierarquia valorativa e normativa subjacente, ainda que de forma subliminar e intransparente, ao funcionamento de mercado e Estado, quanto a forma peculiar através da qual esses signos opacos adquirem visibilidade social ainda que de modo pré-reflexivo. Esse tipo de abordagem permitiria também discutir a especificidade de sociedades periféricas como a brasileira, permitindo

tematizar tanto sua desigualdade singular quanto sua complexidade e dinamismos inegáveis, sem apelar para essencialismos culturalistas ou explicações personalistas, algumas de nova roupagem como as abordagens "hibridistas", que são obrigadas a defender a existência de um núcleo pré-moderno para essas sociedades de modo a tematizar suas mazelas sociais. O anacronismo deste tipo de explicação, que nunca enfrenta teoricamente a questão central de explicitar de que modo os princípios "híbridos" se articulam, parece-me evidente.[36]

No entanto, Estado e mercado não são as únicas realidades fundamentais das sociedades modernas, sejam centrais ou periféricas. A esfera pública seria, como demonstrou Habermas,[37] uma terceira instituição fundamental da modernidade, destinada precisamente a desenvolver a crítica reflexiva e as possibilidades de aprendizado coletivo. No entanto, como o próprio Habermas aponta, uma esfera pública efetiva pressupõe, dentre outras coisas, um mundo da vida "racionalizado", ou seja, no contexto do vocabulário que estou usando neste texto, uma efetiva generalização do *habitus* primário nas suas virtualidades de comportamento público e político. Isso implica que no nosso caso específico, brasileiro, a esfera pública seria tão segmentada internamente quanto Estado e mercado. Esse aspecto vai de encontro a certas análises excessivamente otimistas acerca das virtualidades desta instituição fundamental entre nós.

Porém, as sociedades modernas, mais uma vez, sejam centrais ou periféricas, também desenvolvem "imaginários sociais" mais ou menos explícitos e refletidos, para além da eficácia subliminar do aparato institucional típico do que estamos chamando de "ideologia espontânea do capitalismo". Em uma medida importante, são esses imaginários que possibilitam a produção de identidades coletivas e individuais particulares a cada contexto cultural ou nacional específico.[38] No caso do imaginário social peculiar à sociedade brasileira, este processo só alcança sua versão mais definitiva e duradoura com a consolidação de uma *Nation Building* sedimentada pelo Estado corporativo e arregimentador de 1930.

Neste sentido, a dimensão da ideologia explícita apenas corrobora e justifica a dimensão implícita da "ideologia espontânea", constituindo as condições específicas de um "imaginário social" brasileiro. Gilberto Freyre, que se não foi certamente o iniciador, dado que muito antes dele essa construção simbólica já vinha se constituindo e ganhando contornos mais ou menos claros, foi o grande formulador da versão definitiva" dessa ideologia explícita que se toma doutrina de Estado", passando a ser ensinada nas escolas e disseminada nas mais diversas formas de propaganda estatal e privada, a partir de 1930.

Segundo Freyre, nossa singularidade passa a ser a propensão para o encontro cultural, para a síntese das diferenças, para a unidade na multiplicidade. É por isso que somos únicos e especiais no mundo. Devemos, portanto, ter orgulho e não vergonha de sermos mestiços , funcionando o tipo físico como um referente de igualdade social e de um tipo peculiar de "democracia", só nossa. Uma maior afinidade com a doutrina corporativa que passa a imperar, em substituição ao liberalismo anterior, a partir de 1930, é difícil de ser imaginada. Ela hoje faz parte de nossa identidade tanto individual quanto coletiva. Todos nós "gostamos" de nos ver desta forma, a ideologia adquire um aspecto emocional insensível à ponderação racional, e tem-se raiva e ódio de quem problematize essa verdade tão agradável aos nossos ouvidos. A influência dessa ideia sobre a forma como o país se vê e se percebe é impressionante.

A partir da influência de Freyre essa concepção tem uma história de glória. Por meio do conceito de "plasticidade", importado diretamente de Freyre, ela passa a ser central em todo o argumento do *homem cordial* de Sérgio Buarque de Holanda, noção por sua vez central na sua concepção do personalismo e do patrimonialismo, como representando a singularidade valorativa e institucional da formação social brasileira. Com isso, Sérgio Buarque se transforma no criador da autointerpretação dominante dos brasileiros no século XX. Para meus interesses aqui, convém relevar a ideia do homem cordial reproduzindo a essencialização e indiferenciação característica da ideia de hibridismo e de singularidade cultural como uma unidade substancializada. O homem cordial é definido como o brasileiro de todas as classes, uma forma específica de ser gente humana, que tem sua vertente tanto intersubjetiva, na noção de personalismo, quanto uma dimensão institucional, na noção de patrimonialismo.

Para os meus objetivos, no entanto, o fundamental é que essa ideologia explícita se articula com o componente implícito da "ideologia espontânea" das práticas institucionais importadas e operantes também na modernidade periférica, construindo um extraordinário contexto de obscurecimento, com consequências tanto para a reflexão teórica quanto para a prática política, das causas da desigualdade, seja para os privilegiados seja também, e muito especialmente, para as vítimas deste processo.[39] Este, parece-me, é o ponto central da questão da *naturalização* da desigualdade, abissal como ela é, entre nós.[40]

---

[1] Versão levemente modificada de texto publicado na RNCS, nº 54, 2004.

[2] O fato de que um país como o Brasil tenha sido o país de maior crescimento econômico do globo entre 1930 e 1980, sem que as taxas de desigualdade, marginalização e subcidadania jamais fossem alteradas radicalmente, deveria ser um indicativo mais do que evidente do engano dessa pressuposição. Isso, no entanto, não aconteceu e não acontece ainda hoje.

[3] Veja sobre esse tema o clássico trabalho de BELLAH, Robert. The Tokugawa Religion. Nova Iorque: Free Press, 1985; e a coletânea de EISENSTADT, Shmuel. The protestant ethic and modernization: a comparative view. Nova Iorque: Basic Books, 1968.

[4] WEBER, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Hinduismus und nuddhidmus. Studienausgabe: J.C.B.Mohr, 1998. p. 251.

[5] Não admira que em uma teoria crítica como a habermasiana, que admite este tipo de construção em seu interior, perceba os conflitos sociais, preferencialmente, apenas no “front” entre sistema e mundo da vida e não mais dentro das realidades sistêmicas. Ver a crítica de Joahannes Berger: BERGER, Joahannes. Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie. In: JOAS, Hans; HONNETH, Axel (Org.). Kommunikatives Handelns: Beiträge zu Jürgen Habermas. Theorie des kommunikativenhandelns. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

[6] O mesmo acontece com a noção, meramente descritiva, de “carisma”. Como não existe a pressuposição de “sentidos coletivos” inarticulados, os quais caberia ao líder articular e conferir uma direção própria, o vínculo do líder com seus seguidores torna-se “misterioso” e passa a depender da suposição de existência, por parte da massa, em atributos extracotidianos ou mágicos da personalidade do líder.

[7] TAYLOR, Charles. Sources of the self. the making of the modern identity. Cambridge: Harvard Press, 1989.

[8] TAYLOR, op. cit., p. 159-176.

[9] TAYLOR, op. cit., p. 289-290.

[10] TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (Org.). Multiculturalism. Princeton: Princeton University Press, 1994

[11] Esse aspecto foi desenvolvido de forma polêmica e estimulante, servindo de pano de fundo para uma gramática das lutas políticas contemporâneas a partir dos polos de distribuição e reconhecimento, em FRASER, Nancy. Justice interruptus. Nova Iorque: Routledge, 1997. Para os aspectos problemáticos entre as dimensões individuais e coletivas do tema do reconhecimento, ver BENHABIB, Seyla. Kulturelle Vielfalt und Demokratische Gleichheit Fischer

1999. p. 39-46.

[12] WEBER, op. cit.. p. 1-97.

[13] Para uma crítica das posições de Taylor e Fraser, veja HONNETH, Axel. Recognition or distribution? Theory, Culture and Society, v. 2 e 3 n 18 n 52-33 2001.

[14] TAYLOR, Charles. To Follow a rule. In: CALHOUN, Craig; LIPUMA, Edward; POSTONE, Moishe (Ed.). Bourdieu: critical perspectives. Chicago: Chicago Press, 1993.

[15] *Ibidem*, p. 59.

[16] BOURDIEU, Pierre. Distinction: a social critique of the judgment of taste. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

[17] *Idem*.

[18] BOURDIEU, Pierre. The logic of praxis. Stanford: Stanford University Press, 1984.

[19] Distinction: a social critique of the judgment of taste. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

[20] HONNETH, Axel. Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

[21] Sources of the self: the making of the modern identity. op. cit., p. 15.

[22] BITTLINGMAYER, Uwe. Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte habitus formen ais Kehrseite der “Wissensgesellschaft”. In: EICKELPASCH, Rolf et al. (Org.). Theorie als Kampf Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus. Opladen: Leske und Budrich, 2002. p. 225-254.

[23] KRECKEL, Reinhard. Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit. Frankfurt: Campus, 1992.

[24] KRECKEL, op. cit., p. 98.

[25] KRECKEL, op. cit., p. 100.

[26] FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? In:__. Justice interruptus. Nova Iorque: Routledge, 1997.

[27] BITTLINGMAYER, op. cit., p. 233.

[28] A discussão acerca da especificidade da modernização brasileira, levada a cabo em detalhe no livro SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania para uma sociologia política da modernização periférica. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, não pode ser repetida aqui.

[29] FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática, 1978, p. 91.

[30] Axel Honneth, em sua interessante crítica a Bourdieu, tende a rejeitar *in toto* o conceito de *habitus*, dado o componente instrumental e utilitário que o habita. Ao fazer isto, no entanto, Honneth corre o risco de "jogar a criança fora com a água suja do balde", como os alemães gostam de dizer em um provérbio popular, na medida em que o que me parece importante é, precisamente, reconectar o conceito de *habitus* com uma instância moral que permita iluminar, nas dimensões individual e coletiva, também, além do dado instrumental que é irrenunciável, o tema do aprendizado moral. Ver HONNETH, Axel. Die zerrissene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieus. In:_. Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. p. 171.

[31] TAYLOR, Charles. The ethics of authenticity, Cambridge: Harvard University Press, 1991. p. 35.

[32] Distinction, op. cit., p. 11.

[33] Ibidem, p. 384.

[34] BELLAH, Robert. The broken covenant: american civil religion in a time of trial. Chicago: Chicago Press, 1975.

[35] WEBER, Eugen. Peasants into frenchmen: the modernization of rural France. Stanford: Stanford Press, 1976.

[36] Na versão, por exemplo, de um Roberto DaMatta, ver DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

[37] Sobre este aspecto ver meu A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Ed. UnB, 2000, especialmente p. 183-204.

[38] HABERMAS, Jürgen. Die Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

[39] TAYLOR, Charles. Modern social imaginaries. Duke University Press, Durham, 2004.

[40] Ele explica, também, o fato de que o potencial insurrecional da "ralé" durante todo o século XIX até hoje se reduza a rebeliões localizadas e passageiras, quebradeiras, arrastões e violência pré-política, onde a articulação consciente de seus objetivos, com a exceção parcial do MST, jamais chega a ocorrer.

JESSÉ SOUZA

Por uma teoria da ação social da modernidade periférica

Um diálogo crítico com Florestan Fernandes

Foi a partir da leitura da obra de Gilberto Freyre, especialmente de seu melhor livro, *Sobrados e mucambos*[1], que me veio a ideia de que a interpretação dominante do Brasil moderno poderia e deveria ser refeita. A descrição freyriana do processo de modernização brasileiro mostrava a importação não só de roupas e salamaleques europeus, mas de instituições fundamentais do mundo moderno como um incipiente mercado competitivo e Estado centralizado.[2] A tese do personalismo e da "teoria emocional da ação" interpretava e interpreta a dinâmica dessas instituições como se elas não desempenhassem qualquer papel importante na redefinição da estrutura social e no desempenho dos papéis sociais concretos.[3]

Como nenhum dos clássicos, que passei a estudar para escrever A modernização seletiva, de 2000, percebiam a importância sociológica da relação estrutura/agente na explicação das relações sócias concretas de uma sociedade dada, pensei estar adentrando terreno novo. Só mais tarde, ao estudar a obra de Florestan Fernandes, percebi meu engano. Identifiquei-me não só com sua busca de compreender a especificidade da modernidade periférica, mas também com seu estilo direto, incisivo, seu compromisso com a verdade, e não com o que estava na "moda dizer" ou com a tentativa de mascarar uma realidade já

propensa, historicamente, à autoindulgência.

Seu grande livro sociológico parece-me ser *A integração do negro na sociedade de classes*. Esse livro possui a lucidez de explicitar todas as grandes questões conceituais e teóricas envolvidas na análise da dominação social e da desigualdade na modernidade periférica. Não acho que Florestan tenha tido sucesso na sua empreitada de construir uma teoria da ação social adequada à modernidade periférica. Essa era sua procura e seu desafio, e apenas essa reconstrução esclareceria a produção social dos desclassificados sociais no Brasil que ele procurava entender em sua gênese e reprodução. Mas o fracasso relativo da tentativa de Florestan pode nos ajudar a continuar e perseverar em sua busca. O diálogo crítico com um autor lúcido é a melhor forma de homenagem a uma obra científica. É esse diálogo que gostaria de levar a cabo a seguir.

O tema central de A integração do negro na sociedade de classes é a tentativa de compreender sociologicamente como o "povo" emerge no alvorecer do Brasil moderno. A concentração no negro e no mulato se legitima neste contexto maior da empreitada teórica, posto que foram precisamente estes grupos que tiveram "o pior ponto de partida"[4] na transição da ordem escravocrata à competitiva. Desse modo, a reflexão de Florestan pode ser ampliada para abranger também os estratos despossuídos e os dependentes em geral e de qualquer cor, na medida em que o único elemento que os diferenciava de negros e mulatos era o *handicap* adicional do racismo.[5] O período estudado por Florestan vai de 1880 a 1960, o que dá uma ideia da amplitude do alentado estudo, e o horizonte empírico concentra-se na cidade de São Paulo, permitindo, deste modo, observar as dificuldades de adaptação dos segmentos marginais na mais moderna e competitiva das cidades brasileiras.

O dado essencial de todo o processo de desagregação da ordem servil e senhorial foi, como nota corretamente Florestan, o abandono do liberto à própria sorte (ou azar). Os antigos senhores na sua imensa maioria, o Estado, a Igreja, ou qualquer outra instituição jamais se interessaram pelo destino do liberto. Este, imediatamente depois da abolição, se viu, agora, responsável por si e por seus familiares, sem que dispusesse dos meios materiais ou morais para sobreviver numa nascente economia competitiva de tipo capitalista e burguês. Ao negro, fora do contexto tradicional, restava o deslocamento social na nova ordem. Ele não apresentava os pressupostos sociais e psicossociais que são os motivos últimos do sucesso no meio ambiente concorrencial. Faltava-lhe vontade de se ocupar com as funções consideradas degradantes (que lhe lembravam o passado) — pejo que os imigrantes italianos, por exemplo, não tinham —, não eram

suficientemente industriosos nem poupadores, e, acima de tudo, faltava-lhes o aguilhão da ânsia da riqueza. Neste contexto, acrescentando-se a isso o abandono dos libertos pelos antigos donos e pela sociedade como um todo, estava, de certo modo, prefigurado o destino da marginalidade social e da pobreza econômica.[6]

Este é o quadro que permite compreender o drama social da adaptação do liberto às novas condições. E aqui Florestan toca na questão central, para todo seu argumento neste artigo, nomeadamente a questão da organização psicossocial que é um pressuposto da atividade capitalista, e que exige uma pré-socialização em um sentido predeterminado, a qual faltava, em qualquer medida significativa, ao ex-escravo. A ânsia em libertar-se das condições humilhantes da vida anterior tornava-o, inclusive, especialmente vulnerável a um tipo de comportamento reativo e ressentido em relação às demandas da nova ordem. Assim, o liberto tendia a confundir as obrigações do contrato de trabalho e não distinguia a venda da força de trabalho da venda dos direitos substantivos à noção de pessoa jurídica livre.[7] Ademais, a recusa a certo tipo de serviço, a inconstância no trabalho, a indisciplina contra a supervisão, o fascínio por ocupações “nobilitantes”, tudo conspirava para o insucesso nas novas condições de vida e para a confirmação do preconceito.

A tese de Florestan é a de que a família negra não chega a se constituir como uma unidade capaz de exercer as suas virtualidades principais de modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoísticos.[8] Existe aqui, neste tema central da ausência da unidade familiar como instância moral e social básica, uma continuidade com a política escravocrata brasileira que sempre procurou impedir qualquer forma organizada familiar ou comunitária da parte dos escravos. É a continuidade de padrões familiares disruptivos que é percebida, corretamente, por Florestan, como o fator decisivo para a perpetuação das condições de desorganização social de negros e mulatos.

Sob todos os aspectos a família desorganizada era a base dos desequilíbrios e da desorganização da vida em todas as suas dimensões. A não-socialização adequada de nenhum dos papéis familiares, a incerteza e insegurança social que faziam expulsar de casa “as filhas que se perdiam”, por exemplo, tudo militava no sentido de que a família não só não fosse uma base segura para a vida numa sociedade competitiva, mas também se transformasse na causa dos mais variados obstáculos. A vida familiar desorganizada, aliada à pobreza, era responsável por um tipo de individuação ultraegoísta e predatória.[9] Este tipo de organização da personalidade, sobejamente demonstrada nas entrevistas elencadas no livro, produto da desorganização familiar, reflete, no egoísmo e na instrumentalização

do outro, seja o “outro” a mulher ou o mais jovem e indefeso, uma situação de sobrevivência tão agreste que mina, por dentro, qualquer vínculo de solidariedade, desde o mais básico na família até o comunitário e associativo mais geral.

Este aspecto é fundamental para meu argumento na medida em que o que Florestan está pleiteando é, na realidade, aos meus olhos, atribuir à constituição e reprodução de um *habitus* específico, no sentido de Bourdieu — a apropriação de esquemas cognitivos e avaliativos transmitidos e incorporados de modo pré-reflexivo e automático no ambiente familiar desde a mais tenra idade, permitindo a constituição de redes sociais, também pré-reflexivas e automáticas, que cimentam solidariedade e identificação, por um lado, e antipatia e preconceito, por outro —, o lugar fundamental na explicação da marginalidade do negro. Este ponto é central, posto que, se é a reprodução de um *habitus* precário a causa última da inadaptação e marginalização desses grupos, não é “meramente a cor da pele”, como certas tendências empiricistas acerca da desigualdade brasileira tendem, hoje, a interpretar. Se há preconceito neste terreno, e certamente há e agindo de forma intransparente e virulenta, não é, antes de tudo, um preconceito de cor, mas sim um preconceito que se refere a certo tipo de “personalidade”, julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo.

Esse aspecto central não é, todavia, percebido com clareza por Florestan. Sem dúvida ele tem o mérito de apontar, na sua busca das causas últimas da marginalidade da população negra, as pré-condições sociais independentes da cor que condicionam a situação de marginalidade. Ele percebe, por exemplo, que as condições de inadaptação da população negra são comparáveis a dos dependentes rurais brancos,[10] misturando esses dois elementos, como compondo, em conjunto, a “gentinha” ou a “ralé” nacional.[11]

A cor da pele, nesse contexto, age, no máximo, como uma ferida adicional à autoestima do sujeito em questão, mas o núcleo do problema é a combinação de abandono e inadaptação, destinos que atingiam ambos os grupos *independentemente da cor*. Precisamente por confundir *habitus*, no sentido que estamos utilizando neste texto (e que ele próprio havia revelado com tanta argúcia no peso relativo que ele atribui à desorganização familiar), com “cor da pele”, Florestan é levado a imprecisões e paradoxos que se repetem em cascata na sua argumentação. Na realidade, todo o argumento do livro é tributário da ambiguidade fundamental, que confunde os dois aspectos relevados acima em relação à causa fundamental da situação de carência e marginalidade do negro. Florestan supõe como causa primeira da mesma tanto a “escravidão interna” dentro do homem, que o impede de pensar e agir segundo os imperativos da

nova ordem social,[12] quanto o preconceito de cor,[13] visto como uma realidade "inercial" representando "resíduos" do passado, que penetram na sociedade competitiva, e que ele supõe, a partir do avanço e desenvolvimento desta, estejam destinados a desaparecer.[14]

Esses dois aspectos, apesar de interligados, são analiticamente duas realidades muito distintas. No contexto estamental e adscritivo da sociedade escravocrata, a cor funciona como índice tendencialmente absoluto da situação servil, ainda que esta também assumisse formas mitigadas como Freyre e outros autores demonstraram. Na sociedade competitiva, a cor funciona como índice "relativo" de primitividade — sempre em relação ao padrão contingente do tipo humano definido como útil e produtivo no racionalismo ocidental e implementado por suas instituições fundamentais — que pode ou não ser confirmado pelo indivíduo ou grupo em questão. O próprio Florestan relata sobejamente as inúmeras experiências de inadaptação ao novo contexto, determinadas, em primeiro plano, por incapacidade de atender às demandas da disciplina produtiva do capitalismo.[15]

É de extrema importância, por razões teóricas e praticas, que se tenha clareza com relação a este ponto. A confusão entre estes dois aspectos é muitas vezes obscurecida por motivos políticos dado que, acredita-se, a atribuição da marginalidade do negro a causas outras que não a cor e o racismo equivaleria a atribuir a "culpa" da mesma à sua vítima. Ora, é precisamente o abandono secular do negro e do dependente de qualquer cor a própria sorte a "causa" óbvia de sua inadaptação. Foi este abandono que criou condições perversas de eternização de um habitus precário, que constrange esses grupos a uma vida marginal e humilhante à margem da sociedade incluída. Por outro lado, é necessário ter-se clareza teórica e prática acerca das causas reais da marginalização. É precisamente o tipo de explicação que enfatiza o dado secundário da cor — que permitiria, supostamente, atribuir a culpa" da marginalização unicamente ao preconceito — que joga água no moinho da explicação economicista e evolucionista de tipo simples, que supõe ser a marginalização algo temporário, modificável por altas taxas de crescimento econômico, as quais, de algum modo obscuro, terminariam por incluir todos os setores marginalizados.

Esse tipo de explicação descura dos aspectos morais e políticos que são imprescindíveis a uma real estratégia inclusiva. Nenhuma das sociedades modernas que logrou homogeneizar e generalizar, em medida significativa, um tipo humano para todas as classes, como uma pré-condição para uma efetiva e atuante ideia de cidadania, conseguiu este intento como efeito colateral

unicamente do desenvolvimento econômico. Dentre as sociedades desenvolvidas, inclusive, é a mais rica dentre elas, os EUA, a que apresenta maior índice de desigualdade e exclusão. A marginalização permanente de grupos sociais inteiros tem a ver com a disseminação efetiva de concepções morais e políticas, que passam a funcionar como “ideias-força” nessas sociedades.

E a explicação que atribui a marginalidade desses grupos a resíduos a serem corrigidos por variáveis economicamente derivadas — dominantes, não só em Florestan, mas em todo o debate nacional teórico e prático acerca do tema das causas e dos remédios da desigualdade — que melhor contribui para sua permanência e naturalização.

Na realidade, portanto, não é a continuação do passado no presente “inercialmente” que está em jogo, realidade esta destinada a desaparecer com o desenvolvimento econômico[16], mas a redefinição moderna” do negro (e do dependente ou agregado brasileiro rural e urbano de qualquer cor) como “imprestável” para exercer qualquer atividade relevante e produtiva no novo contexto, que constitui o quadro da nova situação de marginalidade. A “inércia” aqui, como ocorre tão frequentemente, está, de fato, no lugar de uma “explicação”. A questão que me parece a essencial é: de que modo a transição do poder pessoal para o impessoal muda radicalmente as possibilidades de classificação e desclassificação social? O que está em jogo nessa passagem e nessa mudança tão radical que expele como imprestáveis os segmentos responsáveis fundamentalmente pela produção econômica no regime anterior? Para a resposta desta questão, o tema dos "resíduos”[17] e das “inércias” — especialmente porque esses tais resíduos e inércias se eternizaram e se mostraram, de fato, *ao contrário do que supunha o autor*, permanentes — não avança o nosso conhecimento.

Um outro ponto de imprecisão que no fundo duplica a ambiguidade em relação à opção cor/*habitus* é a menção a coisas como “mundo branco” e “mundo negro” como se fossem, ambos, realidades essenciais e independentes, e como se a hierarquia valorativa que articulasse essa disjuntiva não fosse, na realidade, única, e subordinasse tanto “brancos” quanto “negros”. Neste ponto, da mesma forma que em relação ao tópico anterior acima, poderíamos reformular a questão que elaboramos e nos perguntar: afinal, o que está por trás das cores, especialmente da cor preta, que a faz um “índice” de alguma coisa, ao mesmo tempo mais fundamental e menos visível, e que se manifesta *por trás da cor*?

Não é, portanto, se estou certo, o apego à hierarquia anterior que produz o

racismo e o transfere como “resíduo” à ordem social competitiva. Afinal, a ordem competitiva também não é “neutra”, nesta dimensão do ponto de partida meritocrático, como parece estar implícito no argumento de Florestan. A ordem competitiva também tem a “sua hierarquia”, ainda que implícita, opaca e intransparente aos atores, e é com base nela, e não em qualquer "resíduo” de épocas passadas, que tanto negros quanto brancos sem qualificação adequada são desclassificados e marginalizados de forma permanente. Não é à toa, nesse sentido, que a legitimação da marginalização, nos depoimentos colimados em todo o livro pelo autor, venha sempre acompanhada da menção a aspectos conspícuos da hierarquia valorativa do racionalismo ocidental moderno: ausência de ordem, disciplina, previsibilidade, raciocínio prospectivo etc. O critério operante de classificação/ desclassificação era tão colado na hierarquia valorativa implícita e impessoal da nova ordem social que se reconhecia em vários depoimentos a cor como aspecto secundário. Concebia-se, por exemplo, que o negro se “misturasse com o branco atrasado, que está à sua altura moral, intelectual”.[18] Florestan, no entanto, permanece preso à explicação dos “resíduos”,[19] e não consegue incorporar vários desses depoimentos ao seu quadro explicativo que se toma crescentemente ambíguo, impreciso e inconclusivo.

A resolução teórica desse “imbróglio”, com consequências praticas nada desprezíveis, exige a determinação precisa deste componente misterioso “por trás” da cor. Florestan já aponta o caminho a ser seguido por meio da alusão, recorrente em todo o seu trabalho, de que o que os negros efetivamente queriam era, na verdade, transformar-se e “ser gente”.[20] O termo nunca é definido claramente nem por Florestan nem por seus informantes. Acredito, também nesse ponto, que para ultrapassarmos o uso meramente retórico deste termo e conferirmos a ele densidade analítica, toma-se necessário ultrapassar a confusão entre habitus e cor. Afinal o que os próprios informantes entendem por “ser gente” reflete, claramente, o que estamos percebendo como as pré-condições para a formação de um habitus adequado aos imperativos institucionais da nova ordem, independentemente de qualquer cor de pele.

> *Um dos sujeitos das histórias de vida, que vivia com a mãe e a irmã, “ao deus dará”, relata o deslumbramento que sentiu, por volta de 1911, ao passar a viver, aos dez anos, na casa dê um italiano. Viu, então, “o que era viver no seio de uma família, o que entre eles (os italianos) era coisa séria”. “Gostava porque comia na mesa... e podia apreciar em que consistia “viver como gente”.*[21]

No mesmo sentido, temos as declarações abaixo:

> *"Negro é gente e não tem que andar diferente dos outros"...*
> *Ser gente só pode significar "ser igual ao branco" e para isso é preciso proceder como o branco", lançando-se ativamente na competição ocupacional*.[22]

Mas, afinal, o que é, para além do sentido retórico, compreensível imediatamente de forma inarticulada por cada um de nós, mas que apresenta desafios aparentemente intransponíveis logo que pretendemos defini-lo de forma adequada, "ser gente"?

Florestan identifica a questão correta, ou seja, percebe a existência subterrânea de concepções do valor diferencial dos seres humanos que se impõem a esses de modo objetivo e insofismável.

Mas e essa hierarquia? Onde ela está materializada? Gomo se produzem os seus efeitos no comportamento prático dos indivíduos? Essas são, precisamente, as questões que uma teoria de ação social tem que responder para prestar contas de seu poder de esclarecimento da realidade observável. Acredito que retomar a questão central desse grande sociólogo brasileiro vale a pena. Florestan não tinha a sua disposição, como nós temos, desenvolvimentos ulteriores da teoria social para lhe ajudar na resolução do seu imbróglio.

É no esclarecimento desse tema central que as contribuições de Taylor e Bourdieu podem nos ajudar.[23] A escolha desses dois autores deve-se ao fato de que, aos meus olhos, ambos se afastam tanto de uma sociologia subjetivista, que reduz a complexidade da realidade social à interação consciente entre seus membros, quanto de uma sociologia sistêmica que "naturaliza" a realidade social e se torna incapaz de perceber seus sentidos opacos e tornados intransparentes à consciência cotidiana e científica, ou ainda de uma sociologia que essencializa a dimensão cultural, como nas teorias tradicionais e contemporâneas da modernização.

Para Taylor e Bourdieu a compreensão da sociedade moderna tem que ser obtida contra as ilusões do conhecimento imediato. Também para ambos, apenas uma perspectiva hermenêutica, genética e reconstrutiva poderia restabelecer as efetivas, ainda que opacas e intransparentes, pré-condições da vida social numa sociedade deste tipo. O conceito de *habitus*, desde que acrescentado de uma concepção não essencialista de moralidade ancorada em instituições fundamentais, permite tanto a percepção dos eleitos sociais de uma hierarquia

atualizada de forma implícita e opaca — e por isso mesmo tanto mais eficaz — quanto a identificação do seu potencial segregador e constituidor de relações naturalizadas de desigualdade em várias dimensões, variando com o tipo de sociedade analisado. Nesse sentido, esse conceito parece-me um recurso fundamental desde que complementado com uma hermenêutica do sentido e da moralidade como a que Taylor nos oferece. É precisamente este tipo de enfoque teórico alternativo que me parece permitir que se navegue entre as duas margens polares de um culturalismo essencialista por um lado, e de teorias de médio alcance que perdem qualquer relação com realidades mais abrangentes, por outro. Ele é a base conceituai, acredito, para a construção de uma teoria social crítica aplicada n periferia.

É apenas a partir da percepção da existência dessa dominação simbólica subpolítica, que traz de forma inarticulada uma concepção acerca do valor diferencial dos seres humanos, e cujo ancoramento institucional, no cerne de instituições fundamentais como mercado e Estado, que se permite[24] a imposição objetiva de toda uma concepção de mundo contingente sob a máscara da neutralidade e da objetividade inexorável. Essa hierarquia valorativa implícita e ancorada institucionalmente de forma invisível enquanto tal é quem define quem é ou não "gente", sempre segundo seus critérios contingentes e culturalmente determinados, e, por consequência, quem é ou não cidadão, na medida em que, como vimos, a eficácia da regra da igualdade que constitui a noção de cidadania precisa estar efetivamente internalizada e incorporada, pré-reflexivamente, também nesta dimensão subpolítica da opacidade cotidiana, para ter validade efetiva.

Desse modo, compreende-se por que o desejo mais premente dos excluídos entrevistados por Florestan Fernandes em seu estudo fosse precisamente "ser gente", como ele incansavelmente repete em seu livro. "Gente" e "cidadão pleno" vão ser apenas aqueles indivíduos e grupos que se identificam com a concepção de ser humano contingente e culturalmente determinada que "habita", de forma implícita e invisível à consciência cotidiana, a hierarquia valorativa subjacente à eficácia institucional de instituições fundamentais como Estado e mercado e que constitui o cerne da dominação simbólica subpolítica que perpassa todas as nossas ações e comportamentos cotidianos. Esse contexto estava, de modo obviamente inarticulado, presente na forma, como vimos, como os informantes de Florestan percebiam a si e aos outros.

Em sociedades periféricas modernizadas de fora para dentro, como a brasileira, "gente" vai ser o "europeu". Embora em São Paulo, cidade analisada por Florestan em seu estudo, o referente empírico da "europeidade" seja efetivamente um "europeu", no caso o imigrante italiano, essa relação não é, de

modo algum, necessária. Com a designação de “europeu” eu não estou me referindo, obviamente, à entidade concreta “Europa”, nem muito menos a um fenótipo ou tipo físico, mas ao lugar e à fonte histórica da concepção culturalmente determinada de ser humano que vai ser cristalizada na ação empírica de instituições como mercado competitivo e Estado racional centralizado, as quais, a partir da Europa, literalmente “dominam o mundo” em todos os seus rincões e cantos.

O "europeu" e a “europeidade” mais uma vez, para evitar mal entendidos, percebidos como o referente empírico de uma hierarquia valorativa peculiar, que pode, por exemplo, como no caso do Rio de Janeiro do século XIX, ser personificada por um “mulato”, vai se transformar na linha divisória que separa "gente” de “não-gente” e cidadão de “subcidadão”. É o atributo da "europeidade”, no sentido preciso em que estamos utilizando este termo aqui, que irá segmentar em classificados e desclassificados sociais sociedades periféricas modernizadas exogenamente como a brasileira. Estou convencido de que o mesmo vale para o que podemos chamar de “nova periferia”, de modo a nomear um conjunto de sociedades, como as latino-americanas, por exemplo, resguardadas as peculiaridades históricas e regionais, que se constituem, como sociedades complexas, sob o impacto direto da expansão mundial da Europa.

Nesse sentido, mesmo naqueles grupos sociais como os dos ex-escravos e dos dependentes rurais e urbanos de qualquer cor ou etnia, que não foram abrangidos pelo impacto modernizador da chegada da “Europa” entre nós, e que poderia, portanto, ser percebidos como “resíduos” pré-modernos, passam a ser englobados — ainda que como desclassificados — pela lógica totalizadora do novo padrão simbólico e institucional que se instaura para ficar e transformar em algo novo tudo que existia antes. A versão moderna desta “ralé”, portanto, não é mais oprimida por uma relação de dominação pessoal que tem na figura e nas necessidades do senhor de terras e gente seu núcleo e referência. No contexto impessoal moderno, também no periférico, são redes invisíveis de crenças compartilhadas pré-reflexivamente acerca do valor relativo de indivíduos e grupos, ancorados institucionalmente e reproduzidos cotidianamente pela ideologia simbólica subpolítica incrustada nas práticas do dia a dia que determinam, agora, seu lugar social. Essas redes, sem dúvida, não eliminam as relações de dependência, mas lhes dão um novo conteúdo e dinâmica, envolvendo tanto doadores de favores quanto receptores de proteção num quadro de referência que ultrapassa a ambos.

A explicação recorrente do “resíduo” pré-moderno não percebe a questão maior e mais fundamental que o próprio Florestan, em outro livro, havia denominado, como vimos, de procura pelo “padrão de civilização dominante”..[25]

É esse padrão dominante que irá hierarquizar, segundo princípios agora impessoais e intransparentes, as antigas relações pessoais segundo sua própria lógica de reprodução. Com o fim do período transicional, que mantinha uma realidade efetivamente dual tendencialmente moderna nas cidades e tradicional no campo, temos, a partir de 1930, a entronização da lógica da dominação material e simbólica tipicamente impessoal e opaca do capitalismo, também na periferia, que engloba e redimensiona, segundo sua própria lógica, todas as relações sociais.

Como o princípio básico do consenso transclassista nas sociedades modernas é o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do se^pontual para Taylor), passa a ser a aceitação e internalização generalizada deste princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização destes setores possa ser percebida, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um "fracasso pessoal". É também a centralidade universal do princípio do desempenho, com sua consequente incorporação pré-reflexiva, que faz com que a reação dos inadaptados se dê num campo de forças que se articula precisamente em relação ao tema do desempenho: positivamente pelo reconhecimento da intocabilidade de seu valor intrínseco, apesar da própria posição de precariedade, e, negativamente, pela construção de um estilo de vida reativo, ressentido, ou abertamente criminoso e marginal..[26]

O consenso pré-reflexivo compartilhado socialmente acerca do valor diferencial dos seres humanos se impõe às consciências individuais. Para quem é desclassificado objetivamente segundo esses padrões, possui, como "ferida aberta", o desejo e a necessidade subjetiva por "humanização". Era a esse consenso pré-reflexivo que os informantes de Florestan faziam alusão ao se perceberem em "falta", com sinal negativo. A objetividade desse consenso caía como uma pedra sobre suas cabeças com a inexorabilidade e opacidade típica da dominação moderna e impessoal. Os informantes de Florestan se reproduziram e só fizeram aumentar nos últimos 30 anos que nos separam da publicação da sua obra. Eles ainda são invisíveis teórica e politicamente.

Neste preciso momento, quando escrevo este texto (quinta-feira, dia 7 de setembro de 2006), o jornal carioca *O Globo* acaba de publicar a quinta matéria de primeira página em série, com grande destaque e fotos coloridas, acrescida de farto material nas páginas internas, sobre o terrível drama vivido pelos pais das vítimas da tragédia que matou cinco jovens da melhor extração social da classe media carioca. Cinco jovens na flor da idade perderam a vida num brutal acidente de carro na volta de uma festa. Todos nós nos identificamos seja com as vítimas, seja com os pais delas. Eles são "gente como a gente", e o vínculo de simpatia e solidariedade de classe nos faz nos pôr "empaticamente" no lugar dos

familiares. A tragédia deu ensejo a discussões acaloradas acerca da "irresponsabilidade dos pais" e dos limites que devem ser impostos à liberdade juvenil.

No mesmo jornal do mesmo dia 7 de setembro de 2006, é publicada uma foto em preto e branco, na página de verso da primeira página, onde veem-se três turistas rindo e fazendo pose para uma foto, ao lado do cadáver de um pobre diabo que tinha morrido afogado, juntamente com outros dois pobres diabos, naquele mesmo dia na lagoa Rodrigo de Freitas. Era um história de anônimos, sem drama, sem identificação empática da parte de ninguém. Ao contrário, os três amigos rindo como se o que estivesse ali, ao lado deles, fosse lixo recolhido da lagoa, encontra seu equivalente na nota sumária do jornal e no nosso desinteresse por esse "outro drama". Em um caso, identificação e compartilhamento da dor, no outro caso, desinteresse ou pior, naturalização e banalização da morte e do sofrimento de gente, que não é gente como a gente.

Os exemplos da naturalização de uma desigualdade social abissal e de um "racismo de classe" que implica absoluto descaso pela sorte de nossos semelhantes que tiveram o azar de nascerem perdedores são vários e cotidianos para qualquer brasileiro que tenha a coragem de ver um palmo além do próprio nariz. Só percebemos os efeitos da desclassificação social no ressentimento e ódio mudos quando se transmutam em violência nas manchetes dos jornais. Sem consciência crítica, acadêmica e política, que torne nosso abismo social visível teórica e politicamente, os informantes de Florestan continuarão a se reproduzir pelos próximos 70, 100, 200 anos do mesmo modo que já vêm se reproduzindo há séculos. Tornar essas as precondições da naturalização da desigualdade indizível, que tornamos, ao mesmo tempo, cotidiana e invisível, teoricamente visível, é o principal desiderato de uma teoria da ação social crítica para as condições periféricas.

---

[1] FREYRE, Gilberto. Sobrados e mucambos. Rio de Janeiro: Record, 1990.

[2] Ver exposição em detalhe em SOUZA, Jessé. A atualidade de Gilberto Freyre. In. KOSMINSKY, Ethel et al. (Org.). Gilberto Freyre em quatro tempos São Paulo: Unesp; Edusc, 2003.

[3] Ver introdução e conjunto de textos neste volume.

[4] FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes: São Paulo: Atica, 1978. p. 9. v. I.

[5] Para uma discussão das razões objetivas que permitem essa assimilação,

ver a parte II de: SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Ed. UFMG- Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

[6] FERNANDES, op. cit., p. 20.

[7] Ibidem, p. 30.

[8] Ibidem, p. 154.

[9] Ibidem, p. 230.

[10] Ibidem, p. 148.

[11] FERNANDES, op. cit. p. 280. v. II.

[12] A integração do negro na sociedade de classes, op. cit., p. 92. v. I.

[13] Ibidem, p. 283, 316.

[14] Sobre o caráter passageiro e transitório da situação à época, ver A integração do negro na sociedade de classes, op. cit., p. 144, 156. v. II.

[15] A integração do negro na sociedade de classes, op. cit p 19, 20, 25, 26, 28, 29, 30, 50, 52, 58, 73, 82. v. I.

[16] A integração do negro na sociedade de classes, op. cit., p. 144. v. II.

[17] Todo o raciocínio é tributário da sociologia da modernização tradicional com sua crença na destruição gradual da “tradição”, percebida precisamente como resíduos e inércias, sob a forma de um evolucionismo de tipo simples e etapista. Não cabe aqui repetir argumentos que já sobejamente formulamos nos diversos artigos do presente livro. Que seja lembrado apenas que essa assunção elimina de plano a consideração de sociedades periféricas, modernamente singulares, que precisamente se caracterizam pela perpetuação de situações de marginalidade e exclusão, produzidas e tornadas opacas e permanentes por condições de legitimação da desigualdade que se tornam eficazes apenas sob precondições especificamente modernas, como veremos adiante em maior detalhe.

[18] A integração do negro na sociedade de classes, op. cit., p. 300. v. I.

[19] Ibidem, p. 144, 156, 180, 181, 183.

[20] Apenas a título de exemplo, ver A integração do negro na sociedade de classes, op. cit. p. 171, v. I; e p. 7, 119, 120, 166, 185, 187, v. II.

[21] Ver A integração do negro na sociedade de classes, op. cit., p. 174. v. I.

[22] Ver A integração do negro na sociedade de classes, op. cit., p. 166. v. II.

[23] Ver o capítulo inicial deste volume para uma exposição detalhada.

[24] Através dos prêmios e castigos empíricos associados ao funcionamento destas instituições — sob a forma de salários, lucro, emprego, repressão policial,

imposto etc.

[25] FERNANDES, Florestan. A revolução burguesa. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. Parte 1.

[26] A integração do negro na sociedade de classes, op. cit., p. 94. v. I.

JESSÉ SOUZA

A visibilidade da raça e a invisibilidade da classe

Contra as evidências do conhecimento imediato[1]

De utensílio analítico, o conceito de racismo torna-se um simples instrumento de acusação;
sob pretexto de ciência, acaba por consolidar a lógica do processo (garantindo o sucesso de livraria, na falta de um sucesso de estima).

Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant

O tema da relação entre preconceito racial e desigualdade social entre nós tem longa e venerável tradição. Ao mesmo tempo, como mostra a recente discussão pública sobre cotas nas universidades, c(infusão, insegurança e desorientação demonstram que este tema está longe de ser assunto pacífico. A meu ver, essa confusão se relaciona também ao modo como o assunto vem sendo tratado no debate acadêmico. Refiro-me à confusão entre as dimensões empíricas e teóricas do tema e às consequências deletérias para a compreensão deste fenômeno nos seus efeitos práticos e políticas daí decorrentes. Dois aspectos saltam aos olhos de quem analisa o debate corrente sobre este tema entre nós.

O primeiro diz respeito à ênfase em trabalhos empíricos destinados a

demonstrar a sobrerrepresentação dos negros em todos os índices sociais negativos. Embora seja necessário, antes de tudo, reconhecer a importância, oportunidade e pioneirismo deste tipo de investigação,[2] também se faz necessário circunscrever (>s seus limites. A concomitância entre os dois fenômenos mostra,

sem dúvida, uma correlação entre eles, mas não "explica" por que e como esta correlação se dá, nem tampouco esclarece o papel relativo da variável racial na produção da desigualdade. O resultado deste tipo de investigação empírica representa, portanto, uma questão em aberto, que exige trabalho interpretativo posterior, e não, o que acredito seja a suposição de muitos, a "resposta", a explicação analítica e conceituai do fenômeno. A confusão entre estes dois níveis de análise, no entanto, confusão esta dominante na grande imprensa, na mídia em geral, na discussão política e até no ambiente acadêmico, cria a ilusão de que a causa da desigualdade social brasileira é racial e ponto final.[3] Como não existe aporte interpretativo que especifique uma *hierarquia das causas da desigualdade*, a variável racial é percebida, tendencialmente, como um dado absoluto e não como um dos elementos que explicam a especificidade de nossa desigualdade.

Em segundo lugar, ainda que intimamente relacionado ao primeiro aspecto, causa espécie a ênfase no tema das "relações raciais" desvinculadas de um quadro interpretativo mais amplo. Ainda que seja defensável a divisão de trabalho intelectual que este tipo de fragmentação implica, o que não me parece defensável é isolar a variável racial do estudo das causas da desigualdade como fenômeno mais geral. Nesse sentido, acredito que o tema da desigualdade só adquire compreensibilidade se vinculado ao tema da especificidade de nosso processo de modernização. Isso significa dizer que a determinação do peso específico da variável racial no tema maior da desigualdade social como um todo exige um quadro de referência teórico amplo, inclusivo e totalizador.

A construção, ainda que parcial e tentativa deste referencial teórico, exige, a meu ver, o resgate do debate acerca da opção classe/raça, que marcou o debate brasileiro sobre essa questão em meados do século passado. O tema da importância da *classe social* tem sido injustamente relegado a um papel secundário entre nós, no contexto do debate sobre a singularidade de nossa desigualdade, como uma espécie de "resíduo do marxismo mecanicista e redutor",[4] e relegado a um segundo plano de análise. Desse modo, a alusão à classe social já carrega em si uma determinação "econômica" do pertencimento de classe, como se este fosse determinado pela "renda" dos indivíduos. Ao amesquinhar, desse modo grosseiro, a dinâmica do pertencimento de classe,

passa a ser evidente que toda determinação não-econômica, seja ela cultural ou simbólica, seja percebida como "não-classista". É desse modo que a classe social é expurgada do debate sociológico legitimo. Ironicamente, toma-se como referência uma definição "economicista" de classe, que equivale a retirar qualquer peso teórico importante a essa categoria fundamental. Ainda que concorde com a crítica ao reducionismo marxista em toda a sua extensão, este tipo de crítica esquece muito facilmente que Marx não é o único teórico do tema das classes sociais e que certamente não é o mais criativo e atual neste tema.

A crítica weberiana ao conceito de classe marxista já nega o vínculo direto estabelecido por Marx entre "situação de classe (*Klassenlage*) e certo "interesse de classe". Para Weber é sempre uma questão empírica e aberta saber se esta correspondência efetivamente se verifica, não podendo ser decidida *a priori*. Para que esta correspondência ocorra é necessário que exista suficiente transparência em relação às causas da desigualdade para quem a sofre negativamente.[5] Sabidamente, Weber também acrescenta ao aspecto econômico da situação de classe o tema da situação estamental" (*ständische Lage*) para dar conta de características para ele ainda marcadas por contextos pré-modernos,[6] marcados pela valorização social da "honra".[7]

Pierre Bourdieu vincula criativamente as heranças marxista e weberiana no tema conferindo-lhes um tom original e pessoal. De Marx ele retira a tese da determinação de classe do comportamento humano em sociedade. De Weber ele retira a noção da bidimensionalidade da estratificação social sob o capitalismo, substituindo o aspecto da honra pelo tema do prestígio associado ao conhecimento ou "capital cultural" como ele prefere. Ao unir ambos os princípios e inter-relacioná-los, ao contrário de Weber, por exemplo, que cria uma disjuntiva entre a estratificação por status e pela situação econômica, Bourdieu constrói uma noção de estratificação social que combina os aspectos econômicos e socioculturais e vincula a situação de classe a uma "condução da vida" específica. Esta "condução da vida" representa uma dada atitude em relação ao mundo em todas as dimensões sociais, não se restringindo, portanto, à subesfera econômica. Será esta condução da vida específica, ou seja, a dimensão weberiana do *status*, que permitirá constituir laços objetivos de solidariedade, por um lado, e de preconceito, por outro. Será também esta condução da vida, ou atitude em relação ao mundo, que propiciará a justificação de privilégios ao permitir que estes apareçam como qualidades inatas dos indivíduos e não como socialmente determinados. É nesse sentido também que o pertencimento de classe em Bourdieu é percebido como uma "inconsciência de classe , na medida em que a origem social dos privilégios de classe é "naturalizada".[8]

Esta concepção "sociocultural"[9] de classe faz toda a diferença, por oposição a um conceito economicista de classe, precisamente por apontar para fatores "extraeconômicos", existenciais, morais e políticos, subliminares e subconscientes que constroem e permitem um padrão de desigualdade que é o único possível no contexto de igualdade formal e de democracia aberta típicos da moderna sociedade capitalista: um padrão que pressupõe opacidade e intransparência ao esconder a fonte social e portanto construída" da desigualdade. É este contexto, que vincula opacidade e pré-reflexividade, que permite Bourdieu substituir a noção de "consciência de classe" marxista pelo paradigma da inconsciência de classe" da sua sociologia. Essa explicação é a que permite, também, compreender a apatia política e a invisibilidade da dominação social no capitalismo contemporâneo, dado que tanto a solidariedade quanto o preconceito de classe são produzidos e reproduzidos de modo cifrado, inarticulado e "naturalizado". A desigualdade passa a ser justificada e naturalizada na medida em que é "percebida", na dimensão consciente, como resultado do "mérito" e portanto como produto de qualidades individuais.

A questão central, aqui, parece-me, portanto, se referir a uma discussão dos pressupostos culturais e sócias da hierarquia moral, efetivamente prevalecentes nas sociedades ocidentais, tanto centrais quanto periféricas como veremos, aquém e além da apregoada centralidade da categoria da igualdade como fundamento da legitimação política explícita dessas sociedades. Em Charles Taylor, a reconstrução desta herança teórica e histórica se consuma sob a forma de uma *genealogia da hierarquia moral subjacente ao racionalismo ocidental*. Embora este substrato moral esteja presente em todas as comunidades humanas, importa perceber em cada caso a especificidade de cada horizonte cultural ou civilizacional particular. Este é o desafio que se impõe Taylor no seu *As fontes do self*.[10] A estratégia de Taylor é vincular as ideias e visões de mundo destinadas a se tornarem dominantes no Ocidente à sua institucionalização. Ou seja, longe de fazer uma historia das ideias", o que lhe interessa é perceber as condições que lhe permitem eficácia social. Daí seu empreendimento ser, a meu ver, central para as ciências sociais.

Ao tentar reconstruir a hierarquia valorativa subjacente ao racionalismo ocidental e as suas instituições fundamentais, Taylor, na verdade, está peneirando terreno pioneiro. Karl Marx foi o primeiro a se referir, não a uma hierarquia valorativa implícita ao capitalismo, mas às suas consequências, ou seja, à produção de uma "ideologia espontânea" como seu efeito peculiar. Mas, em Marx, a ideologia espontânea do capitalismo é produto da descontinuidade entre produção e circulação de mercadorias, criando a ilusão da venda da

mercadoria força de trabalho pelo seu justo valor. Inexiste, no entanto, em Marx, a tematização do horizonte moral e simbólico que serve de substrato e legitimação às instituições fundamentais do capitalismo muito especialmente do mercado. O enfoque marxista é sistêmico e se concentra nas virtualidades e contradições da própria esfera econômica.

Em Max Weber, apesar de sua questão central ser precisamente a especificidade do racionalismo ocidental tanto no seu arcabouço material quanto simbólico, este autor jamais consegue teorizar cristalizações morais para além das éticas religiosas materiais que estuda na sua sociologia das religiões. Formas de dotação de sentido social de caráter não religioso não são consideradas até mesmo por conta de seu ponto de partida categorial, prisioneiro do individualismo metodológico, que o impele a perceber o indivíduo ator como fonte última de toda atribuição de significado e moralidade.

Nesse contexto, se as contribuições dos clássicos são escassas, também as percepções dominantes na ciência social contemporânea negam a densidade simbólica e valorativa da dinâmica institucional. O novo aparato institucional coercitivo e disciplinador do mundo moderno, antes de tudo representado pelo complexo formado por mercado e Estado, é percebido como incorporando um princípio abstrato medido por critérios de eficiência. É deste modo que tanto Parsons quanto Habermas, por exemplo, irão perceber, a partir do conceito de sistema, a ação conjunta desse complexo institucional e pleitear uma lógica normativamente neutra como fundamento de seu funcionamento. Esse "naturalismo" de grande parte da tradição sociológica repete na dimensão da reflexão sistemática o mesmo efeito de desconhecimento ao qual estamos submetidos na vida cotidiana sob efeito da ideologia espontânea do capitalismo através da extraordinária eficácia de suas instituições fundamentais como mercado e Estado.

Para se avançar neste tema fundamental, há que se recuperar o sentido de busca de significados opacos implícita na discussão marxiana da ideologia espontânea do capitalismo, para além do que o próprio Marx foi capaz de perceber. Desse modo, passa a ser fundamental recapitular a noção ocidental hegemônica de virtude para a quase totalidade dos pensadores modernos e contemporâneos: o controle do corpo e de suas emoções e inclinações naturais pela razão controladora e suas consequências morais e cognitivas para a redefinição das novas virtudes "modernas" da disciplina, da autonomia, da liberdade e da autorresponsabilidade. O que está em jogo aqui é uma noção historicamente construída e culturalmente contingente de personalidade e de condução da vida que vai separar e unir por vínculos de solidariedade e preconceito pessoas e grupos sociais em superiores e inferiores, segundo

critérios que passam a dever sua objetividade incontestável ao fato de estarem inscritos na lógica opaca e intransparente de funcionamento de Estado e mercado.

Às gerações que nascem já sob a égide das práticas disciplinarizadoras já consolidadas institucionalmente, esse modelo contingente assume a forma naturalizada de uma realidade autoevidente que dispensa justificação. Responder aos imperativos empíricos de Estado e mercado passa a ser tão óbvio quanto respirar ou andar. Não conhecemos nenhuma outra forma de ser e desde a mais tenra infância fomos feitos e continuamente remodelados e aperfeiçoados para atender a estes imperativos. É essa realidade que permite e confere credibilidade às concepções científicas que desconhecem a lógica normativa contingente desses subsistemas. Ela assume a forma de qualquer outra limitação natural da existência, como a lei de gravidade, por exemplo, contra a qual nada podemos fazer.

Mas se quisermos ir além das aparências e das ilusões objetivas da vida cotidiana, devemos suspeitar do discurso legitimador que essas instituições fazem sobre si mesmas, ou seja, como se as mesmas fossem estruturas objetivas e neutras que expressam princípios meritocráticos e igualitários. Afinal será a noção de disciplina e controle do corpo e de suas emoções e necessidades que passará a diferenciar imperceptivelmente classes sociais, gênero, etnias etc.

A luta entre classes e frações de classe vai ser decidida por essa oposição entre a alma ou razão — como lugar das virtudes das classes dominantes — e o corpo — como lugar das virtudes dominadas e ambíguas nas classes inferiores —, conforme fica claro na oposição entre trabalho intelectual e trabalho manual, que torna legítimo que em sociedades como a brasileira o trabalho intelectual seja remunerado até 50 vezes mais que o trabalho manual. Por que jamais nos perguntamos acerca da legitimidade de tamanha desigualdade? Precisamente o fato de a questão jamais chegar a ser formulada, o que demonstra seu caráter naturalizado, ilustra a eficácia da hierarquia moral à qual estamos aludindo. Ilustra também de que modo uma concepção não-economicista de classe permite abranger os aspectos socioculturais de classificação no capitalismo e nos confrontar com realidades e máscaras incomuns da desigualdade. Também todas as outras hierarquias sociais que pressupõem superioridade e inferioridade ou a noção de melhor ou pior como a oposição homem/mulher e branco c negro adquirem eficácia a partir da mesma hierarquia como veremos mais tarde.

Esse conjunto articulado e referido mutuamente de virtudes passa a ser, com seu crescente ancoramento institucional, o Alfa e Ômega da atribuição de respeito e de reconhecimento social por um lado, e pressuposto objetivo da própria autoestima individual, por outro. Ele é o pressuposto da noção moderna

de dignidade tanto no sentido da noção jurídica de cidadania, como é o pressuposto oculto e opaco também do respeito atitudinal,[11] o qual é pré e ultrajurídico e decide acerca do prestígio relativo entre indivíduos e classes. Isso significa que Estado e mercado, a partir de seus estímulos específicos à ação que perfazem o virtual monopólio das chances de vida de qualquer indivíduo ou classe social, decidem, de forma opaca e intransparente, nessa nova leitura da produção de uma "ideologia espontânea do capitalismo", quem são os classificados e os desclassificados sociais. Classificados, com os prêmios equivalentes em salário, status ocupacional e prestígio relativo, são os indivíduos que logram se adaptar às demandas implícitas do complexo Estado/mercado. Desclassificados, por outro lado, são todos aqueles que não atendem essas demandas adequadamente e são castigados por baixos salários e baixo respeito social.

Ao pleitearmos que o mecanismo de classificação ou reconhecimento social opera a partir de estruturas pré-reftexivas e opacas à consciência cotidiana, estamos tomando partido por concepções antirracionalistas e anti-intelectualistas que percebem a produção da solidariedade social e a atribuição de reconhecimento como um código cifrado. O conceito de *habitus* em Bourdieu permite, ao contrário da tradição racionalista e intelectualizante enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada um de nós transformando, por assim dizer escolhas valorativas culturais e institucionais, formadas no contexto familiar e escolar, em signos de carne e osso.

O pressuposto dessa concepção revolucionária no âmbito das ciências sociais permite unir, como aliás faz Taylor em texto particularmente brilhante,[12] Wittgenstein e Bourdieu. Taylor, na realidade, aproxima Bourdieu e Wittgenstein tendo em vista um aspecto fundamental de sua própria teoria, que é a tentativa de romper e superar a concepção mentalista da experiência social. Essa concepção mentalista é representada pelo dualismo mente-corpo, ou seja, pela ideia de que a mente é uma entidade distinta do corpo embora de algum modo "habite" o corpo como um "fantasma dentro de uma máquina".[13] Desde Descartes essa concepção tornou-se algo como a doutrina oficial sobre a relação mente/corpo. Para Taylor, tanto Wittgenstein quanto Bourdieu lograram desenvolver concepções que ajudam a perceber essa relação fundamental de um outro modo. Taylor diz: "se Wittgenstein nos ajudou a quebrar a servidão filosófica do intelectualismo, Bourdieu começou a explorar como a ciência social deve ser refeita, desde que livre de seu ponto de partida distorcido".[14] Aqui, o inimigo comum é a tendência racionalista e intelectualista, dominante

seja na filosofia, seja nas ciências sociais. Enquanto a tradição intelectualista nesses dois campos do conhecimento tende a perceber a compreensão de uma regra social, por exemplo, como um processo que se consuma no nível das representações e do pensamento, abstraindo seu componente corpóreo e contextual, tanto Wittgenstein quanto Bourdieu enfatizam o elemento da "prática".

Obedecer a uma regra é antes de tudo uma prática aprendida e não um conhecimento. A "prática" pode ser articulável, ou seja e a pode explicitar razões e explicações para o seu "ser deste modo e não de qualquer outro" quando desafiada a isto, mas, na maior parte das vezes, esse pano de fundo inarticulado permanece implícito, comandando silenciosamente nossa atividade prática e abrangendo muito mais que a moldura das nossas representações conscientes. Esse ponto de partida semelhante dos dois autores não e um aspecto contingente, secundário ou superficial. Ele representa, ao contrário, o âmago mesmo da novidade radical destes autores no debate contemporâneo. Todo o esforço crítico de ambos é dirigido à crítica das concepções filosóficas ou sociológicas que abstraem indevidamente do componente radicalmente situado e contextual da ação humana.

A revolução na sociologia moderna operada por Bourdieu refere-se, precisamente, a sua noção de *habitus*. O *habitus*, especialmente o *habitus* de classe (conceito que Bourdieu repõe no centro mesmo do debate sociológico), refere-se a uma série de disposições pré-reflexivas para o comportamento prático que orientam seu possuidor em dado sentido peculiar em todas as esferas da experiência humana. O *habitus* como que percebe c classifica o mundo social vinculando alguns indivíduos e grupos sociais por afinidade e separando outros por preconceito, fundamental na noção de *habitus* é seu caráter de "saber incorporado" no sentido literal de signos percebidos e emitidos pelo corpo — no modo de andar, de falar, de comer, de se dirigir aos outros etc. — permitindo formular um conceito de "coordenação das ações sociais" como um código cifrado, ao mesmo tempo, compreensível por todos e sem mediação da consciência reflexiva. É precisamente o aspecto pré-reflexivo do *habitus* que torna esse conceito tão importante no contexto de sociedades complexas — na medida em que a ideologia da igualdade meritocrática é o único discurso legítimo — cujas formas de dominação social devem sua eficácia à sua opacidade.[15]

Mas falta à noção de *habitus* em Bourdieu qualquer caráter diacrônico e histórico e, portanto, qualquer preocupação com (> lema fundamental do aprendizado valorativo, apenas possível de ser tematizado em perspectiva histórica. Assim, gostaria de propor uma subdivisão interna à categoria do

habitus de tal modo a conferir-lhe um caráter histórico mais matizado, inexistente na análise bourdiesiana, e acrescentar, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática da constituição do *habitus*. Assim, ao invés de falarmos apenas de *habitus* genericamente, aplicando-o a situações específicas de classe num contexto sincrônico, como faz Bourdieu, acho mais interessante e rico para meus propósitos falarmos de uma "pluralidade de habitua que se constituem historicamente.

Este foi certamente o caso do que gostaria de chamar de *habitus* primário. A burguesia, como a primeira classe dirigente na história que trabalha, logrou romper com a dupla moral típica das sociedades tradicionais baseadas no código da honra e construir, pelo menos em uma medida apreciável e significativa, uma homogeneização de tipo humano a partir da generalização de sua própria economia emocional, como vimos — domínio da razão sobre as emoções, cálculo prospectivo, autorresponsabilidade etc. — transformando o comportamento econômico em modelo para todo o comportamento humano digno de respeito e reconhecimento.

É esta economia emocional muito específica que chamo de *habitus* primário para aludir ao conjunto de disposições que funcionam como referência objetiva ao valor diferencial dos seres humanos de forma opaca e intransparente, e que, a partir da sua generalização efetiva, permite, por exemplo, a efetividade social da noção de cidadania nessas sociedades homogeneizadas em medida significativa. Apesar deste habitus se referir a "indivíduos" ele não implica obviamente qualquer defesa do "individualismo" como valor ou aportes "liberais" que percebem o indivíduo como a fonte de todo sentido e moralidade. Muito ao contrário, são consensos sociais e morais inarticulados que estipulam, independentemente da vontade individual, seu valor relativo. O sujeito aqui é toda a sociedade e seu núcleo normativo inarticulado, e não os indivíduos atores.[16]

A partir daí torna-se compreensível por que é o trabalho útil, produtivo e disciplinado que parece estar por trás da "avaliação objetiva do valor relativo" de cada qual também na dimensão política da cidadania. Para além da letra legal da regra da igualdade, é apenas a percepção, na dimensão pré-reflexiva em que estamos nos movimentando neste texto, mediada por signos opacos, mas imediatamente compreensíveis por todos, posto que inscritos no corpo, na forma de andar, falar etc., de que estamos tratando com sujeitos que são suportes de uma "ética do desempenho adequada ao trabalho útil e produtivo, que garante seu reconhecimento social não só na esfera econômica, mas em todas as outras dimensões da vida social. É isso que explica, por exemplo, que o trabalho doméstico feminino, e por extensão o valor objetivo da dona de casa ou da

“mulher tradicional”, seja pouco reconhecido socialmente. É isso que explica também por que uma mulher do lar”, cujo trabalho é socialmente invisível, tenha seu status social definido subsidiariamente a partir de seu lugar subordinado na estrutura familiar tradicional. Ela se torna, neste sentido, dependente de critérios adscritivos já que no contexto meritocrático da “ideologia do desempenho” ela não possuiria valor autônomo.[17]”

E essa mesma “negação de valor”, objetivamente produzida, a qual abrange classes inteiras de pessoas, que irá atingir de modo inexorável, como uma rocha que cai em cima da cabeça de indivíduos indefesos, toda uma “classe de desclassificados sociais”, definidos pela ausência dos pressupostos psicossociais exigidos pela noção de trabalho produtivo em condições modernas de alta competitividade. O não-reconhecimento objetivo como produtor útil condiciona, por sua vez, o não-reconhecimento público, por exemplo na dimensão política, assim como o não-reconhecimento na esfera privada, e existencial. A ausência dessa autoestima individual objetivamente produzida, muitas vezes “compensada” e, portanto, paradigmaticamente ilustrada por um comportamento reativo e primitivamente narcísico, reflete, precisamente, o drama existencial de quem tem que viver a vida com um sinal negativo em todas as interações sociais. É esse fenômeno que gostaria de chamar de constituição social de um *habitus* precário que atinge proporções de fenômeno de massas em sociedades perifericamente modernizadas como o Brasil. Esta parece-me constituir a efetiva distinção entre sociedades centrais e periféricas: a produção em massa de um enorme contingente de inadaptados percebidos enquanto tais por mecanismos de avaliação social pré-reflexivos e opacos, mas, ao mesmo tempo, perceptíveis por todos numa dimensão corporal e pré-reflexiva.

Se minha análise é correta, esse esquema interpretativo permitiria explicitar tanto a hierarquia valorativa e normativa subjacente, ainda que de forma subliminar e intransparente, ao funcionamento de mercado e Estado, quanto a forma peculiar através da qual esses signos opacos adquirem *visibilidade social* ainda que de modo pré-reflexivo. O caráter objetivo dessas classificações pode ser demonstrado por um exemplo concreto que, certamente, todos nós já presenciamos ou já vivenciamos com pequenas variações. Outro dia, passeando pelas calçadas estreitas do bairro de Botafogo no Rio de Janeiro, deparei-me com a seguinte cena: um pobre diabo, certamente ainda bêbado da noite anterior, jazia no meio da estreita calçada, ao sol do meio-dia, atrapalhando os transeuntes. Logo, a necessidade de evitar o corpo estendido, que, no caso, implicava caminhar no asfalto e disputar o exíguo espaço com os carros e ônibus cariocas, fez com que um senhor bem vestido investisse furiosamente contra o pobre diabo no chão querendo “chutar-lhe o rosto”, como ameaçou com a face

crispada pela raiva, e forçá-lo a se levantar. Uma senhora, logo atrás, protestou com veemência. Ao invés de pontapé, o pobre sujeito merecia ajuda.

Para uma sociologia subjetivista e descritiva, cada vez mais frequente entre nós, que toma a autopercepção dos atores como dado último da análise e não percebe que valores são constituídos de modo objetivo, teríamos, no exemplo acima, duas atitudes que não poderiam ser mais díspares: o “canalha” que quer agredir o pobre diabo e a “senhora de bem" que quer ajudá-lo. O que se esquece é que tanto para o “canalha” quanto para a “senhora de bem” o “desvalor” do pobre diabo caído no chão é imposto objetivamente aos dois. A reação antagônica de “pena” e de “raiva” são variações individuais em relação a algo que se impõe do mesmo modo a ambos: o “desvalor” objetivamente construído do homem na calçada percebido como lixo inútil e digno apenas de pena, no melhor dos casos, ou de ódio puro e simples. A tradição culturalista da “teoria emocional da ação”,[18] por sua vez, “explicaria” a cena pela ausência relativa de “capital social de relações pessoais” do pobre diabo, tornando invisível o principal: o mecanismo de produção das ideias e valores especificamente modernos cuja opacidade é razão última de sua eficácia social. Isso mostra como a reconstrução dessa estrutura valorativa é imprescindível para uma análise sociológica lúcida e crítica, que não se deixa dominar pelas ilusões da “sociologia espontânea do social que se constrói sobre a consciência fragmentada do senso comum.

Esse tipo de abordagem permitiria também discutir a especificidade de sociedades periféricas como a brasileira, sem apelar para explicações intencionalistas e culturalistas como nos paradigmas personalistas ou patrimonialistas, obrigadas a defender a existência de um núcleo pré-moderno para essas sociedades de modo a tematizar suas mazelas sociais. Essa explicação alternativa parece-me mais convincente na medida em que permite tematizar mazelas sociais como a naturalização da desigualdade ou a produção social massificada da subcidadania sem negar implicitamente, como fazem as explicações personalistas ainda dominantes, a complexidade e dinamismos inegáveis de uma especificidade periférica como a brasileira. É precisamente o dinamismo de instituições impessoais que reproduzem uma hierarquia implícita do valor diferencial dos seres humanos que permite compreender a naturalização secular de uma desigualdade abissal como a brasileira.

A ideia simples que percorre todo meu argumento neste texto é que mercado e Estado não são apenas grandezas materiais regidas por critérios de eficácia formal, mas sim materializações de “concepções de mundo” com uma hierarquia material peculiar, e que esta é a forma especificamente moderna de construir distinções sociais e de legitimá-las. Apesar de a ideia central ser simples, suas

consequências teóricas são inúmeras e decisivas. A partir dela podemos por exemplo ter acesso a uma nova concepção do processo de modernização de sociedades periféricas como a brasileira. Max Weber, no final do seu estudo acerca da religião da Índia, avança uma intuição, a qual me parece fundamental para o nosso tema. Ao analisar o caso do desenvolvimento do capitalismo no Japão, por comparação com o caso hindu, Weber salienta que a expansão do capitalismo ou do racionalismo ocidental como ele preferia, para a periferia, dá-se tanto mais profundamente quanto mais o modelo assume a forma da exportação das instituições fundamentais do Ocidente, como mercado competitivo e Estado centralizado, sob a forma de "artefatos prontos".[19]

Se estou correto, então a questão passa a identificar que concepção de mundo é esta que é importada a partir da exportação das instituições fundamentais do mundo moderno para a periferia. Que estas instituições tenham imposto sua dinâmica apenas no longo prazo não invalida o argumento. O raciocínio sociológico se diferencia precisamente por permitir captar dinâmicas de desenvolvimento de longo prazo. Se estou certo, isso significa que toda uma cultura e concepção de mundo contingente estão associadas à lógica institucional do capitalismo moderno. Perceber este aspecto central é superar o tipo de "essencialismo culturalista", também ainda dominante entre nós, que desvincula cultura da eficácia institucional, que é a única instância que pode explicar de que modo cultura e valores podem influenciar o comportamento humano.

A concepção de mundo exportada para a periferia do capitalismo é aquela que analisamos detidamente acima, mas que sempre vale a pena repetir: o controle do corpo e de suas emoções e inclinações naturais pela razão controladora e suas consequências morais e cognitivas para a redefinição das novas virtudes "modernas" da disciplina, da autonomia, da liberdade e da autorresponsabilidade. É precisamente esta noção historicamente construída, altamente improvável e culturalmente contingente de personalidade e de condução da vida que se constitui na Europa, entre os séculos XVII e XVIII, que passa a ser o núcleo duro da hierarquia valorativa incrustada de forma opaca e intransparente no funcionamento destas instituições fundamentais. Em outras palavras e weberianamente: o protestantismo ascético, que constrói essa noção contingente e única de agência humana, passa a ter agora como suporte secular a lógica impessoal de mercado e Estado que reproduz, através de estímulos empíricos como dinheiro e coerção legal, o mesmo tipo de indivíduo que antes a fé produzia.

É esta concepção de ser humano e economia emocional peculiar à cultura europeia, que portanto nada tem a ver com o preconceito naturalista que vincula a "europeidade" a um fenótipo ou tipo físico do indivíduo de olhos azuis e

cabelos loiros, e que pode, portanto, ter como suporte material mulatos ou negros, como efetivamente acontece no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX,[20] que irá se transformar na concepção dominante do valor diferencial entre os seres humanos e grupos sociais inteiros e separar e unir por vínculos de solidariedade e preconceito pessoas e grupos sociais em superiores e inferiores, segundo critérios que passam a dever sua objetividade incontestável ao fato de estarem inscritos na lógica opaca e intransparente de funcionamento de Estado e mercado.

O leitor a esta altura pode muito bem estar se perguntando coberto de razão o que precisamente esta reconstrução argumentativa tem a ver com a especificidade do preconceito racial no Brasil e com o peso relativo da variável "cor da pele" no tema da singularidade de nossa desigualdade. É que considero que apenas a partir desta reconstrução podemos levar nossa discussão para além das pseudoevidências do empiricismo no tema racial. Foi a falta deste trabalho conceituai anterior que determinou, por exemplo, as ambiguidades e as contradições insolúveis que marcam a reflexão de Florestan, no seu fundamental *A integração do negro na sociedade de classes*,[21] que ele próprio considera seu "melhor trabalho".[22]

Este ponto é central, posto que, se é a reprodução de um *habitus* precário a causa última da inadaptação e marginalização desses grupos, como o próprio Florestan parece acreditar, pelo menos na parte inicial de seu livro,[23] não é "meramente a cor da pele, como certas tendências empiricistas acerca da desigualdade brasileira tendem, hoje, a interpretar. Se há preconceito neste terreno, e certamente há e agindo de forma intransparente e virulenta, não é, antes de tudo, um preconceito de cor, mas sim um preconceito que se refere a certo tipo de "personalidade", ou seja, de um *habitus* específico, julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo.

Nosso caminho até aqui nos permite agora perceber que a hierarquia moral incrustada na dinâmica institucional do capitalismo, baseada, como vimos, na oposição mente/corpo, não determina e legitima simplesmente o preconceito e a desigualdade de classe através da oposição entre trabalho intelectual e manual. Ela comanda todas as classificações e distinções sociais tio contexto da legitimação impessoal e opaca do capitalismo. Também a oposição entre os gêneros segue o mesmo padrão da discriminação de classe. O homem é definido como superior em relação à mulher por ser visto como portador das virtudes intelectuais e morais superiores que caracterizam o domínio da mente ou alma sobre as necessidades animais inferiores típicas da corporalidade.

A mulher, por oposição, é percebida como repositária da sensualidade, dos

afetos e do mundo emocional associado às virtudes ambíguas da corporalidade. É essa associação inconsciente e pré-reflexiva que a torna suspeita, ainda hoje, para exercer cargos de comando por exemplo. Do mesmo modo, a "raça branca" é associada à europeidade e sua herança cultural, ao controle dos instintos e necessidades corporais em favor do autocontrole e disciplina. A "raça negra" é considerada inferior pela associação ao "primitivismo" africano que é percebido tal qual repositário de valores ambíguos como força muscular e sensualidade.

Desse modo, não faz sentido falar-se de "resíduos" que se transferem incólumes à ordem competitiva e moderna. Falta a Florestan a noção clara de que também a ordem competitiva não e anódina ou "neutra", mas que possui uma hierarquia singular que redefine, nos seus próprios termos, os princípios de classificação e desclassificação sociais. É apenas a reconstrução cuidadosa desses novos critérios classificatórios que pode, inclusive, tornar compreensível aquilo que Florestan ouvia permanentemente de seus próprios informantes, nomeadamente a remissão constante a uma "ética do desempenho" e suas categorias básicas como a disciplina e o autocontrole, sem que pudesse compreender sua importância central. Era precisamente a ausência desses pré-requisitos psicossociais que tornava compreensível, para os próprios informantes negros, a "mistura do negro com o branco atrasado"[24] para o qual também faltavam os mesmos pré-requisitos.

É a mesma ausência de clareza em relação a esse aspecto central da existência objetiva e ancorada institucionalmente de princípios classificatórios que são incorporados como habitus pelos agentes que explica o fato de Florestan achar que faz qualquer sentido falar-se de "mundo branco" e "mundo negro" enquanto realidades paralelas, como se os princípios objetivos que irão classificar ou desclassificar brancos e negros não fossem rigorosamente os mesmos. Apenas a partir da explicitação da hierarquia moral opaca e intransparente, a qual reconstruímos acima, que é operada pela dinâmica das instituições fundamentais do capitalismo é que podemos perceber precisamente em qual contexto valorativo e classificatório a cor da pele funciona como índice de primitividade para além de qualquer "culturalismo essencialista" — posto que desvincula produção de valores de eficácia institucional — que percebe a cor como "resíduo" de outras épocas.

No contexto estamental e adscritivo da sociedade escravocrata, a cor funciona como índice tendencialmente absoluto da situação servil, ainda que esta também assumisse formas mitigadas como fica claro na exposição de Florestan. Na sociedade competitiva, a cor funciona como índice "relativo" de primitividade — sempre em relação ao padrão contingente do tipo humano definido como útil e produtivo no racionalismo ocidental e implementado por

suas instituições fundamentais — que pode ou não ser confirmado pelo indivíduo ou grupo em questão. O próprio Florestan relata sobejamente as inúmeras experiências de inadaptação ao novo contexto determinadas, em primeiro plano, por incapacidade de atender às demandas da disciplina produtiva do capitalismo.[25]

No polo positivo, é o mesmo fato que torna possível o “embranquecimento” de indivíduos negros ou mulatos “europeizados” no sentido preciso de adoção e internalização de uma economia moral — a qual não se confunde com meros “bons modos”, que é resultado histórico e contingente da Europa enquanto civilização específica. É precisamente porque em condições modernas o preconceito racial é “relativo”, posto que dependente e secundário em relação ao dado primário e mais importante da internalização da economia emocional que caracteriza as classes mais produtivas e úteis no contexto do capitalismo moderno, que é possível, literalmente, em sociedades como a nossa, "embranquecer”.

É o mesmo fenômeno também que torna compreensível a tese de Oracy Nogueira acerca do “preconceito de marca” como nosso modo específico de manifestar preconceito racial, por oposição à dinâmica do preconceito racial de origem norte-americano. No texto clássico de Oracy sobre o tema,[26] o “preconceito de marca” amalgama traços físicos como a cor com características sociais de pertencimento grupal como comportamento social e instrução. Apenas o resultado combinado dos dois fatores decide acerca da existência ou não da discriminação racial.[27] Nesse caso, o do preconceito de marca, trata-se de uma preterição relativa, que permite portanto fenômenos de “embranquecimento social”, para os indivíduos que, embora tenham cor negra, são “europeizados” no sentido da internalização da economia emocional que é produto histórico contingente da cultura europeia já discutida neste texto. *No caso americano, o embranquecimento é impossível*, dada a exclusão incondicional de todo indivíduo que tenha "sangue negro” em sua ascendência sem qualquer referência a traços físicos.

A estratégia correspondente ao “embranquecimento” (*whitening*) no caso americano é a “passagem” (*passing*), quando o indivíduo de cor branca de ascendência negra nega sistematicamente sua origem. Uma das causas históricas para a diferença na percepção do negro em cada uma das sociedades analisadas por Oracy parece-me decorrer do distinto processo histórico de modernização no Brasil e nos EUA e da influência deste na formação dos respectivos “mitos nacionais”. O “mito nacional”, cujo objetivo primordial não é seu conteúdo de verdade mas sim sua capacidade de criar vínculos de pertencimento grupal,[28] é

talvez o componente central de todo processo de *Nation building*, dado precisamente seu potencial de construir e cimentar solidariedades a partir do compartilhamento de uma "história comum" ainda que fabricada mais ou menos intencionalmente com este objetivo.

No caso americano, o negro não faz parte do "mito nacional" daquele país que se percebe, com toda justiça, como uma das nações fundadoras da modernidade — juntamente com França, Inglaterra e um pouco mais tardiamente a Alemanha — como matriz civilizatória autônoma. No mito fundador americano os negros são percebidos como participantes tardios e marginais[29], o que explica que até hoje sejam tratados por intelectuais conservadores e liberais como membros apartados da história e dinâmica social daquele país. Os negros americanos não são, também, percebidos como "indivíduos", em nítida contradição com a ideologia assimilacionista americana para outras etnias. Para o negro americano o "nós" vem antes do "eu", tema tratado pelo trabalho clássico de Gunnar Myrdal[30] e dramatizado de modo singularmente brilhante por Philip Roth no seu romance *The human stain* (*A marca humana*).[31] Nesse belo livro, Philip Roth, certamente um dos maiores escritores contemporâneos, mostra um professor universitário que fez o *passing* e termina vitimado, irônica e injustamente, pelo ambiente do "politicamente correto" do contexto universitário americano. No caso do negro americano, como Roth bem tematiza em seu livro, recriando exemplarmente o drama existencial e social do personagem principal, o "grupo" vem antes do "indivíduo" em forte contradição com a tradição do individualismo americano. Uma equalização das lógicas do racismo americano e brasileiro (uma necessidade política e não científica) secundariza o ponto principal que é perceber as especificidades de cada fenômeno. Para Bourdieu e Wacquant, a exportação do modelo americano de luta antirracial transforma, na realidade, o país de racismo mais virulento em modelo para outras sociedades.[32]

No caso brasileiro, país de modernização tardia e exógena, os negros e mulatos sempre puderam ser aceitos como membros da comunidade nacional *desde que contribuidores efetivos ou potenciais do esforço modernizador*, o grande elemento galvanizador da solidariedade interna brasileira desde a independência nacional. Por isso, o negro ou mulato "europeizado", sempre no sentido específico em que uso este termo neste trabalho, pode, no contexto brasileiro, "embranquecer", ou seja, desfrutar do reconhecimento social que é atributo específico dos indivíduos que são percebidos como produtivos, disciplinados e socialmente úteis.

Quase desnecessário dizer, se este campo de reflexão não fosse um exemplo

clássico de reflexão científica colonizada por elementos emocionais, políticos e irracionais de toda espécie, que aqui procuro apenas tentar explicar por que fenômenos sociais acontecem como acontecem, e não de qualquer outro modo, e não julgá-los avaliativamente. Meu interesse não é, portanto, "adaptar" a realidade social a certas visões políticas e menos ainda deformar a realidade histórica a partir delas. Estou convencido que a sociologia realmente crítica não se constrói sob o núcleo de ressentimento e de fantasias compensatórias que são hoje apanágio de certas abordagens "politicamente corretas", as quais substituem efetivo aporte analítico por indignação moral, não acrescentando em nada para a compreensão do fenômeno e portanto das suas causas efetivas.[33] A crítica social não deve celebrar o oprimido ou romantizar seu passado e seu presente, mas vê-lo em sua miséria (e na grandeza possível dentro dela), de modo a que se possa, o que é apenas possível neste contexto, tematizar as condições para sua redenção social e política.

Embora o trabalho de Oracy, ainda que pioneiro e brilhante, seja descritivo, isto é, ele elenca as diferenças num caso e noutro sem analisar as razões estruturais que permitiriam explicar as diferenças de resultado nos dois casos, suas conclusões são imediatamente compreensíveis a partir da discussão que empreendemos acerca do *habitus* como elemento classificador entre nós independentemente da cor. O preconceito no Brasil seria de marca precisamente porque a cor da pele ou traços físicos são índices de primitividade passíveis de serem "tornados invisíveis socialmente" desde que o indivíduo de cor seja portador do *habitus* adequado ao trabalho produtivo nas condições do mercado competitivo moderno. Um negro ou mulato instruído, disciplinado, inteligente e produtivo, nesse contexto, tende a receber uma avaliação social positiva do meio independentemente de sua ascendência ou traços físicos.

Este fenômeno não nega, obviamente, a existência ou a virulência do preconceito racial. Ele apenas indica que o mesmo é relativo e dependente de uma escala de valores que existe, por assim dizer, *por trás da cor*, permitindo separar entre pessoas de cor dignas de reconhecimento social de outras indignas do mesmo reconhecimento. O que me parece importante aqui em termos analíticos é perceber a existência de um código social que sobredetermina o preconceito racial, demonstrando seu caráter secundário *vis-à-vis* a hierarquia valorativa principal que tem a ver com um conceito sociocultural de pertencimento de classe que constituem habitus respectivamente valorizados e desvalorizados socialmente.

O preconceito racial é virulento e perverso posto que funciona como índice de primitividade antes de qualquer contato social. O preconceito racial deve ser combatido como política específica em qualquer esforço dirigido e consequente

de inclusão social de setores marginalizados entre nós. Nesse sentido, e esta é a principal tese deste trabalho, ainda que a cor da pele seja um dado secundário, no caso específico da formação social brasileira, em relação ao habitus de classe, isso, obviamente, não significa dizer que o preconceito racial não exista ou que seja de pouca importância. Significa apenas que é a invisibilidade dos aspectos culturais e simbólicos do "racismo de classe", precisamente por aqueles autores que "compram" o conceito economicista de classe do marxismo e se tornam marxistas sem o saber, que torna a raça" a única dimensão onde a dominação simbólica e cultural é tomada visível. Essa visibilidade da "raça" é conquistada pela invisibilidade da "classe" como dimensão cultural e simbólica de natureza não-econômica. É o desconhecimento da lógica da dominação social especificamente moderna, baseada na naturalização e na opacidade de sua "hierarquia valorativa" ancorada institucionalmente e tornada possível por práticas institucionais e sociais consumadas pré-reflexivamente, que permite que a "raça" possa ser o único índice visível de uma lógica de dominação social que lhe ultrapassa de muito.

A esse problema "teórico" se soma outro de natureza "política" e de política acadêmica". Para um político, sabemos todos, não interessa a "verdade" enquanto valor autônomo, mas a possibilidade de mobilizar ressentimentos e emoções das massas ou de sua clientela política. Esse fato é compreensível embora possa ser feito, também, com maior ou menor responsabilidade. Menos compreensíveis são os motivos da lógica da discussão acadêmica que pretende auferir frutos de reconhecimento acadêmico a partir da distorção e até da inversão explícita dos argumentos de um autor. Uma distorção desse tipo foi feita recentemente por João Feres em texto recente.[34] A conclusão desse autor, depois de expor seletivamente minhas ideias acerca da relação classe/raça, é a de que estou "culpando a vítima",[35] no caso o negro com *habitus* precário, pela sua própria desfortuna. Ora, essa conclusão é contrária a toda a exposição de meu argumento[36] no qual a crítica principal é precisamente, e só nesse contexto a disjuntiva classe/raça faz algum sentido no meu argumento, a do abandono histórico da "ralé" brasileira de qualquer cor. A "culpa" aqui é da miopia intelectual e política que condiciona a continuação, inclusive ainda hoje, desse mesmo abandono histórico. A denúncia da falta de políticas públicas de médio e de longo prazo para o reerguimento desses setores sociais, assim como toda a reconstrução teórica do tema da naturalização da desigualdade e dos princípios opacos da dominação social na modernidade periférica, só são compreensíveis segundo esse pano de fundo. A inversão demagógica e oportunista, que permite ao meu crítico "surfar" nas ondas do oceano do "politicamente correto"

dominante, ao transformar, pela indução seletiva e sugestiva ao leitor, que não leve acesso aos textos originais, os argumentos do oponente no seu inverso, não contribuem, decididamente, para a melhoria de nosso debate intelectual.

O conteúdo populista do "politicamente correto", que na realidade coloniza e subordina o valor central da ciência de busca incondicional da verdade em favor de interesses políticos que se supõem indiscutíveis e acima de qualquer crivo crítico, mostra-se aqui em toda sua essência reativa, ressentida e conservadora. É precisamente a "glorificação do oprimido", que não o percebe na sua miséria pública e privada (que falta fazem espíritos corajosos como Florestan!), que lança água no moinho da continuidade, possivelmente por mais alguns séculos, desse mesmo abandono e do tipo de assistencialismo tópico, baseado na ideia de que a marginalidade é um fenômeno superficial e passageiro que nos caracterizou e ainda nos caracteriza historicamente. Ora, pensemos bem, se não existe "precariedade" no marginal e no desclassificado social de qualquer cor, por que redimi-lo? Redimi-lo de que afinal?

Esta explicação, cega com relação à constituição social dos mecanismos opacos que produzem e legitimam a desigualdade social, ainda é dominante nos nossos meios intelectuais e políticos, fazendo com que a única resposta à desigualdade e à "questão social" entre nós seja de conteúdo tópico, assistencialista e economicista. Afinal, se não existe um fosso existencial, moral e político entre incluídos e excluídos, basta uma pequena ajuda econômica permanente ou passageira para que se resolva a situação. Ou ainda, se a desigualdade é "racial" e ponto final, basta uma política de cotas para combatermos a desigualdade.[37] Assistencialismo e populismo estão de mãos dadas neste caminho.

---

[1] Versão revista, consideravelmente modificada e ampliada, de texto publicado originalmente na *Lua Nova*, nº 65, 2005.

[2] Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva são dois expoentes desta tradição que ajudaram a recolocar a questão racial na ordem do dia entre nós.

[3] Os exemplos desta confusão são cotidianos e repetitivos. Essa interpretação, por sua "visibilidade", aliada à carência de um debate teoricamente sofisticado sobre as causas da desigualdade social no contexto periférico, que possa superar as ilusões do empiricismo meramente quantitativo — o que obviamente não deve ser confundido com uma crítica à intenção empírica que marca a sociologia —, torna-se cada vez mais dominante nas

ciências sociais brasileiras e por extensão também no debate público.

[4] Parece ser geral entre nós a impressão de que a alusão à classe, como componente principal do pertencimento social, envolve necessariamente o ranço reducionista do marxismo. Na verdade, é a percepção "economicista" da classe social que torna todos os cientistas sociais supostamente críticos do reducionismo marxista, paradoxalmente, em "marxistas"! A partir dessa percepção redutora é que se torna possível que só percebamos a dimensão cultural e simbólica da dominação em outras dimensões como a racial.

[5] WEBER, 1964, p. 680.

[6] KRECKEL, 1992, p. 68.

[7] WEBER, 1964, p. 683.

[8] BOURDIEU, 1984, Parte III.

[9] PETER MÜLLER. 1997, Parte III.

[10] TAYLOR, 1989.

[11] TAYLOR, 1989, p. 18.

[12] TAYLOR, 1993.

[13] SMITH, 2002, p. 21.

[14] TAYLOR, 1993, p. 59.

[15] BOURDIEU, 1990, p. 71.

[16] O uso que faço da categoria bourdiesiana de *habitus* é conscientemente heterodoxo e não pleiteio qualquer relação de "fidelidade" em relação ao aparato conceitual deste autor, com o qual, inclusive, não compartilho de diversos pressupostos analíticos.

[17] KRECKEL, 1992, p. 100.

[18] Ver texto neste volume sobre o tema.

[19] WEBER, 1999, p. 250 251.

[20] Ver a dimensão descritiva deste argumento em FREYRE, 1990.

[21] FERNANDES, 1078.

[22] FERNANDES, 2003, p. 248-260.

[23] Florestan, na realidade, é indeciso em relação ao peso específico das variáveis que estou chamando de classe (*habitus* precário da "ralé" negra e mulata) e de "raça". Essa ambiguidade, no entanto, é extremamente interessante para meus propósitos de uma reconstrução crítica de seu argumento. Para uma apreciação crítica em detalhe da fundamental contribuição de Florestan a essa discussão, ver o texto sobre o autor neste volume.

[24] FERNANDES, 1978, p. 300. v. I.

[25] Ibidem, p. 144, 156, 181, 183, 280.

[26] Ibidem, p. 19-20, 25-26, 28-30, 50, 52, 58, 73, 82.

[27] NOGUEIRA, 1985, p. 67-93.

[28] Ibidem, p. 79" Ver BELLAH, 1992.

[29] MARX, 1998, p. 133-135.

[30] MYRDAL, 1997. Parte III.

[31] ROTH, Philip. A marca humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

[32] BOURDIEU; WACQUANT. Sobre as artimanhas da razão imperialista.

[33] Muito ilustrativo a este respeito é a crítica de Jessica Benjamin, uma das mais importantes e brilhantes feministas contemporâneas, à postura ressentida de abordagens feministas que celebram e idealizam o oprimido às custas da investigação criteriosa das causas profundas do sexismo. Ver BENJAMIN, 1988, p. 9.

[34] FERES, 2006.

[35] Ibidem, p. 168.

[36] Essa crítica percorre, de fio a pavio, não só todo o argumento desenvolvido em meu livro A construção social da subcidadania... (2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006), mas também todos os textos de minha autoria no presente volume.

[37] Não à toa o governo estadual mais populista da federação, o Rio de Janeiro, é o campeão das políticas de cotas.

Referências

BELLAH, Robert. The broken covenant: american civil religion in a time of trial. Chicago: Chicago University Press, 1992.

BENJAMIN, Jessica. The bonds of love, psychoanalysis, feminism and the problem of domination. New York: Pantheon Books, 1988.

BOURDIEU, Pierre. Distinction: a social critique of the judgment of taste. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

BOURDIEU, Pierre. The logic of praxis. Stanford: Stanford University Press, 1990.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. In: BOURDIEU, Pierre. Escritos de educação. Petrópolis: Vozes, 1998.

FERES, João. Aspectos semânticos da discriminação racial no Brasil: para além da teoria da modernidade. KBCS, n. 6l, 2006.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática, 1978. v. I e II.

KRECKEL, Reinhard. Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit. Frankfurt: Campus, 1992.

MYRDAL, Gunnar. An american Dilemma. New Brunswick: Transaction Publishers, 1997. Parte III.

MARX, Anthony. Making race and nation: a comparison of the United States, South África and Brazil. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In. Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo: Queiroz, 1985.

PETER MÜLLER. Sozialstruktur und Lebensstille. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

SMITH, Nicholas. Charles Taylor: meaning, morals and modernity. Cambridge: Polity Press, 2002.

TAYLOR, Charles. Sources of the self: the making of the modern identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Charles. To follow a rule. In: CALHOUN, Craig; LIPUMA, Edward; POSTONE, Moishe (Ed.). Bourdieu: criticai perspectives, Chicago: Chicago University Press, 1993.

WEBER, Max. Die wirtschaftsethik der weltreligionen: hinduismus und buddhismus. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1999.

WEBER, Max. Wirtschaft und Gesellschaft. Berlim: Kiepenheuer und Witsch, 1964.

JESSÉ SOUZA

O casamento secreto entre identidade nacional e “teoria emocional da ação”

Ou por que é tão difícil o debate aberto e crítico entre nós

As sociedades modernas são integradas socialmente de duas maneiras distintas e complementares: por vínculos inconscientes aos agentes através de consensos pré-reflexivos atualizados por práticas institucionais e sociais; e por vínculos conscientes, ainda que em medida variável, através de consensos refletidos compartilhados por todos os membros de uma sociedade. Dentre esses vínculos conscientes destaca-se o tema da “identidade nacional”. Neste artigo, iremos nos concentrar apenas nessa dimensão comparativamente mais refletida e consciente[1] da integração social típica da modernidade. As sociedades modernas são, desse modo, construídas simbolicamente também enquanto sociedades nacionais, as quais, para lograr construir vínculos efetivos de solidariedade e pertencimento comunitário, necessitam desconstruir as antigas lealdades de localidade, região ou sangue.

A nação, para existir, precisa generalizar o horizonte cognitivo e moral que antes se encontrava preso a um horizonte, tanto moral quanto cognitivo, fragmentário e contextual. É nesse sentido que Benedict Anderson fala da substituição das grandes religiões pelo tema da identidade nacional como suporte de narrativas e práticas morais mais amplas e abrangentes.[2] A identidade nacional é, nesse sentido, uma espécie de “mito moderno”. Estou usando a noção de mito, neste artigo, como sinônimo de “imaginário social”,[3] ou seja, como o conjunto de interpretações que permitem compreender o sentido e a

especificidade de determinada experiência histórica coletiva. Nesse sentido, o mito é uma transfiguração da realidade de modo a provê-la de sentido moral e espiritual para os indivíduos e grupos sociais que compõem uma sociedade particular.[4]

É precisamente este sentido "moral" que permite cimentar relações de identificação social e pertencimento grupai de modo a garantir laços efetivos de solidariedade entre os indivíduos e grupos, aos quais o mito se refere. Falo de "moralidade" nesse contexto porque esse "mito" ou esse "imaginário social" é necessariamente baseado em opções morais como superior/inferior, nobre/vulgar, bom/mal, virtuoso/vulgar etc. Existe, portanto, uma "hierarquia moral", ainda que geralmente apenas implícita e não tematizada, a todo mito ou imaginário social peculiar. Perceber a forma particular que essa hierarquia moral assume é compreender também o modo peculiar como os indivíduos e grupos sociais de uma sociedade concreta se percebem e se julgam mutuamente. A importância existencial e política desse tipo de construção simbólica é seminal.

No caso brasileiro, a "identidade nacional" vai ser também o cimento e o pano de fundo não tematizado das ciências sociais brasileiras, de como elas se constroem no século XX. No caso brasileiro, um caso especialmente bem-sucedido de invenção, institucionalização e incorporação de um mito nacional, temos um imaginário social que domina tanto o discurso do senso comum quanto o discurso científico e metódico. A inter-relação entre esses dois tipos de discurso é fundamental para a compreensão da pobreza do debate político e acadêmico brasileiro contemporâneo e sua extraordinária carência de perspectivas críticas. Minha tese é a de que esses dois discursos são indistinguíveis em medida significativa, tornando a crítica social um empreendimento que enfrenta obstáculos cognitivos e emocionais gigantescos.

É essa continuidade profunda entre "senso comum", em grande medida formado pelo mito da "identidade nacional", e ciência social que explica a tradição de encobrimento de conflitos, a tradição de idealização das condições sociais do brasileiro pobre, a construção do mito da solidariedade inata" do brasileiro, e, por fim, o uso de categorias estranhas ao discurso acadêmico como "otimismo" e "pessimismo" (categorias mágicas, que acreditam na força do desejo, e não científicas) para criticar e julgar uma perspectiva científica. Minha tese é a de que o mito nacional brasileiro é o fundamento da "teoria emocional da ação", que se torna dominante desde os anos 1930 do século passado até hoje como explicação e autointerpretação dos brasileiros, seja na esfera pública política, seja na discussão acadêmica com efeitos deletérios para essas duas esferas sociais tão importantes. É essa tese que pretendo demonstrar a seguir.

A construção da identidade nacional brasileira

A noção moderna de “nação”, como vimos, não apenas se contrapõe a “outros” externos, mas também a diversos “outros” internos. Esses outros internos, que se constroem a partir de solidariedades locais de sangue ou de território, são os inimigos que toda nação bem-sucedida tem que combater de modo a realizar-se enquanto tal. A nação brasileira, por exemplo, na sua fase de consolidação durante todo o Segundo Império, se confrontou com inúmeras rebeliões regionais e tentativas de secessão. Uma nação se constitui apenas quando os nacionais se identificam eletivamente, em alguma medida significativa, como “brasileiros” e não mais como gaúchos, paulistas ou pernambucanos. A nação implica uma generalização de vínculos abstratos que se contrapõem eletivamente aos vínculos concretos estabelecidos por relações de sangue, vizinhança ou localidade. Um desses vínculos abstratos mais importantes é a noção de cidadania, que estabelece direitos e deveres iguais e intercambiáveis para todos os membros da nação.

Mas como tornar esse mito “atraente” para as pessoas comuns que se identificam muito mais facilmente com seu vizinho ou com seu “protetor” mais próximo, os donos de terra e gente, por exemplo, do Brasil de ontem e de hoje, aos quais se vinculam por laços concretos de “gratidão”? O Estado-nação, para existir, terá que se contrapor a esses potentados locais que normalmente possuem sua própria polícia e sua própria lei. A nação terá que disponibilizar para as pessoas todo um “arsenal simbólico” em ideias e imagens que tem de ser poderoso o bastante para se contrapor com sucesso não só às lealdades locais, mas também aos exemplos concorrentes dos “outros externos”. Para os grandes países latino-americanos como o México ou o Brasil, o “outro externo” é gigantesco e se impõe como um obstáculo quase intransponível: o grande irmão do norte, o todo-poderoso EUA.

Nós não nos comparamos com a Bolívia, com a Guatemala, ou mesmo com a Argentina. Nós nos comparamos obsessivamente com os EUA — na realidade, a comparação explícita e implícita com os Estados Unidos é o fio condutor de praticamente todas as interpretações da singularidade brasileira no século XX[5] — porque percebemos que apenas eles são tão grandes e expressivos como nós mesmos no continente americano. Para um país como o Brasil, a comparação com os EUA se impõe por si mesma. Os EUA e o Brasil possuem várias similitudes morfológicas e históricas: extensão territorial, tamanho populacional, tempo de colonização, importância da escravidão. A partir dessas similitudes, no

entanto, o resultado não poderia ser mais diverso: riqueza e afluência, de um lado, pobreza e marginalidade social em grande escala, de outro. Se o dinamismo social e econômico americano anima a inveja e a admiração dos seus pais europeus — ultrapassados em escala geométrica pelos filhos exilados no novo continente — o que dizer dos países latino-americanos como o Brasil? Como vemos, os desafios à construção de um mito nacional brasileiro bem-sucedido foram gigantescos tanto em relação aos inimigos internos quanto externos. Como se construiu a noção de "brasilidade" que possuímos hoje?

A resposta a essa questão exige que compreendamos que o tema do mito nacional ou do imaginário social nacional que estamos discutindo necessita ser "internalizado" pelas pessoas comuns como algo "seu", como algo indissociável de sua personalidade pessoal, para que possa lograr conquistar o coração e as mentes das pessoas comuns como todos nós. A construção do mito nacional tem de ser o caminho para a construção de identidade nacional". Nesse terreno, para que a "invenção" efetivamente "pegue", o comunitário tem de coincidir com o pessoal, os sentimentos públicos, com nossos sentimentos mais íntimos.

A noção de comunidade compartilhada é constituída pela lembrança real ou imaginária de uma tradição comum compartilhada, seja esta baseada em hábitos comuns, origem religiosa, costumes compartilhados ou identidade linguística. A finalidade aqui é criar um terreno de sentimentos e identidades emocionais comuns que permita que todos, dos mais amplos setores e dos diversos grupos sociais com interesses divergentes ou conflitantes, se vejam como contribuidores e participantes do mesmo projeto nacional. Um mito nacional bem-sucedido permite que dada nação possa se manter coesa e unida mesmo em épocas de crise ou caos, provocado por guerras externas, golpes de Estado, revoluções, guerras civis, epidemias ou conflitos de qualquer espécie.

Mas uma identidade nacional eficiente constrói as bases não apenas da solidariedade grupal dominante, mas também é uma fonte indispensável, em condições modernas, para a própria constituição da *identidade individual* de cada um de nós. Assim, somos todos não apenas filhos de nossos pais e mães específicos, o que nos confere uma biografia e, portanto, uma identidade peculiar, mas somos também, em grande medida, "filhos" da nação com a qual nos identificamos. Esse ponto é importante, já que isso contribui para que o mito nacional seja incorporado e internalizado de modo pré-reflexivo e emotivo por cada um de nós, tornando o mito, em medida significativa, imune à crítica racional. Nós "amamos" tudo que tem a ver com ele e "odiamos" tendencialmente tudo o que o contradiz. Como foi possível construir esse improvável amálgama entre identificação comunitária e identidade pessoal que permitiu a construção de uma "identidade nacional" tão eficiente e bem-sucedida

como a identidade nacional brasileira?

Na verdade, para que possamos compreender o sucesso do processo de construção de uma identidade nacional no Brasil moderno, temos de perceber a enorme dificuldade, a verdadeira odisseia, que a nação brasileira, nos seus quase dois séculos de existência independente, teve que superar para existir como um símbolo válido e querido para seus participantes. Como vimos, tanto interna quanto externamente, as dificuldades iniciais eram poderosas. O Brasil recém-independente — afinal, é a independência que torna urgente a construção de uma identidade nacional própria como questão de sobrevivência imediata — era um país de dimensões continentais e sem grande comunicação entre as suas diversas regiões. Apenas, pouco a pouco, o Estado incipiente lograva impor seu monopólio da força física. Mas sabemos que nenhuma forma contínua de exercício do poder se mantém apenas pela força. Era necessário "convencimento", sentir-se pertencente à comunidade nacional, ligar a identidade individual à comunitária, construir uma "identidade nacional".

Os obstáculos, no entanto, também para o fundamental pertencimento simbólico voluntário dos cidadãos comuns, eram quase intransponíveis. O Brasil se via — e era efetivamente — uma nação pobre. O país que se torna autônomo em 1922 e que, portanto, vê-se subitamente confrontado com a questão de elaborar uma identidade para si — quem somos? de onde viemos? para onde vamos? — sofria de extraordinário complexo de inferioridade, especialmente em relação à Europa, ideal e sonho inatingível de toda a elite culta. Que fazer com um país recém-autônomo, composto em sua imensa maioria de escravos e homens livres incultos e analfabetos? Homens acostumados a obedecer e não a serem livres?

Na ausência de aspectos positivos da sociedade, a natureza brasileira vai oferecer uma primeira imagem, que vai retirar sua razão de ser de um meio natural exuberante, as primeiras noções positivas acerca da brasilidade, do que nos permite ser brasileiro com orgulho e não com vergonha. O tema da natureza será recorrente no decorrer do século XIX na prosa, na poesia, na construção de nossa literatura, e nas imagens de grandeza do grande "país do futuro", apenas "deitado em berço esplêndido", como diz nosso hino, apenas esperando para ser acordado e cumprir seu grande destino dentre os grandes povos da terra. Mas a natureza é um recurso limitado para a construção da identidade de um povo. Ela permanece uma mera "alusão metafórica" de grandeza e glória. Afinal, são os habitantes, os seres humanos, que são os sujeitos da história nacional de qualquer país.

Durante todo o século XIX e até a década de 1920, o paradoxo da identidade nacional brasileira vai ser materializado, precisamente, com base na

impossibilidade, num contexto histórico onde o racismo possui “prestígio científico” internacional, de se construir uma “imagem positiva” para um “povo de mestiços”. O mestiço, o mulato no nosso caso, vai ser, muitas vezes, percebido como uma degeneração das raças puras que o compõem, sendo formado pelo que há de pior tanto no branco quanto no negro enquanto tipos puros. Essa era a opinião, por exemplo, de nada mais nada menos que um dileto conselheiro do Imperador Pedro II, o conde francês Goubineau. Todos os grandes pensadores brasileiros desse período, como Euclides da Cunha, Nina Rodrigues ou Oliveira Vianna, serão vítimas dos preconceitos racistas e presas da armadilha que tornava virtualmente impossível vislumbrar um futuro positivo para um povo de mulatos.

Apenas a partir desse pano de fundo é que podemos compreender a extraordinária influência e importância da “virada sociológica" levada a cabo por Gilberto Freyre com a publicação de *Casa-grande & senzala* em 1933. Ainda que Freyre não tenha se desvinculado completamente do pensamento racial, sua ênfase é decididamente cultural, ou seja, ele é o primeiro a perceber entre nós a “cultura”, percebida como um processo histórico de entrelaçamento e interinfluência de hábitos e costumes de vida, como o fundamento da singularidade social e cultural brasileira. E como Freyre constrói essa ideia? Sua tese é a de que o Brasil, como parte do horizonte cultural lusitano, realiza aqui, com uma imensidade sem igual no mundo, as virtualidades da “plasticidade” cultural do português.[6]

A influência dessa ideia entre nós não poderia ter sido maior. Afinal, ela poderia ser “comprovada empiricamente”, na efetiva cor mestiça que caracteriza o brasileiro não imigrante. Bastaria “olhar” a realidade das ruas do povo brasileiro e mestiço para que sua tese fosse confirmada. Depois, e este é ponto decisivo, a mistura étnica e cultural do brasileiro ao invés de ser um valor de vergonha, deveria, ao contrário, ser percebida como motivo de orgulho: a partir dela é que poderíamos nos pensar como o povo do encontro cultural por excelência, da unidade na diversidade, desenvolvendo uma sociedade única no mundo precisamente por sua capacidade de articular e unir contrários. Aquilo que durante um século fora percebido como motivo de vergonha agora era razão para orgulho. Para Freyre, não deve ser vergonhoso ser mulato, ao contrário, ser mestiço, agora, passa a indicar virtualidades positivas, como suposta ausência de preconceito e predisposição e abertura para todas as possibilidades de encontro cultural e humano. Ao contrário da xenofobia, do preconceito e, portanto, da mediocridade e da maldade humana, demasiado humana, que o preconceito e a intolerância envolvem, para Freyre, como em breve iria ser para todo o povo brasileiro, “mestiço is beautiful”!

Para quem não costuma refletir sobre o papel das ideias no mundo, é certamente uma surpresa ser confrontado com a "historicidade" e com a contingência das ideias que nos fazem o que somos e o que pensamos. Freyre construiu a autoimagem moderna do brasileiro sobre si mesmo nesse "romance de construção nacional", que é seu *Casa-grande & senzala*. Essa ideia, como acontece com todas as ideias que nos dominam no mundo (e elas nos dominam tanto mais quanto menos as percebamos enquanto construções arbitrárias e contingentes), não exercem a sua influência porque as pessoas começaram a ler *Casa-grande & senzala* e se convenceram de seu argumento. Não é desse modo que os pensadores e os homens de ideia influenciam nosso cotidiano.

As novas ideias de Freyre ganharam o mundo ao se encontrarem com o interesse do Estado interventor de Getúlio Vargas, numa ideologia positiva de integração nacional. O Brasil industrial, que se inaugura em 1930, em grande escala, precisa de um ideário que conclame os brasileiros para a ação unida e conjunta em grande escala e, consequentemente, para a renovação nacional. A tese de Freyre defende precisamente a unidade substancial dos brasileiros num todo tendencialmente harmônico. Estamos todos no mesmo barco e devemos ter orgulho do que já construímos, uma sociedade que supostamente une harmoniosamente os opostos, e, mais ainda, podemos nos orgulhar do que iremos construir. Essa tese deve, com certeza, ter soado como música aos ouvidos da elite empenhada no grande salto nacional que àquela época ensejava. Afinal, essa ideia passa a ser ensinada nos livros de escola (ainda hoje com pouquíssimas mudanças), nas campanhas de propaganda do governo, nos sambas e desfiles, nos jornais e nas universidades.[7]

Hoje em dia, o mito freyriano da identidade brasileira é parte da alma de todo brasileiro sem exceção, de todos nós que nos imaginamos com a autocomplacência e com a autoindulgência de quem diz: tudo bem, temos lá nossas mazelas, nossos problemas, mas nenhum povo é mais caloroso, simpático e sensual nesse planeta. "Isso", essa "fantasia compensatória", ninguém nos tira. Ainda que nossos graves problemas sociais sejam insofismáveis, temos "vantagens comparativas" em relação a outros povos pela nossa cordialidade, simpatia e calor humano. Esse é o núcleo de nossa "identidade nacional", na medida em que penetrou a alma de cada um de nós de modo afetivo e incondicional. O mito da brasilidade, assim construído, é extremamente eficaz de norte a sul e constitui-se em base indispensável para qualquer discurso sobre o país. Ainda que esteja convencido da validade e da importância deste tipo de identificação comunitária, acho que chegamos num ponto em nossa história no qual se faz necessário refletirmos criticamente sobre nossa atual situação. Estou convencido, e este é o motivo de estar escrevendo este artigo, de que podemos

tentar um acesso racional ao mito nacional que nos fez o que nos somos, para que possamos criticá-lo e refazê-lo em suas partes, as quais são dignas de crítica e reconstrução.

O motivo básico para isso é a extraordinária cegueira que esse mito nacional representa, hoje em dia, para uma adequada compreensão de nossos desafios e problemas atuais. Boa parte dessa opacidade já está prefigurada na forma como Freyre constrói sua "invenção do Brasil". Ora, o que Freyre realiza é o que poderíamos chamar de uma "inversão especular", ou seja, ele inverte o problema da identificação nacional ao inverter os termos que o compunham. Se o componente racial — povo mestiço — era o aspecto problemático e negativo até 1933, Freyre simplesmente o inverte: agora é precisamente o componente racial mestiço que nos singulariza positivamente! Mas os termos da equação — observem — continuam os mesmos. A "raça", ainda que ligada a uma cultura específica, é o ponto que permanece, seja na versão negativa, seja na versão positiva de nossa identidade.

A consolidação do mito da brasilidade nas ciências sociais e a construção da "teoria emocional da ação"

No mundo moderno — o mundo do naturalismo e da evidência material e concreta superficial como medida de todas as coisas[8] — tendemos a não perceber a influência de ideias. Tudo funciona como se existissem apenas prédios, fábricas, estradas, ruas, hidroelétricas etc. Tudo funciona como se apenas as coisas materiais, tijolos, aço etc. tivessem existência e importância. Isso é especialmente verdade num país como o Brasil, onde o mundo econômico, o mundo da materialidade por excelência, parece ser o único existente e visível.[9] As concepções dos intelectuais, no entanto, quer tenhamos consciência disso ou não, são centrais para a forma como uma sociedade escolhe e leva a cabo seus projetos coletivos. Essas concepções são apenas "ideias", mas são elas que explicam por que o mundo material e econômico visível e palpável se construiu dessa forma e não de outra forma qualquer.

Se pudemos dizer acima que Freyre é o pai-fundador da concepção dominante de como o brasileiro se percebe no senso comum, então Sérgio Buarque é o pai-fundador das ciências sociais brasileiras no século XX. Sérgio Buarque fez sua obra-prima em 1936,[10] ou seja, três anos depois da publicação de *Casa-grande & senzala* em 1933. Como todos os brasileiros desse período,

Buarque foi influenciado decisivamente por Freyre[11] nas ideias pioneiras que desenvolveu nesse livro, que talvez seja o mais influente do pensamento social brasileiro no século XX, como tentaremos demonstrar a seguir. Antes de tudo, a ideia de "plasticidade como herança ibérica, ideia essa uma apropriação direta de Freyre, vai ser fundamental para seu conceito de "homem cordial" e, consequentemente, para sua tese do "personalismo" como a marca fundamental da cultura brasileira.

O que Buarque chama de personalismo é uma forma de viver em sociedade que enfatiza os vínculos pessoais, como amizade ou ódio pessoal, em desfavor de inclinações impessoais, de quem vê o outro com certa distância emocional, e que, precisamente por conta disso, pode cooperar com o outro em atividades reguladas pela disciplina e pela razão, e não através de emoções e sentimentos. A cultura do personalismo nos lega o "homem cordial" ou seja, literalmente o homem que se deixa levar pelo coração' pelos bons ou maus sentimentos e inclinações que acompanham nossa vida afetiva espontânea. Buarque percebe com clareza que o "homem cordial" é o homem moldado pela família, em contraposição à esfera da política e da economia que exigem disciplina, distanciamento efetivo e racionalidade instrumental, ou seja, tudo aquilo que o homem cordial não é. Por conta disso, o Estado entre nós seria dominado pelo "patrimonialismo",[12] ou seja, por uma gestão da política baseada no interesse particular por oposição ao interesse público. A partir daí, com a construção do binômio personalismo/patrimonialismo, temos a constituição da interpretação que irá dominar tanto a academia quanto o senso comum do brasileiro até nossos dias.

Será com base nessas duas categorias, implícita ou explicitamente, que não apenas nossos pensadores mais importantes irão interpretar o Brasil, mas também como nós todos nos compreenderemos a nós próprios no senso comum da vida cotidiana que todos compartilhamos. Foi Sérgio Buarque quem definiu e articulou os dois conceitos fundamentais que passariam a explicar tanto nossos aspectos "positivos", bem menores em Buarque do que em Freyre,[13] quanto muito especialmente explicar nossos aspectos negativos. Isso significa que também nossa tradição crítica dominante, em todo o século XX até hoje, tem sua gênese nessas formulações de Sérgio Buarque.

A partir daí, iremos nos pensar criticamente como uma espécie de "mal de origem", como decorrência do legado personalista e patrimonialista que os portugueses nos deixaram. O contraponto, a partir de Buarque, também vai ser claro: os Estados Unidos da América e sua herança protestante ascética de um individualismo do controle dos afetos e da disciplina impessoal. Afinal, o

homem cordial é construído passo a passo como a imagem invertida do pioneiro protestante americano. Nesse movimento é que se cria o que gostaria de chamar de “teoria emocional da ação”. Por “teoria da ação” entendo o conjunto de conceitos e noções que explicam por que os indivíduos se comportam do modo como se comportam. Essa “teoria emocional da ação”, ainda hoje uma ideia amplamente dominante em sociedades como a brasileira, pretende explicar o comportamento “prático”, efetivamente observável, de indivíduos e grupos sociais.

Nesse sentido, ela “explicaria” tanto a cultura do privilégio e a extraordinária desigualdade, a partir do acesso diferencial a certo capital de relações pessoais, quanto a presença da corrupção, por outro lado, pensada como uma característica folclórica desse tipo de sociedade e não como algo congênito ao capitalismo como um todo. Preconceitos e conceitos ultrapassados andam de mãos dadas no sentido de impedir uma constatação mais elaborada e sofisticada das causas e consequências da modernização periférica e de suas sequelas como a desigualdade abissal, marginalidade e subcidadania. Imagina-se, ainda hoje, a América Latina, inclusive sociedades complexas e dinâmicas como o Brasil, o México e a Argentina, como sendo sociedades para além do Ocidente moderno, como se Ocidente fosse um conceito apenas normativo e que abrangesse apenas sociedades afluentes e ricas. Aqui, o exótico do senso comum, ou seja, o exótico construído pelo domínio pré-moderno da emoção e da sentimentalidade como representação de sociedades inteiras, se torna, também, o exótico da reflexão metódica.

Esse exotismo penetra na própria autopercepção do brasileiro em particular e do latino-americano em geral. Assim, o imaginário social dominante em países como o Brasil tende a interpretar o brasileiro enquanto um tipo social homogêneo, como no ainda hoje extremamente influente conceito de “homem cordial" de Sérgio Buarque. O homem cordial possui as mesmas características da “teoria emocional da ação”: predomínio da emoção e do sentimento sobre o cálculo racional, criando um mundo dividido entre amigos e inimigos. Essa “teoria emocional da ação” foi criada para se contrapor a uma “teoria instrumental da ação”, que seria, nessa visão, típica apenas das sociedades modernas avançadas. Como essa teoria emocional da ação abrange não apenas a esfera científica, mas também é a base da ambígua “identidade nacional de sociedades como o Brasil (e certamente o México) que construíram suas respectivas identidades por oposição aos Estados Unidos (sociedade paradigmática da “teoria instrumental da ação”), cria-se um contexto onde a crítica dessas concepções, mesmo quando sua fragilidade teórica é evidente, torna-se muito difícil.

Essa dificuldade advém do fato de que as “identidades nacionais” penetram, como vimos, nas “identidades individuais” de modo afetivo e emocional e, portanto, resistente à crítica. As identidades nacionais têm de oferecer algo de “positivo” a seus destinatários. Desse modo, a “teoria emocional da ação”, a partir da qual sociedades latino-americanas como a brasileira se percebem, é percebida como ambivalente. Se, por um lado, elas se contrapõem a uma racionalidade percebida como superior, ainda que instrumental, das nações avançadas, ela oferece, por outro lado, uma compensação fantasiosa”, algo de que os indivíduos que se identificam com ela nas sociedades mais pobres podem se “orgulhar”, nada desprezível.

A partir dela os indivíduos dessas sociedades, percebidas como pré-modernas precisamente pela ênfase na emoção e no sentimento, em oposição ao cálculo racional, podem se perceber como mais “calorosos”, mais “humanos”, mais “hospitaleiros” e até mais “sensuais”, do que os indivíduos das frias e insensíveis sociedades avançadas. Foi por conta dessa “satisfação substitutiva” que essa “fantasia compensatória” passou a ser a base da solidariedade interna de sociedades como a brasileira. A reflexão metódica, ainda dominante entre nós da “teoria emocional da ação”, apenas repete essa fantasia compensatória” numa dimensão um pouco mais elaborada e sofisticada. Sua fragilidade teórica é compensada e tornada invisível pelo fato de todo brasileiro, pelo simples fato de ter nascido no Brasil e ter se socializado nele, já se perceber exatamente do mesmo modo que a “teoria emocional da ação” o definirá mais tarde com conceitos aparentemente complexos.

A "modernização” mais importante dessa tradição de pensamento foi operada por Roberto DaMatta com a publicação do seu *Carnavais, malandros e heróis*.[14] DaMatta logra operar uma “modernização” importante no paradigma do personalismo, ao associar a noção de “pessoa” (basicamente o mesmo “homem cordial” de Buarque), definida como o agente com acesso a um certo “capital social de relações pessoais”, à noção de “indivíduo”, definido como o agente sem acesso ao referido capital social de relações pessoais, adaptando o paradigma do personalismo a uma sociedade que vivia inegável processo de modernização. Essa inovação permitiu que DaMatta se tornasse, de longe, e em relação a qualquer critério objetivo (não existe nada subjetivo nesse tipo de medida da influência de ideias científicas), o pensador mais importante e mais influente do Brasil contemporâneo, seja aqui no Brasil, seja no exterior (ainda que sua influência se concentre no debate latino-americano). DaMatta faz a cabeça do Brasil moderno, sendo as suas ideias repetidas por seguidores, pela mídia e pelo senso comum.

Não posso repetir aqui minha crítica detalhada à tese de DaMatta que realizei

alhures.[15] Em resumo, a eficácia de suas ideias se explica por duas razões aos meus olhos. Primeiro, na confusão entre a inegável influência do "capital social de relações pessoais para as chances de sucesso pessoal de qualquer indivíduo em qualquer sociedade moderna, com o fato, muitíssimo diferente, de que uma dinâmica e complexa (ainda que injusta e desigual) sociedade como a brasileira é "estruturada", ou seja, dentre outras coisas, tem a sua "hierarquia social" definida a partir do acesso diferencial dos agentes a certo "capital social de relações pessoais". Essa segunda hipótese é de uma fragilidade teórica evidente, mas é "comprada" como verdadeira devido à "visibilidade" da eficácia do capital social de relações pessoais na vida cotidiana.

É a leitura do capital social de relações pessoais como "estruturante" e não como fator secundário (ainda que fundamental na perspectiva individual) que pressupõe uma relação com complexos institucionais, como Estado e mercado, como se esses fossem realidades "externas" aos agentes. Tudo acontece como se o Brasil se industrializasse, construísse um Estado centralizado e se urbanizasse, sem que disso resultasse qualquer efeito sobre a esfera das personalidades individuais e suas relações sociais, as quais são percebidas como se pautando por valores personalistas e emocionais ibéricos de antanho! Enquanto literalmente todos os clássicos da sociologia interpretam a sociedade moderna, fundamentada pela constituição de Estado e mercado, como um tipo completamente novo de estrutura social criando, no sentido mais forte desse termo, um outro tipo de personalidade e de motivações de conduta, essa tradição continuada por DaMatta imagina a sociedade funcionando sem determinações estruturais a partir de um conceito de "cultura", cujas origens são misteriosas na reprodução de seu atavismo.

A questão central que esses autores nunca respondem é: como pensar a reprodução de "valores" desvinculados de instituições concretas, únicas instâncias que poderiam garantir sua reprodução na vida cotidiana? Ou perguntando de outro modo, como explicar a dinâmica econômica e social de sociedades como a brasileira, que entre 1930 e 1980 cresceu a taxas como a China cresce hoje, sendo o líder global de crescimento econômico (apenas possível sob o império das relações "impessoais", como as de competição, que regem a atividade do mercado competitivo com uma lei de ferro) de todo o planeta nesses cinquenta anos, se ele é percebido como estruturado" por relações emocionais e personalistas pré-modernas?

A questão (a ser comprovada empiricamente) é da (muito provável aliás) maior influência na sociedade brasileira, comparativamente a sociedades do tipo europeu e norte-americano, do peso relativo do "capital social de relações pessoais" nas chances de sucesso individual dos indivíduos por razões, aliás, que

não possuem nada a ver com “personalismo atávico”.[16] Confundir o caráter secundário do “capital social de relações pessoais” (que pode ser “percebido” como fundamental na ótica individual da dimensão do senso comum e é compreensível que assim seja) nas sociedades modernas, sejam centrais, sejam periféricas, tornando completamente invisíveis os “capitais econômico e cultural”[17] (para usar o jargão de Bourdieu), os quais, esses sim, são os “elementos estruturais” e são as chaves para a compreensão da “hierarquia social” de toda sociedade moderna, é tornar “invisível” as causas efetivas e reais da desigualdade, marginalidade, subcidadania e naturalização da diferença que nos caracteriza primordialmente como sociedade.

Tudo acontece, na “teoria emocional da ação", como se todos os indivíduos dessas sociedades “integradas emocionalmente” fossem essencialmente semelhantes, sem qualquer divisão de classe, e apenas diferissem na renda que ganham. Por conta disso o progresso econômico é percebido como uma panaceia para resolver problemas como desigualdade, marginalização e subcidadania. Existe, em países como o Brasil, uma crença “fetichista” no progresso econômico, que faz esperar da expansão do mercado a resolução de todos os nossos problemas sociais. O fato de que o Brasil tenha sido o país de maior crescimento econômico do globo entre 1930 e 1980 (período no qual deixou de ser uma das mais pobres sociedades do globo para chegar a ser a oitava economia global), sem que as taxas de desigualdade, marginalização e subcidadania jamais fossem alteradas radicalmente, deveria ser um indicativo mais do que evidente do engano dessa pressuposição. Isso, no entanto, não aconteceu e não acontece ainda hoje.

A explicação dominante acerca de fenômenos como estes é ainda marcada por enfoques que partem de pontos de partida subjetivistas e intencionalistas, como se a lógica de sociedades complexas e dinâmicas como a nossa pudesse ser captada a partir do somatório das intencionalidades individuais ou de conceitos de “cultura”, sem qualquer vinculação com a dinâmica institucional de uma sociedade complexa. É por isso que se pensa que o que está dentro da cabeça de uma suposta elite determina a lógica e dinâmica social objetiva, ou que são relações intersubjetivas de favor e proteção que constituiriam o pano de fundo da dependência e subcidadania, ou ainda que seria o capital de relações pessoais que determinaria privilégio ou marginalidade. Em todas essas versões de sociologia subjetivista, o paradigma é a nossa imersão ingênua na vida cotidiana que faz com que pensemos que nós, sujeitos, somos o centro do mundo, que somos nós que produzimos valores e que a dinâmica social pode ser adequadamente compreendida pela interdependência das vontades e sentidos

individuais ou atavismos culturais enigmáticos na sua gênese e reprodução.

A “teoria emocional da ação” é a única teoria da ação efetiva entre nós. Ou seja, apenas ela explica, com todos os encadeamentos causais, os comportamentos observáveis na vida prática. Uma teoria da ação social tem que dar conta desse encadeamento conceituai exigente. Muito distintos são os diversos esforços de “classificar a realidade”, segundo teorias de médio alcance.[18] A dominância desse tipo de “gramática profunda do social” que se constrói sob os fundamentos, ao mesmo tempo frágeis teoricamente, mas extremamente fortes emocionalmente pela força das falsas evidências de ideias tornadas senso comum, se explica precisamente pelo mecanismo imunizador de percepções reificadas que se naturalizaram. O fato dessas concepções terem permanecido até hoje sem qualquer crítica de peso, numa academia pobre de debates, mas onde inteligência e brilho pessoal não faltam, deve-se à sedução de um discurso unidimensional que une senso comum, necessidades identitárias de integração social e ciência social inconsciente de seu papel crítico num único quadro de referência teórico. Todos esses elementos se retroalimentam e se imunizam reciprocamente contra uma crítica efetiva.

O fechamento cognitivo que se constrói a partir disso não implica apenas perceber um país complexo e moderno — apesar de injusto e desigual — segundo categorias que serviriam para explicar, na melhor das hipóteses, as relações sociais de uma fazendinha de café de meados do século XIX. Embora isso já seja ruim o bastante, também se impede a criação de uma mentalidade científica e de um campo científico regulado por valores autônomos e impessoais.

É por conta da negação dos valores científicos que a construção sentimental do oprimido idealizado e glorificado tem tanto apelo entre nós, ainda que essa glorificação apenas ajude a preservar sua situação humilhante e marginal precisamente por não ousar chamá-la pelo nome (se o marginal ou excluído já é cheio de virtudes por que ajudá-lo? por que mudar o mundo se ele já é bom?). O mesmo processo de negação se observa no uso abundante de categorias como pessimismo/otimismo para julgar e avaliar concepções científicas como se a “boa intenção” ou o desejo (explicitado na categoria mágica do otimismo) do autor fosse mais importante que seu aporte teórico e conceitual. Do mesmo modo, a postulação da “confusão”, ao invés da “complementaridade” entre ciência e política. Como os valores fins da ciência não são sequer percebidos, a ciência se amesquinha a instrumento da política. Desse modo, em alguns círculos, a luta “científica” se dá pela posição política supostamente “correta”, e não pelos conceitos e teorias mais convincentes.

Como falta, como consequência do que foi dito acima, qualquer noção clara

da autonomia valorativa do afazer científico passa a ser julgada segundo não apenas categorias estranhas, mas até mesmo por categorias invertidas, como num mundo pelo avesso. Assim, pode-se falar de uma “teoria ambiciosa” como se isso fosse um defeito e não uma virtude, e fala-se da “pretensão” (e como se quem lalasse esse tipo de coisa não tivesse “pretensões” também, apenas não assumidas) do trabalho de alguém como se fosse algo ilegítimo e como se a ciência não dependesse precisamente do recurso escasso da ousadia e da coragem para se desenvolver.

Desse modo, a “teoria emocional da ação” reproduz não apenas a imagem de uma sociedade pessoal e emotiva, sendo a sua fragilidade conceitual compensada pela incorporação performativa de uma identidade nacional construída sobre os mesmos pressupostos. Ao “pessoalizar” o mundo moderno e impessoal em todas as suas dimensões, ela contribui também para o obscurecimento sistemático dos valores-guia “impessoais” também da esfera acadêmica. A noção de que devemos “servir ao valor impessoal da verdade” como a marca da autonomia do campo científico — o que não significa que esse objetivo seja sempre efetivamente tornado realidade, para além da falibilidade humana, mas sim que ele deve estar sempre presente na consciência como valor claro e objetivo como contrapeso normativo aos interesses pragmáticos e individuais que estão sempre em jogo — num contexto que pensa o mundo de modo pessoal tem validade muito limitada. Quando muito, ela se aloja em personalidades individuais — e correm o risco de morrer com elas — na falta de ancoramento institucional.

A dominância de quase 80 anos desse tipo de leitura do Brasil não nos cega apenas em relação aos verdadeiros dilemas práticos de nossa sociedade tão imperfeita. Ela nos cega também, na medida em que toda leitura do mundo além de narrativa é também performática e toma nossos corações além da mente, em relação aos dilemas que enfrentamos na própria busca da verdade. Essa busca corre o risco de se tornar tão pragmática, mesquinha e instrumental, e tão cega em relação aos objetivos e valores que lhe dão sua razão de ser, quanto a própria visão de mundo personalista e instrumental que a “teoria emocional da ação” nos incute, performativamente, de modo imperceptível e insidioso.

---

[1] O aspecto pré-reflexivo é o tema do artigo de abertura deste volume.

[2] ANDERSON, Benedict. Imagined comunities. Londres: Verso Books, 1991.

[3] TAYLOR, Charles. Modem social imaginaries. Durham: Duke University Press, 2004.

[4] BELLAH, Robert. The broken covenant: american civil religion in a time of trial. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 3- Ver, sobre isso, SOUZA, Jessé. A modernização seletiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

[5] Ver, sobre isso, SOUZA, op cit. 2000.

[6] FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. Rio de Janeiro: Record, 1991.

[7] Ver PARANHOS, Adalberto. O roubo da fala: origens da ideologia do trabalhismo no Brasil. São Paulo: Boitempo, 1999; e WERNECK VIANA, Luiz. Liberalismo e sindicato no Brasil. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

[8] Essa é a base de teses como a da predominância do “naturalismo" na percepção cotidiana de Taylor, e da “esquematização” do mundo e de todas as relações sociais pelo dinheiro em Simmel. TAYLOR, Charles. As fontes do self: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1998. parte I. SIMMEL, Georg. Die Philosophie des Geldes. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

[9] Segundo Eurico Santos a ausência histórica de religiosidade ética na sociedade brasileira torna especialmente difícil a constituição de qualquer esfera autônoma de moralidade impessoal entre nós. Ver o seu texto neste volume.

[10] HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

[11] As edições iniciais do *Raízes do Brasil* tinham referências e agradecimentos a Freyre que foram retiradas depois por Sérgio Buarque. Devo a Robert Wegner, um de nossos maiores estudiosos da obra de Sérgio Buarque, essa informação.

[12] HOLANDA, op. cit., p. 146.

[13] Sobre a “fraqueza que vira força” do português, ver ibidem, p. 64.

[14] DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar 1979.

[15] SOUZA, Jessé. Democracia e personalismo para Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos autoenganos? In: SOUZA, Jessé. Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Ed. UnB, 2001. p. 165-200.

[16] Ver texto de Eurico Santos neste volume.

[17] Exemplo disso é a descrição de Gilberto Freyre, feita em *Sobrados e mucambos*, dos efeitos sociais da transplantação do aparelho estatal português ao Brasil a partir de 1808. Desde então a demanda por cargos públicos passa a ser

atendida, não pelos senhores que detinham conhecimento empírico, mas pelos filhos destes que haviam recebido formação universitária na Europa, em Recife ou São Paulo se refere a esse processo, pelo qual jovens de 25 ou 26 anos passam a ocupar os cargos mais disputados do Império como ministros de Estado, presidentes de província, juízes, de formação de uma “neocracia” (domínio dos mais jovens). A adequada explicação para isso não é a de que D. Pedro II, sendo um imperador jovem, queria se cercar de seus iguais, mas que o Estado centralizado em vias de modernização precisa, do mesmo modo que o mercado competitivo, de “conhecimento técnico”, um princípio impessoal (da “rua" na antinomia insustentável de DaMatta) que fere de morte o antigo personalismo do senhor de terras e gente em sua própria “casa”. E, observem hem, estamos falando aqui da primeira metade do século XIX! É essa demanda objetiva e impessoal por “conhecimento” que é pressuposto do funcionamento e da reprodução ampliada de instituições fundamentais como mercado competitivo e Estado. Sem justiça, fisco, monopólio da violência, o Estado não se reproduz. E para operar esses imperativos funcionais, o Estado precisa de conhecimento especializado. Esse “conhecimento”, que é no fundo a única fonte de prestígio social que o capitalismo verdadeiramente democratiza, já que o capital econômico continua a ser transmitido por vínculos de sangue como em qualquer sociedade pré-moderna, vai se tornar a base material e simbólica do “capital cultural” como “fundamento estruturante” da hierarquia social como um todo nas sociedades modernas.

[18] A teoria da dependência de Fernando Henrique Cardoso não é uma teoria da ação social, por exemplo. Não possui a mesma abrangência, nem a mesma exigência teórica, embora tenha produzido conhecimentos importantes. A partir da análise do sistema mundial chegou-se à conclusão da existência de espaços alternativos de ação política e econômica na periferia, mas não se define, o que é o ponto mais importante, o *modus operandi*, a dinâmica específica desse tipo de ação. CARDOSO, Fernando Henrique. Dependência e desenvolvimento na América Latina. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

JESSÉ SOUZA

É preciso teoria para compreender o Brasil contemporâneo?

Uma crítica a Luis Eduardo Soares[1]

Já tivemos, na nossa comunidade científica, bons exemplos de debates interessantes. Aquele entre Simon Schwartsman e Richard Morse,[2] embora para os envolvidos possa ter parecido diálogo de surdos, não o foi para a maioria dos leitores. Lembro que me identifiquei primeiro com um, depois com o outro, e mais tarde com nenhum dos dois. Mas o importante é que os processos de identificação e desidentificação, no esforço de conhecimento, são processos de aprendizado, onde as respectivas perspectivas são apreendidas e testadas, para poderem ser assimiladas ou rejeitadas. Uma e outra são "ganhos" quando o processo é refletido.

Mas, normalmente, a crítica científica entre nós é algo, infelizmente, estigmatizado e confundido com interesses e brigas pessoais. Tenho defendido que esta é uma das causas profundas de muitos dos nossos males, não só na esfera científica em sentido estrito, mas também da política e do debate político no espaço público que precisa de crítica e de debates como um peixe precisa de água. Sem isto ela não existe ou existe apenas como uma caricatura e definha. Minha tese é a de que já nos aproximamos perigosamente desse estágio. A extraordinária pobreza do nosso debate político, sem que qualquer das perspectivas em jogo possa exibir e sustentar projetos de médio ou longo prazo, é uma demonstração clara disso para quem quer que tenha olhos e coragem (mais coragem do que olhos) para ver a realidade sem autoindulgência a nossa volta.

A ausência de debate e de crítica parece-me, também, comprometer decisivamente a qualidade do trabalho acadêmico. Uma das consequências mais aparentes e claras dessa tendência é o paradoxal antiteoricismo de parte significativa da comunidade científica e intelectual brasileira. Existe uma tendência, entre nós, de se acreditar que a realidade social é "imediatamente visível", bastando "olhar" o mundo lá fora para perceber suas questões e desafios tanto à compreensão teórica quanto à reforma prática. A título de exemplo, lembro-me vivamente, porque me impressionou muito vindo de um "teórico", da intervenção de Luis Eduardo Soares numa mesa-redonda da ANPOCS de 2004, quando Soares, contraditando minha defesa da necessidade de crítica teórica para uma adequada compreensão da sociedade brasileira e de suas contradições sociais, disse que o problema não é "falta de teoria" adequada. Ao contrário, "todo mundo" já saberia quais as questões principais e o que se deveria fazer para resolvê-las. Essa está longe de ser uma posição pessoal de Soares. Ele apenas revelou coragem suficiente para explicitar algo que é uma espécie de ethos de parte da comunidade científica brasileira nas ciências sociais.

Tanto isso é verdade que, neste texto, pretendo fazer a crítica precisamente das três tendências dominantes do antiteoricismo que rapidamente se torna dominante nas ciências sociais brasileiras: o economicismo",[3] o "racialismo"[4] e as análises fragmentárias da realidade.[5] Enquanto o "personalismo",[6] paradigma anteriormente dominante, ainda tinha preocupações de fundamentar teoricamente seus pressupostos e tentava, ainda que de modo anacrônico na minha perspectiva,[7] explicar o encadeamento de suas conexões conceituais, a nova tendência que se torna rapidamente dominante dispensa tudo isso. Todas as suas três variantes mencionadas partem, como dado primário e fundamental, do fetiche da visibilidade imediata" dos fenômenos sociais, muitas vezes associada à estatística e a uma empiria apenas descritiva sem a preocupação de interpretar e fundamentar adequadamente o que descreve.

Nossa discussão acadêmica é levada, quase que imperceptivelmente, a um estágio "pré-kantiano", a partir da entronização da ideia de que a realidade externa se apreende de modo "sensível" e "imediato", sem a mediação de conceitos abstratos que é a única forma, limitada mas confiável, de se captar uma realidade complexa e confusa.[8] O fetiche do "conhecimento imediato" não e apenas generalizado no senso comum, mas tem tido crescente importância, entre nós, cientistas sociais, que através da quantificação superficial e unilateral da realidade (o "economicismo"[9] se tornando paradigma para as ciências sociais na análise da realidade social portanto) aliada ao fetiche do "conhecimento imediato" parasitam, vicariamente, essa ilusão objetiva do senso comum. Grande

parte do “sucesso” de algumas dessas abordagens se deve, precisamente, ao fato de produzirem um efeito de “re-conhecimento”, ao explicitarem e elaborarem aquilo que o senso comum (pré-reflexivamente) já sabia.

Gostaria, neste texto, de examinar, criticamente, o recente texto de Luis Eduardo Soares et al.,[10] com grande impacto na mídia e no debate político, como exemplo dessas tendências que critiquei acima. Ainda que Soares aparentemente “teorize” nesse texto, especialmente a partir de uma autodenominada “teoria da invisibilidade”, minha visão é a de que esse autor, ao fim e ao cabo, produz uma reflexão incompleta e superficial do fenômeno que pretende explicar: a violência e sua associação com a desigualdade social e todas as suas sequelas. Minha tese é a de que precisamente porque o texto de Soares é teoricamente superficial, suas sugestões de “reforma política” se reduzem a “exortações morais” de fácil apelo para uma “política simbólica”,[11] dentro da tradição já secular da política brasileira portanto, e pouco efeito prático de conhecimento. Quero separar aqui, para evitar mal-entendidos, a figura do político — e Soares é certamente um dos mais combativos e corajosos dentre os políticos brasileiros — e do cientista social. As duas esferas são distintas, apesar de relacionadas e complementares. Aqui estamos criticando apenas as teses do cientista social Luis Eduardo Soares e não a sua atuação política.

Minha tese, portanto, é a de que, por insuficiência “teórica” este tipo de abordagem da realidade se mantém na superfície dos fenômenos que pretende explicar, sem se aprofundar na explicação da cadeia causal que sua própria problemática exige. E como a “ação prática” precisa de uma adequada interpretação da realidade a ser reformada, ou seja, como a “boa política” precisa da “boa ciência” para saber onde e como intervir, pretendo demonstrar aqui como uma “teoria simbólica”[12] só pode produzir “políticas simbólicas”. Estou convencido de que apenas debates como esses podem nos esclarecer, a nós todos interessados na resolução prática dessa temática fundamental, acerca dos desafios que estão a nossa frente.

Esse texto também me parece particularmente interessante por praticar todas as formas de discurso antiteórico que mencionei acima, unindo e articulando economicismo, racialismo e análise fragmentária da realidade. Vou me concentrar nas análises de Luis Eduardo Soares não porque as análises dos outros autores não sejam também interessantes,[13] mas porque Soares foi o autor que, dentro da divisão de trabalho entre descrição de vivências e entrevistas e tentativas de explicação teórica que marca o referido livro, concentrou e assumiu para si a responsabilidade de “explicar” e “teorizar” o que a descrição (sempre muito bem escrita em linguagem coloquial) expressava.

Eu gostaria de começar a discussão do livro contextualizando-o dentro do próprio horizonte no qual ele se põe. A intenção explícita do livro não é a denúncia, mas sim a de "apontar saídas" para o problema do crime ligado ao tráfico de drogas e da exclusão social que o condiciona.[14] Minha intenção é inquirir se essas "saídas" apontadas são efetivamente as melhores possíveis e quanto elas deixam "ver" ou "cegar" frente ao fenômeno que se quer explicar. Uma das principais qualidades do livro de Soares et al. é, a partir da ampla pesquisa empírica que deu origem ao livro feita em todo o Brasil, abordar o Brasil "como um todo" evitando a miopia da "estigmatização territorial" e da exagerada contextualização das análises que cria tanta ilusão e preconceito. Esse tipo de "falácia concretista", comum em certo tipo de tradição científica, que trata contextos sociais como mônadas, impede, ao fim e ao cabo, qualquer trabalho conceituai que envolva generalização. Esse trabalho conceituai, obviamente, por sua vez, pode e deve ser recontextualizado na realidade empírica, acrescendo ou modificando o ponto de partida original, mas do fetiche do "concreto" não se retira qualquer conhecimento válido.

A pesquisa percebe, com argúcia, que a situação da violência na cidade do Rio de Janeiro inspira e antecipa uma "condição nacional" muito mais geral que o âmbito desta cidade. A mesma realidade da desorganização familiar, da carência afetiva, da ausência dos pais (90% dos jovens envolvidos no crime não tinham pais, diz Celso Athayde em um de seus relatos),[15] a mesma procura do excluído por integração e emulação da comunidade incluída,[16] a transmutação dos objetivos da sociedade legítima (riqueza, prestígio, mulheres etc.) em outro campo social, o do crime, todos fatos ligados a uma realidade abrangente e nacional. às vezes a semelhança era tanta com a realidade carioca que os autores imaginavam estar lidando com *franchaises* do crime organizado no Rio de Janeiro.[17]

Montado esse quadro, Soares et al. se perguntam sobre as causas da violência nacional. Esse é um outro ponto alto do livro.

Os autores percebem que a pergunta correta é se perguntar o que existe por trás da violência. O principal mérito do livro é perceber isso e avançar com *insights* interessantes nessa direção. A violência é reflexo da reprodução da desigualdade e da exclusão social. Aqui já fica delimitado o campo de debate com os autores. A questão principal passa a ser, portanto, *o que produz e como se reproduz a desigualdade social*. O limite da análise dos autores e o fundamento de minha crítica neste texto é minha percepção de que eles não foram longe o bastante nesse desiderato. Deixaram-na a meio caminho e por isso pendente e não resolvida. Mais ainda, apesar de suas inegáveis qualidades, o livro permite

poder criticar todos os preconceitos e imprecisões, todas elas de fundo teórico, que encobrem e tornam irremediavelmente confusa a compreensão, e, por consequência, o combate prático e político da desigualdade social e de suas sequelas como violência e criminalidade no Brasil.

Quando digo que essas imprecisões e confusões possuem um fundo teórico estou querendo dizer que elas *existem e persistem por ausência de clareza teórica* em relação aos temas tratados. Pretendo demonstrar como e por que esses enganos são enganos e de que modo eles comprometem, irremediavelmente, tanto o esclarecimento quanto, muito especialmente, ao contrário da intenção dos seus autores, o próprio combate prático e político da nossa questão social e política maior: a desigualdade social e suas sequelas mais visíveis. Gostaria de voltar a enfatizar esse ponto com toda a clareza desejável: *sem uma boa teoria não existe uma boa política*. Sem que compreendamos adequadamente a realidade, e essa apreensão é necessariamente conceituai, teórica e abstrata, não conseguiremos distinguir os remédios adequados nem um curso de ação definido de curto, médio e longo prazo.

Não estou com isso defendendo que o que falta é *apenas* clareza teórica. A política é um campo de lutas sociais, por recursos escassos, materiais e ideias muito concretos. É preciso outros instrumentos, independentes de boa argumentação e boas e claras ideias para tornar realidade mudanças sociais expressivas. Por outro lado, sem clareza teórica do que se quer fazer, a chance de mudança efetiva morre no nascedouro.

Insisto tanto nesse ponto porque penso que temos um extraordinário e paradoxal antiteoricismo de parte dos intelectuais brasileiros, os quais ou confundem teoria com quimeras abstratas desvinculadas da "prática", ou imaginam que a realidade social é um terreno de acesso imediato e transparente. Ninguém imagina prescindir do conhecimento técnico de um engenheiro ou arquiteto para construir uma casa, nem confiar no diagnóstico do amigo da esquina para tratar de um câncer. Mas nas ciências sociais esse tipo de ingenuidade parece ter livre curso. Como se realidade social fosse transparente e não fosse perpassada, portanto, por relações de dominação. O que o antiteoricismo estimula é a ilusão do conhecimento imediato, do conhecimento visual, do "todos já sabem as questões principais", do "basta olhar para ver", como se realidade social não fosse construída para possibilitar, precisamente pela ocultação do fundamental, do essencial e do mais importante, a reprodução da dominação vigente. O interesse empírico guiado pela teoria e a teoria saturada de conhecimento empírico é a única dialética possível do conhecimento social. É preciso os dois para dançar esse tango. Os dados em si nada falam, a não ser o que já dizem os preconceitos dominantes.

O presente debate com o texto de Soares et al. me dá oportunidade de criticar e debater com as três ilusões do antiteoricismo que parecem ter vindo para substituir, sem que nos demos conta disso, o antigo paradigma dominante entre nós do personalismo/ patrimonialismo. Apesar de ser crítico deste paradigma, durante muito tempo dominante, por várias boas razões, esse paradigma ainda era teórico, ou seja, ainda se dava ao trabalho de justificar suas escolhas conceituais e construir um quadro explicativo articulado. Ainda que considere esse quadro falho, por razões que não posso explicitar aqui,[18] esse tipo de explicação se encontra num patamar superior às explicações que partem do preconceito da "visibilidade imediata" dos fenômenos sociais.

As três formas dominantes dessa crença na visibilidade imediata do mundo social, que se torna rapidamente dominante entre nós, parece-me possuir três "frentes" que se articulam reciprocamente: I) o "economicismo", ou seja, porque a economia, em condições capitalistas, é o campo social mais "visível" e de inegável importância e eficácia, nega-se, indevidamente, a importância e a eficácia de outras dimensões da vida social, muito especialmente no tema da desigualdade; 2) o "racialismo", que define a temática do preconceito de cor/raça como a dimensão mais importante da desigualdade brasileira, e aproveita-se, como o "economicismo", do desconhecimento de uma "hierarquia das causas da desigualdade" e da "visibilidade" imediata do fator cor/raça; 3) finalmente, as "análises fragmentárias da realidade", que se distinguem das duas formas anteriores por ousar "pensar" e "teorizar", mas que ficam a meio caminho sem aprofundar e articular, em toda a necessária e desejável consequência, tanto as conexões entre os conceitos, quanto seus próprios pressupostos teóricos e conceituais.

O livro de Soares et al., paralelamente a seus méritos inegáveis, permite a discussão crítica de todas essas formas de conhecimento da realidade brasileira descritas acima. Vou concentrar minha crítica a cada um desses três pontos que considero fundamentais detalhando meus motivos de discordância e tentando oferecer uma alternativa para uma compreensão mais abrangente e mais consequente, inclusive para a ação política, do tema das causas e consequências da desigualdade social entre nós. Vou efetuar essa crítica por partes de tal modo que possamos chegar ao detalhe e ao que existe de singular em cada uma dessas formas de perceber a realidade social: 1) o tema do "economicismo" e suas consequências deletérias para uma adequada compreensão da complexidade social; 2) o tema "racialista" do racismo de cor/raça como causa última e mais fundamental da desigualdade; e 3) o tema das "análises fragmentárias da realidade", no caso em tela, a partir da percepção da baixa autoestima e da invisibilidade social como o núcleo da reprodução da desigualdade sem que nos

aprofundemos na temática e nos condenando à superfície dos fenômenos.

1) Pressupostos do economicismo

O tema do "economicismo" aparece apenas marginalmente no livro de Soares et al., já que Soares parece estar, ao contrário, perfeitamente consciente da importância dos fatores não-econômicos que causam e produzem a desigualdade. No entanto, precisamente porque "economicismo", "racialismo" e "análises fragmentárias da realidade" quase sempre se completam e se reforçam mutuamente — afinal eles compartilham do mesmo pressuposto da leitura "imediata e visual" da realidade —, quando Soares assume, com coragem e clareza, sua posição "racialista", ele o faz por confundir a abordagem "economicista" da desigualdade e da luta de classes como a única abordagem possível. Como estou convencido de que "economicismo" e "racialismo" se complementam e se reforçam, vou aproveitar a aceitação de Soares da leitura "economicista" como a leitura *tout court* da desigualdade de classe, afinal é esse fato que vai estimulá-lo a aderir à concepção "racialista" da desigualdade brasileira, para transformar minha crítica numa crítica global a essas tendências recentes de interpretação acerca das causas e consequências da desigualdade social brasileira.

Minha tese é a de que Soares só pode aceitar e defender o racialismo de modo explícito por aderir, consciente ou inconscientemente, a uma leitura redutoramente economicista da "luta de classes" nas modernas sociedades contemporâneas. Como a radical e inovadora reconstrução da temática de uma teoria sociocultural das classes sociais, levada a cabo por Pierre Bourdieu, não é percebida por Soares,[19] ele só consegue ver o dado "cultural" presente na questão racial. O vínculo entre "economicismo" e racialismo ' fica nítido, com toda a desejável clareza, na seguinte passagem de Soares que reproduzo literalmente:

> *Até hoje o Brasil fala sem pudor das diferenças abissais entre as classes. São constantes as denúncias relativas às desigualdades socioeconômicas, ainda que não se faça nada a respeito. A mídia as acolhe sem maiores problemas. Mas ai de quem ousar mencionar a cor da desigualdade. A cor é o não-dito, tanto quanto o gênero havia sido, durante séculos*.[20]

A ideia exposta aqui me parece ser a seguinte: a desigualdade possui várias causas, mas no Brasil, onde se fala apenas da desigualdade de classes com abertura, seu núcleo escondido e mais fundamental e o fato de que nossa desigualdade tem “cor”. Eu gostaria de examinar essa passagem central com cuidado, tanto porque discordo diametralmente dela, quanto porque ela nos abre a chave para o casamento secreto de “economicismo” e “racialismo". Comecemos pela primeira afirmação de Soares de que a desigualdade de classes é discutida e debatida sem pudor entre nós. A meu ver nada poderia ser mais falso. Isso simplesmente não é verdade e a demonstração disso, como a referência é o discurso público ao qual todos têm acesso, parece-me insofismável. Não é verdade que a desigualdade de classe seja discutida aberta mente entre nós. O que é discutido, e na realidade cada vez mais, por técnicos e cientistas “economicistas”, é a desigualdade “econômica” entre os brasileiros, com a proposição de remédios também econômicos.

A discussão pública da desigualdade *econômica*, no entanto, não produz qualquer incômodo seja para a consciência pública seja para o esclarecimento da questão da desigualdade e sua reprodução (que como vimos é o que interessa a Soares e a mim também, posso acrescentar). A razão para isso é muito simples: a desigualdade econômica é legítima no capitalismo. A “ideologia” do capitalismo contemporâneo é a “meritocracia”,[21] ou seja, a ideia de que os indivíduos e classes são aquinhoados diferencialmente em termos de renda e prestígio a partir da aferição de seus “desempenhos diferenciais”. Com a perda de prestígio das concepções abertamente hierárquicas que legitimavam a desigualdade social de sociedades pré-modernas, a desigualdade moderna passa a ser legitimada por critérios não adscritivos como a noção de desempenho individual — e não por laços familiares de sangue e de apadrinhamento — ligada ao trabalho produtivo e socialmente útil.[22] Essa ideia é o núcleo da integração social das sociedades modernas, sem ela não haveria justificativa e nem legitimidade para a desigualdade social existente, em maior ou menor grau, em todas as sociedades contemporâneas.

Esse aspecto pré-reflexivo da “luta de classes” contemporânea é o âmago mesmo da grande inovação teórica do grande pensador francês Pierre Bourdieu.[23] A inovação de Bourdieu, um anátema para os defensores do “conhecimento imediato da realidade”, é *teórica* e envolve uma quebra com a *doxa* que caracteriza a falsa consciência do senso comum. Bourdieu, ao contrário do registro marxista que liga “situação de classe” com “consciência e classe”, vincula “situação de classe” com “inconsciência de classe. Isso significa que a

“coordenação social das ações individuais se dá a partir de um código cifrado, que os atores sociais não dominam conscientemente ainda que possam dominar e se utilizar dele na “prática social”.

Existem vínculos simbólicos e relacionais entre as classes que legitimam o acesso privilegiado de algumas a bens e recursos escassos e impedem “legitimamente” o mesmo acesso a outras. Mas inexiste aqui controle “consciente” de uma classe ou de uma elite ma” sobre a sociedade. O conceito de *habitus* em Bourdieu serve para exemplificar o modo de coordenação de ações sociais feito de modo cifrado (incompreensível para os envolvidos) onde o “corpo” e todos os conjuntos de significados associados ao corpo (sabemos imediatamente a “classe” de alguém ao vê-lo andar, a forma como fala ou se veste etc.), mesmo sem qualquer mediação linguística, passam a ser os critérios “pragmáticos” mais importantes para a formação de “identidades inconscientes e pré-reflexivas de classe”.

Por trás dessa inovação “teórica” está uma completa revolução na filosofia moderna operada por Wittgenstein na teoria dos significados. Ao invés da ideia cartesiana e intencionalista de que são as representações conscientes “dentro das nossas cabeças” que explicam nosso comportamento social, Wittgenstein demonstra que o conhecimento das regras sociais é “pragmático” e pré-reflexivo. Bourdieu percebe que a novidade histórica radical do tipo de legitimação da integração social de um tipo societário genérico como o capitalismo moderno tem a ver com sua *opacidade*. O capitalismo pode dispensar, pela primeira vez na história, uma classe de especialistas em “legitimação” como os brâmanes hindus, os mandarins chineses, ou a Igreja Católica no Ocidente medieval, precisamente porque a legitimação de sua desigualdade se da de modo opaco e pré-reflexivo. O “mérito” individual “aparece” como indicador de “equidade”, propiciando dar a cada um segundo suas capacidades. Esta é uma concepção subpolítica”, ou seja, ela não é uma representação consciente mas sim pré-reflexiva, o que lhe aumenta a eficácia ideológica e legitimadora, que perpassa a vida e a consciência cotidianas na modernidade.

Vou continuar esse fio de argumentação mais tarde neste texto, ao apresentar minha visão alternativa à que Soares desenvolve. Agora me interessa destacar que é apenas a compreensão “economicista" da luta de classes e da desigualdade entre as classes implicando cegueira (que seja dito mais uma vez, uma cegueira teórica”) em relação a todo o aspecto “simbólico” (a ser discutido em detalhe mais tarde), ainda que de modo opaco e pré-reflexivo, que marca a legitimação da desigualdade de classes no capitalismo, permitindo a Soares descartar, de uma penada, o vínculo fundamental da desigualdade de classes nas sociedades modernas sejam centrais, sejam periféricas como o Brasil.

Se o observador não consegue “perceber” o vínculo, apenas teoricamente acessível, da gramática pré-reflexiva que comanda a hierarquia sobre a qual se legitima a desigualdade especificamente moderna, então ele é obrigado e deixar a teoria e se imaginar “vendo” a realidade. Ao “ver” a realidade ele se depara com o fato, efetivamente “visível” para todos nós, de que a maior parte dos excluídos sociais no Brasil é de cor negra. Assim sendo, coerente com a primazia atribuída à “visibilidade” imediata do social em relação à reconstrução teórica do mesmo, pode Soares defender que a causa principal de nossa desigualdade é a cor.

É pela mesma razão que se pode falar da desigualdade (econômica) de classe no Brasil sem sustos. E a dominância do economicismo nas análises do discurso público no Brasil é avassaladora. Na verdade, e nesse particular Soares tem razão, só se fala nisso. O problema é que não causa qualquer constrangimento para ninguém falar-se apenas disso. A partir da perspectiva da economia o capitalismo é imune a críticas desde que suas crises cíclicas foram controladas pela regulação estatal. O que essa “ideologia” subpolítica esconde e torna opaco é a “fabricação social dos pressupostos psicossociais” do desempenho diferencial, como iremos ver em detalhe mais tarde.

2) Vínculo entre economicismo e racialismo

É apenas porque Soares fala de desigualdade sem enfrentar a questão “teórica” e fundamental da sua gênese e reprodução simbólica (quais os critérios modernos de classificação e desclassificação social? Como eles são implementados? Como eles são percebidos pela consciência cotidiana?) que ele pode então supor que não exista uma dimensão de classe na desigualdade que não seja redutível e amesquinhada a sua prosaica dimensão econômica. Essa para mim é a falha principal de seu livro que contamina todas as demais questões que iremos enfrentar. Não custa nada repetir, num contexto crescentemente antiteórico do debate nacional, que essa é uma falha de fundamentação *teórica*. E por falta de uma fundamentação teórica adequada que ele compreende a realidade dada de modo unilateral e superficial.

Tendo desde o início perdido a oportunidade de tematizar as causas simbólicas” da desigualdade de classes que separa, num país como o Brasil, uma classe de incluídos, os detentores de capital econômico e toda uma nova classe de detentores de conhecimento incorporado” (única forma de força de trabalho que pode ser assimilada às necessidades crescentes de mão de obra qualificada

do capitalismo) de uma classe de excluídos que só possuem o próprio corpo, pode então Soares falar na cor/raça como nossa variável mais importante no tema da desigualdade.

Depois que essa questão dos fundamentos não-econômicos da desigualdade social, questão anterior e fundamental em relação a qualquer outra, não é sequer enfrentada, pode então Soares, na ausência de reflexão metódica anterior, partir para o terreno da "visualidade" imediata dos fenômenos, para o terreno do conhecimento imediato da realidade", sem a mediação conceituai e teórica anterior, e ver" a "cor" como determinante principal de nossa desigualdade e de suas consequências como a violência e o crime.

Esse esclarecimento anterior teria permitido a "reconstrução da realidade no pensamento", reconstrução essa fundamental pelo simples, puro e inegável fato de que a sociedade brasileira, como qualquer sociedade moderna (ainda que periférica), é perpassada por dominação simbólica, a qual se incrusta imperceptivelmente, de modo subpolítico, no cotidiano e no senso comum. "Ver" a realidade e não reconstruí-la conceitualmente equivale a reproduzir a mistura e a confusão da consciência necessariamente fragmentada do senso comum.

Como Soares sequer "problematiza" essa "gramática profunda [24] que produz classes sociais diferentemente aparelhadas para atender os imperativos institucionais do mundo moderno e que produz a "ideologia" (a meritocracia) que a legitima, então ele pode olhar o mundo e não reconstruí-lo (teórica e criticamente) e ver a "cor". Claro, é o que resta a ser percebido depois que o tema da criação e reprodução das classes sociais foi relegado a sua dimensão econômica, dimensão essa, como vimos, anódina e que não incomoda ninguém. Como a lógica social de inclusão i exclusão não foi reconstruída em sua complexidade, então podemos olhar a "confusão" e a "mistura" do senso comum e dizer: puxa, 70% dos presos e favelados são negros! É verdade que devem existir outros fatores, mas olha lá! Os caras são pretos, só pode ser esse o motivo! Como a confusão acerca das causas da desigualdade abrange a sociedade como um todo, as pessoas pensam, "puxa, é mesmo, só pode ser a cor da pele dos caras!" *Daí a imaginar que nossa desigualdade tem que ser pensada e combatida do mesmo modo que os americanos o fazem (e fazem mal) é um passo*.

Os "videntes" do social não se perguntam algumas questões óbvias aqui. Os negros são sistematicamente marginalizados por conta da cor de sua pele ou porque a ausência secular de i qualquer "esforço cívico" de redimir e educar os ex-escravos tem reproduzido sistematicamente, junto com parcelas expressivas de brancos e pessoas de toda cor, uma "ralé" de indivíduos sem qualquer das

precondições psicossociais para o trabalho disciplinado e produtivo em condições capitalistas? Se alguém desejar minha opinião sincera é isso que acho que aconteceu e acontece (e acontecerá se não fizermos nada contra) e isso se refere primariamente à desigualdade de classes e não de cor! Outra questão obvia que não é jamais feita e que vai no mesmo sentido é: se a desigualdade é de cor, então por que quantidade expressiva de brancos compartilha a mesma posição dos negros?

O que estou dizendo aqui — esse esclarecimento seria desnecessário se esse não fosse um campo minado pelo "politicamente correto",[25] onde a declaração das "intenções certas" vale mais do que qualquer análise objetiva da realidade — não implica a ideia de que não existe racismo no Brasil e de que ele não é perverso e destruidor. Eu só estou defendendo que é necessário construir "uma hierarquia das causas da desigualdade brasileira" para não cairmos na "confusão" e na "mistura" do senso comum que é a base geral de toda queda nos preconceitos de uma "sociologia espontânea" do "basta olhar" a realidade supostamente transparente a todos e disposta a nos contar, à primeira piscadela de olho, seus mistérios e segredos.

A partir do preconceito do conhecimento visual e imediato da realidade (e a visibilidade imediata nunca é maior quando ela se refere às cores que brilham aos nossos olhos na sua diferença) podem-se imaginar "mundos" brancos e negros apartados, como se os critérios de classificação e desclassificação social não se aplicassem a todos. Na confusão e na mistura provocada pelo obscurecimento teórico, por conceitos e por referências à realidade histórica que são retóricos, perde-se de vista a questão que poderia tematizar a importância, fundamental, ainda que secundária em relação à estratificação de classes sociais, da raça/cor na dinâmica e na gramática da desigualdade brasileira.

O peso relativo da raça/cor no tema na desigualdade tem que ser discutido, mais uma vez, sob o pano de fundo da "hierarquia valorativa" objetivamente implementada pelas instituições fundamentais do mundo moderno. Veremos em detalhe mais tarde que a oposição mente/corpo é fundamental para a separação e para a naturalização e legitimação do abismo de classe, em sociedades como a brasileira, entre as classes que detêm conhecimento incorporado (trabalho intelectual) e as classes que não possuem capital cultural de qualquer espécie sendo mero "corpo". Mas essa oposição é válida também para todas as outras formas de estratificação social no mundo moderno. A raça negra e o "feminino" são associados, na cultura simbólica que perpassa nossa vida cotidiana, ao corpo e suas vicissitudes, como a sexualidade e a emotividade. A raça branca e o "masculino", por outro lado, são associados às virtudes não ambíguas do intelecto e da moralidade distanciada do autocontrole.

Tanto a raça quanto o “feminino”, desse modo, sofrem a dominação dupla e replicada da mesma hierarquia opaca que separa e legitima a divisão de classes. Tanto para o negro quanto para a mulher passa a existir uma dupla e redobrada coação simbólica no sentido de seu não-reconhecimento social. Uma expectativa difusamente generalizada na sociedade como um todo passa a vigorar no sentido de “desconfiar” tanto do negro quanto da mulher para o exercício de funções de comando, por exemplo, que exigem as virtudes do cálculo e da moralidade distanciada. Virtudes essas que estão no outro polo valorativo em relação às virtudes “ambíguas” e “corporais” do trabalho muscular para os negros, e do trabalho afetivo/familiar para as mulheres.

O que explica o caráter primário da dominação de classes em sociedades como a brasileira tem a ver com o fato de que um negro de “classe” entre nós “embranquece”, pondo a nu o caráter preponderante e mais fundamental do preconceito de classe, o que aliás Oracy Nogueira já havia esclarecido, pelo menos empírica e descritivamente, em seus trabalhos seminais no assunto.[26] A realidade mais essencial aqui é não a de que a desigualdade tem cor, mas, sim, de que existe um princípio classificador mais fundamental por detrás da cor; tanto que modifica, para todos os efeitos sociais, a cor do indivíduo. A um branco, apenas pelo atributo da cor/raça, a ascensão social é vedada. A importância de critérios adscritivos como raça/cor é desvalorizada na sociedade moderna legitimada “meritocraticamente”. Isso significa que, entre nós, apesar da dupla e redobrada dominação simbólica que atinge um negro pobre, o preconceito de classe é anterior e mais fundamental.

Invisibilidade da “raça” ou das classes?

Que o racismo, sempre perverso em qualquer caso, seja secundário em relação à classe entre nós, possui motivos históricos concretos muito diferentes em comparação, por exemplo, com o caso americano. A questão aqui não é saber qual racismo “dói” mais ou é mais agressivo como Soares aponta.[27] O compromisso do intelectual é debater no nível mais alto da discussão. Posto nessa dimensão, que reflete o patamar de discussões de décadas atrás, o debate fica caricato. A diferença com os EUA, retirado o dado caricatural e absurdo de qual racismo “dói” mais ou menos, é fundamental para a compreensão da especificidade do racismo aqui e lá. Esse ponto está longe de ser pacífico. A meu ver é ele que explica por que o “racismo de classe” é mais importante e

fundamental entre nós, enquanto nos EUA o racismo de raça/cor parece ser o dado mais fundamental.

Primeiramente, há que se deixar bem claro, como ponto de partida mesmo da discussão, que, ao contrário do que Soares afirma, de que a "raça" sempre foi o não-dito, o interdito da sociedade brasileira,[28] raça/cor sempre foi o elemento mais visível da hierarquia social brasileira. Isso está umbilicalmente ligado ao fato de o imaginário social que construiu a "identidade nacional" no Brasil ter sido, no seu núcleo e na sua essência, de natureza racial. Como sabemos, toda nação moderna tem a necessidade e a urgência de construir uma solidariedade "positiva" para si mesma. Esse imaginário compartilhado é que pode permitir a quebra das antigas pertenças locais, regionais e de sangue que necessitam ser "generalizadas" no Estado nacional moderno Ao invés de se orgulhar em pertencer à família Cavalcanti "com t e ti", ou de ser pernambucano, há que se ter orgulho de ser brasileiro. Essa construção de um imaginário nacional segue passo a passo a luta do Estado nacional para impor sua lógica de monopólio da violência e do império da lei abstrata.

O Brasil sempre teve um extraordinário problema para construir uma "identidade positiva", especialmente por motivos raciais. Durante todo o século XIX até a década de 1930, o "racismo" era ideologia dominante, e durante boa parte do século XIX inclusive internacionalmente. O grande drama dos intelectuais brasileiros dessa época era como tornar uma nação de mulatos, de mestiços, uma nação de futuro. Gobineau, nobre francês conselheiro de D. Pedro II, acreditava que o mestiço reunia o que havia de pior nas duas raças, a negra e a branca. O Brasil seria uma raça de degenerados por conta disso. Foi esse contexto cultural que aconselhou a importação em massa de europeus brancos, para embranquecer" o país e lhe dar, na concepção da época possibilidades de futuro.

Houve tentativas de se interpretar o dado da mestiçagem num outro registro, numa interpretação "positiva", desde José Bonifácio, quando a independência torna o tema da identificação nacional positiva urgente. Também houve até concursos organizados pelo Imperador, um pouco mais tarde, em meados do século XIX, explicitamente com esse fim. O vencedor do concurso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro de meados do século XIX, o austríaco Von Martius, pela primeira vez, inclusive, usa o tema da mestiçagem como a grande singularidade brasileira. Mas foi apenas com Gilberto Freyre, no seu "romance" de construção nacional que é a substância de seu clássico *Casa-grande & senzala*, que se logrou, efetivamente, proceder à prestidigitação conceitual,[29] capaz de nos convencer que "mestiço is beautiful", que é bom ser mulato, que

esse fato pode ser indício de uma peculiaridade cultural que só nós e apenas nós, luso-brasileiros, temos. O ponto zero da identificação efetivamente positiva dos brasileiros com o Brasil é a obra de Gilberto Freyre.

Getúlio Vargas, seu inimigo pessoal, mas seu duplo político no sentido objetivo do termo, tratou de transformar sua leitura intelectual em ensinamento nas escolas e em fundamento da cultura popular. O Brasil de todos, cuja prova "empírica" era a mistura racial efetiva, podia caminhar com "orgulho" de si mesmo para seu grande futuro de nação moderna e empreendedora. É claro que essa assimilação era "ideológica", que tendia a esconder a realidade do racismo, apesar da mestiçagem, sendo usada e transformada num projeto arregimentador-desenvolvimentista do "estamos no mesmo barco" e "somos um só povo". Mas o "não-dito" aqui, exatamente ao contrário do que pensa Soares, foi, como sempre em toda a história do Brasil, até hoje em dia, a realidade das classes sociais independente de sua raça/cor.

Como o conceito "economicista" da tradição marxista é o único conceito de classe social percebido como existente, toda a problemática "cultural" decorrente do pertencimento de classe é negada. Curiosamente, é a visão "economicista" da "luta de classes", como se a classe social pudesse ser reduzida ao lugar na produção ou à renda, que leva à não-percepção de qualquer eficácia às contradições de classe situadas na dimensão simbólica e cultural e, portanto, as formas opacas e socioculturais de "racismo de classe". Afinal, e esse é o resumo de nossa crítica ao "racialismo", é apenas porque os aspectos socioculturais e simbólicos da situação de classe estão fora do âmbito cognitivo dos racialistas que o campo da dominação simbólica (que é a dimensão central da dominação social no capitalismo tardio) pode, então, estar aberto para o "racialismo", percebido como *única variável socioculturalmente produzida*. A "raça" servia, com sua extraordinária visibilidade, do mesmo modo como volta a servir hoje em dia por meio das abordagens da "sociologia espontânea" do racialismo, *precisamente para esconder e encobrir as classes e o "racismo de classe"*.

3) A análise fragmentária da realidade

Quando estou escrevendo este texto, o filme *Falcão, os meninos do tráfico*, de Celso Athayde e MV Bill, acabou de ser passado no "Fantástico", causando comoção nacional. A TV Globo repetiu o filme em todos os jornais do dia seguinte, com a participação dos "especialistas no estudo do crime organizado" e com uma declaração do secretário de Direitos Humanos do Ministério da Justiça

que repete, literalmente, a proposta de Soares no livro que estamos analisando de "disputar cada menino e cada menina com o tráfico". Como tudo na televisão, o enfoque é descontextualizado, muito dramático e pouco reflexivo, feito para "chocar" sem compreender.

A análise social, inclusive a análise feita nesse livro, malgrado seus méritos já referidos e a que ainda terei oportunidade de me referir concretamente, tem se aproximado, cada vez mais, do tipo de enfoque fragmentado e que se detém em aspectos superficiais do fenômeno precisamente como acontece na televisão. Acho duvidoso que, além do escândalo momentâneo, tanto esse tipo de reportagem, quanto a análise teórica desenvolvida por Soares, consigam efetivamente contribuir com esclarecimentos e reflexões que possam tocar abaixo da superfície fenomênica nas razões profundas seja do crime seja da desigualdade que o provoca.

Toda a análise teórica de Soares se baseia naquilo que ele batiza de "teoria da invisibilidade", referindo-se ao clássico de Ralph Elisson na literatura, *The invisible man*, e à teoria de Axel Honneth, a qual ele menciona na mesma nota de pé de página, mas sem utilizá-la efetivamente. Ainda que Soares faça o vínculo entre invisibilidade social e ausência de reconhecimento social, esse vinculo carece de qualquer dimensão objetiva e institucional. Não sabemos, no seu argumento, de onde vêm, afinal, a invisibilidade e falta de reconhecimento, nem muito menos o que ou quem a produz.

Todo meu argumento contra o tipo de análise levado a cabo por Soares em seu livro concentra-se nesse fato: sem uma "teoria social" que explique o que produz e qual a lógica que permite a permanência da invisibilidade social de amplos setores sociais em países como o Brasil, o que temos é não apenas uma análise superficial de todos os aspectos importantes dessa questão, mas também um diagnóstico de reforma política irremediavelmente tosco e de apelo meramente simbólico, para produzir escândalo e emotividade impotente, precisamente como fez o programa da Rede Globo sobre o assunto. Novamente o meu ponto, como em todo este texto, é procurar fundamentar a afirmação de que sem uma teoria adequada, não temos também resposta política adequada.

O tema da invisibilidade social dos pobres e negros é o ponto central de toda a argumentação de Soares acerca das causas "subjetivas" do crime.[30] Soares está absolutamente correto nesse ponto. Ao contrário do "economicismo" dominante, ele percebe que são as causas "subjetivas" culturais, políticas e morais que podem explicar por que em dadas condições a miséria econômica pode transformar-se em rebeldia criminal e em outros casos não. A economia não explica a miséria nem o crime. Nesse sentido, para Soares, as armas e o crime seriam, para esses "invisíveis sociais", uma forma pervertida de chamar atenção

para si mesmos, uma forma desesperada de conseguir uma “visibilidade” de outro modo impossível. Como diz Soares, em um de seus belos trechos dignos de seu talento literário, existe uma fome maior que a fome material.

A invisibilidade, por sua vez, é pensada na chave teórica da teoria crítica do preconceito,[31] informada pela psicanálise, ao demonstrar a necessidade social de produzir “bodes expiatórios” de modo a assegurar e garantir a integração social por meio de valores compartilhados pela maioria e as necessidades de segurança ontológica dos indivíduos.[32] Nesse ponto de sua argumentação, Soares chega a “roçar” de leve no ponto que poderia ajudar a conferir um fundamento sólido para a sua análise da invisibilidade: apontar as causas do fenômeno que ele descreve. Chega ainda mais perto pouco mais adiante ao aludir ao fato de que a invisibilidade de alguns “sustenta toda uma visão de mundo”.[33] Soares chega quase a evocar a necessidade de uma teoria da moralidade objetivada em instituições e atualizada por um imaginário compartilhado, também institucionalmente reproduzido, que cria sua própria visibilidade e invisibilidade.

Mas ele não dá esse passo fundamental. Ao contrário, nesse mesmo contexto ele adere a uma visão “culturalista” da cultura da não-moralidade ao se identificar com a leitura do personalismo damattiano. Nesse contexto, como comprovam suas descrições sobre casos concretos de invisibilidade e racismo, ele adere a uma concepção onde a dinâmica do preconceito é pensada como resultante do somatório de subjetividades ou de um conceito de cultura autorreferido (e portanto potencialmente aistórico, que não muda no tempo) e sem relação com a dinâmica institucional de uma sociedade complexa e moderna (apesar de periférica) como a brasileira. A projeção do preconceito é pensada em termos relacionais, um assunto de quem vê com quem é visto, a partir de noções também relacionais sobre quem é perigoso ou indigno de confiança. Apesar da percepção de que a cultura “refrata” o olhar e constrói um olhar seletivo,[34] o passo decisivo da explicitação da “gênese” desse olhar, ou seja, como precisamente esse olhar é construído e não qualquer outro, jamais é dado.

Assim, os casos de “descrição” de racismo e de “invisibilidade” se repetem no livro indefinidamente sem que seja possível acúmulo de conhecimento para além da repetição da mesma descrição fenomenológica dos “estados interiores” de racismo e humilhação pública. O caso da D. Nilza no elevador com o negro é paradigmático.[35] Da sobreloja ao 19º andar, D. Nilza sofre toda uma série de choques e sobressaltos à espera de um ataque do jovem negro a sua frente que havia entrado no elevador na sobreloja do edifício, ataques esses que não acontecem. O rapaz se despede cordialmente dela no 19º andar. Mas a D. Nilza toma Lexotan para se acalmar e, apesar de não ter sido assaltada, acha apenas

que escapou por pouco e conta aos outros que quase foi assaltada. Soares, a partir desse caso, se pergunta:

> *Imaginemos os efeitos agregados das experiências subjetivas de milhares ou milhões de donas Nilzas. Os preconceitos ampliam seu espectro e abrangência e se consolidam; as desigualdades se aprofundam; a incomunicabilidade revigora o* apartheid *social; e os preconceitos se retroalimentam. O medo cresce e cobra sua fatura em ódio e ressentimento.*

Os efeitos sociais são bem percebidos, mas a "causa" é pensada a partir da superposição de experiências individuais que se somam. Essa é a forma como o senso comum pensa a sociedade. A indefinição teórica aqui se refere ao que é essencial a ser explicado: como se produz o processo excludente em seus processos objetivos para além do amontoado de experiências subjetivas? Qual a lógica desse processo objetivo excludente e como ele se manifesta nas experiências subjetivas da prática cotidiana? Por que ele se manifesta desse modo e não de qualquer outro? Soares escolhe fazer uma análise "fenomenológica" do preconceito. Isso o fecha no terreno descritivo. Ele só pode "descrever" o que as pessoas sentem, mas não pode dizer por que elas sentem exatamente o que sentem. Esse passo pressuporia ligar esses "sentimentos" a causas genéticas que tanto poderiam explicá-las quanto iluminar a ação prática de reforma. A descrição é uma modalidade de "empirismo" na medida em que ele só pode reproduzir a realidade com maior ou menor talento. A reprodução "descritiva" se contrapõe precisamente à reprodução "reconstrutiva" da realidade, que remete à dimensão de análise para o patamar teórico, para além da forma como a realidade é percebida (e descrita) pelos agentes.

Por conta disso, pela falta "teórica" de um quadro de referências que possa juntar toda a multiplicidade de experiências relatadas e descritas segundo um eixo explicativo concatenado e articulado entre si, somos jogados na arena das "emoções certas", o interesse na redenção do sofrimento e da dor coletivas, sem um lio condutor que possa explicá-las e articulá-las. A não-percepção dessa dimensão teórica condiciona, como num jogo de dominó, todas as concepções e ideias que serão usadas para explicar a exclusão, a violência e a invisibilidade.

As sugestões de reforma política

Como a prova do bolo é comê-lo, e esse é um livro de intervenção prática na realidade, Soares poderia muito bem dizer, *não me interessa, num livro para público amplo, desenvolver concepções complexas que irremediavelmente a explicação de alguns temas envolveria. Como livro de intervenção prática, ele deve ser julgado pelas suas possibilidades de ser usado como inspirador de mudanças práticas*. O problema é que esses dois lados da moeda estão inextricavelmente ligados. Quando a problemática da causa da desigualdade e dos preconceitos múltiplos que a legitimam e reproduzem não são adequadamente tematizados e compreendidos, a conclusão prática (o estoque de proposições práticas) é, necessariamente, pífia.

Soares fala que temos de lutar e disputar com o tráfico "menino a menino e menina a menina", uma perspectiva moral para além de qualquer reprovação. Essa frase resume a grande virada no processo de racionalização religiosa universal no sentido de uma mudança na teodiceia da felicidade (que explica e legitima os felizes e ricos) para uma teodiceia do sofrimento (que tenta explicar e legitimar o sofrimento como algo positivo). Ela é, nesse sentido, o fundamento da solidariedade cristã, a proteção aos indefesos e oprimidos, que se institucionalizou tanto em configurações institucionais quanto no imaginário social de todos nós ocidentais. Essa perspectiva é a substância da justiça e da correção moral como nós a entendemos e vivenciamos. Como ela está materializada em instituições nós a percebemos, a sentimos e a valorizamos como uma verdade moral objetiva para além de qualquer discussão. Essa perspectiva é a substância da noção de bem enquanto tal, especialmente no Ocidente.

Ora, mas uma análise social não é uma exortação moral nem pode ser medida pelos mesmos critérios. Num caso o valor em jogo é a verdade, ou seja, a possibilidade de explicar como o mundo é o que é e por que ele é o que é. No outro caso o valor é o da justiça e mede a menor ou maior aproximação de uma concepção de vida coletiva a partir de dado parâmetro de conduta ideal. O livro e as soluções práticas de Soares têm que ser medidos pelos critérios da primeira esfera de valor. Interessa perceber se Soares explica por que a desigualdade e a exclusão existem e se, com base nesse diagnóstico, soluções factíveis e claras são formuladas como inspiração para a reforma política. Soares não precisa dizer que necessitamos salvar cada menino e cada menina. Ninguém, em sã consciência, discordaria dele. O que ele precisa mostrar é o processo para se chegar a esse "salvamento". O ponto central não é o que, mas o como. Como podemos, então, salvar cada menino ou menina do crime e da violência da exclusão? Este parece-me o limite do livro de Soares. Para além da exortação

moral, o que fica? O que resta realmente como fonte de inspiração para repensarmos radicalmente nossa secular desigualdade e exclusão? Onde está, no livro e na argumentação de Soares, uma percepção dessa problemática que ultrapasse as soluções tópicas e assistencialistas que têm sido a marca de nossa impotência para lidar com essa questão fundamental? Olhando com cuidado, veremos que as contradições aparecem em cascata. Temos, diz ele, que evitar a integração subalterna:

> (...) *eles não querem ser apenas pintores de nossas paredes, mecânicos de nossos carros, engraxates de nossos sapatos. Eles querem o que nossos filhos querem: internet, música, arte, dança, esporte, cinema, mídia, tecnologia de última geração, criatividade*.[36]

Por que não? Pergunta-se Soares algumas linhas adiante.

<)ia, posta dessa maneira, como resumo das soluções práticas a partir dos relatos e das análises desenvolvidas no decorrer do livro, compreende-se por que o secretário de Direitos Humanos, treinado, como todo político, em frases de efeito para consumo midiático, e em meras políticas simbólicas que se esgotam numa frase retórica ou numa política pública que jamais sai do papel, lenha se apropriado desse bordão de salvar “cada menino e cada menina”. Quem é contra dar aos jovens carentes todas as chances o igualdade de oportunidades? Em tese, acredito que todos, do primeiro ao último brasileiro de mente sã, com um mínimo de socialização na nossa cultura moral dominante, concordariam com isso. A questão é outra, e o buraco, muito mais embaixo. A questão é o *como*. É isso que a análise deveria ter mostrado e não mostrou.

Como, repito, evitar a integração subalterna? Com um passe de mágica? Onde, no raciocínio de Soares, estão as limitações objetivas para a realização desse processo? Soares sabe muito bem que a enorme maioria desses meninos já nascem condenados. Nascem filhos de pais (apenas de mães quase sempre) miseráveis não só economicamente, mas carentes de autoestima, de autorrespeito e sem ter internalizado as precondições psicossociais para ganhar a vida numa sociedade competitiva. Novamente: eles não querem integração subalterna? Quais as ideias concretas de Soares para se evitar isso? As associações de *hip hop* e de arte e cultura são invenções maravilhosas, fruto do trabalho de pessoas dedicadas e comprometidas. Mas elas tocam algumas centenas ou alguns milhares. E não tocam também na base da autoestima e do reconhecimento social moderno que são ligados à“noção de trabalho produtivo e útil”, como

veremos em detalhe em breve. A “dignidade” expressiva, resultante do ensino da arte e de atividades lúdicas, é sem dúvida uma prática digna do apoio de todos, mas não é suficiente para explicar ou remediar a exclusão e não representa, nem de longe, seu aspecto fundamental e decisivo. Isso não significa que os excluídos são os culpados de sua própria exclusão. Essa não é uma culpa deles, dos excluídos, mas uma culpa secular de todos nós e a qual, por falta de coragem intelectual e política, sequer, ainda hoje, tematizamos com a coragem e sem a autoindulgência (exortações morais, política simbólica) que o assunto exige.

Um primeiro ponto que acho que tem de ser ressalvado e o fato de que devemos “dar nomes aos bois” ao discutirmos essa questão candente da marginalidade e da violência. O que significa dizer, “eles não querem a integração subalterna” e logo depois “e eles tem razão”, sem nenhuma análise das “dificuldades práticas” inerentes a todo processo de inclusão social em grande escala? Eu digo que isso é um populismo teórico que não pode terminar em outra coisa senão populismo político. O “populismo” tem a ver com a manipulação dos anseios e desejos das massas para fins que não são os das massas. A quem interessa abrir a possibilidade da redenção social de uma enorme massa de excluídos, como se essa redenção fosse um ato de vontade, um “passe de mágica” sem que se tematizem as enormes dificuldades objetivas associadas a esse processo? A enorme massa de desclassificados sociais brasileiros, estima-se entre 30 e 40 milhões de pessoas, encontra-se nessa situação por quê? Como não existe uma análise que vá além da descrição das situações de invisibilidade em Soares, essa pergunta sequer é posta e muito menos respondida.

A invisibilidade como descrição não é resposta para tudo. A questão seguinte que se impõe por si mesma é: quem ou o que produz a invisibilidade sentida e praticada pelas pessoas na vida cotidiana? A “descrição”, por mais literária e belamente reproduzida como ela é efetivamente feita por Soares, exige a persecução da cadeia causal que todo exercício teórico autoconsciente envolve. Na descrição de Soares podemos saber que a invisibilidade causa raiva e ressentimentos absolutamente compreensíveis nas suas vítimas. Sabemos que quem a vivência sofre com isso uma dor sem nome difícil de expressar. Mas se não avançarmos neste ponto decisivo, já que para combater a invisibilidade e seus efeitos precisamos entender sua gênese e reprodução na vida cotidiana, teremos apenas, precisamente por conta da ausência teórica e conceituai que não explica adequadamente causas e efeitos, como produto desse tipo de explicação, uma exortação moral, subproduto da ética da fraternidade cristã. Nada contra isso.

A ética cristã está na base das maiores revoluções do Ocidente. Mas ela

precisa ser transposta para a política e poder articular argumentos de sociologia política" para produzir seus efeitos reformadores, primeiro na esfera pública, e depois na lógica institucional que comanda a classificação e desclassificação social produzida objetivamente.

A exortação moral pura e simples, o "voluntarismo" da análise e as sugestões de reforma pensadas como "passe de mágica" não podem nem vão mudar a forma como a questão central da desigualdade e de seus efeitos é percebida no Brasil. O leitor deve estar se perguntando: e você, crítico, teria alguma solução melhor?

---

[1] Versão modificada de texto apresentado no site "Gramsci e o Brasil": www.gramsci.org.

[2] Debate acerca do estatuto singular da sociedade e da cultura brasileira, levado a cabo no início dos anos 1980, na Revista Brasileira de Ciências Sociais.

[3] Por "economicismo" entendo a compreensão de complexos problemas sociais, envolvidos por exemplo na temática da desigualdade, a partir de categorias e conceitos extraídos da esfera econômica.

[4] Por "racialismo" entendo a redução da complexa temática da desigualdade à dimensão racial, tornando a "raça" a causa principal da desigualdade social entre nós.

[5] Uma forma mais sofisticada de análise que o economicismo e o racialismo são as análises fragmentárias da realidade. Elas são mais sofisticadas porque muitas delas agregam conhecimento efetivo e, dependendo do maior ou menor talento individual, nos proporcionam *insights* importantes. Mas elas refletem, como no "economicismo", um antiteoricismo peculiar ao não adentrar, profundamente o bastante, na cadeia causal que toda questão teórica adequadamente formulada demanda. Com isso reifica-se e confunde-se a fragmentação que a divisão de trabalho intelectual envolve, com uma percepção fragmentada e superficial da realidade.

[6] Ver SOUZA, Jessé. A modernização seletiva: para uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

[7] *Ibidem*, especialmente os capítulos 7 e 8.

[8] A transposição da realidade objetiva em conceitos hierarquizados e articulados é a única forma de apreensão mental da realidade exterior. Sobre os pressupostos neokantianos das ciências sociais, ver WEBER, Max. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B Mohr, 1922.

[9] O “economicismo” que se torna dominante nas análises políticas e sociais parte de uma percepção unilateral e superficial do mundo, como se todas as questões humanas e sociais pudessem ser resolvidas “magicamente” pelo crescimento econômico.

[10] SOARES, Luis Eduardo et al. Cabeça de porco. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

[11] Por “política simbólica” entendo a manipulação dramatizada e teatralizada das questões políticas, onde o mais importante é seu “efeito demonstração” na mídia, especialmente a televisão, sem uma real preocupação com a resolução das questões concretas envolvidas.

[12] Por “teoria simbólica” entendo, por analogia à política simbólica, o uso do linguajar teórico para fins ornamentais ou para produzir um “efeito de erudição” sem um real avanço de conhecimento para a problemática envolvida.

[13] Ao contrário, são descrições pungentes.

[14] SOARES et al., op. cit. p. 14.

[15] *Ibidem*, p. 33

[16] *Ibidem*, p. 40.

[17] *Ibidem*, p. 55.

[18] Ver SOUZA, op. cit.

[19] Para uma absorção dessa discussão fundamental no debate brasileiro, ver SOUZA, Jessé. Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira, Lua Nova, nº 65, 2005 e SALLUM, Brasília: Classes, cultura e ação coletiva. Lua Nova, nº 65, 2005.

[20] SOARES et al. op. cit., p. 87.

[21] KRECKEL, Reinhard. Die Politische Soziologie der Ungleichheit. Frankfurt am Main: Campus, 1992.

[22] TAYLOR, Charles. As fontes do self. São Paulo: Loyola, 1994.

[23] Entre nós, quase sempre ainda recebido como um teórico de “esferas sociais” circunscritas, como a educação e a “cultura”, e não como um teórico central do capitalismo tardio, central e periférico como um todo. Para uma visão abrangente da sociologia de Bourdieu, ver Bourdieu, Pierre. Distinction. Cambridge, 1984. Para uma aplicação crítica e modificada de sua teoria para a modernidade periférica, ver Souza, Jessé. A construção social da subcidadania. UFMG, 2003, especialmente a parte I.

[24] Ver Souza, 2003.

[25] Philip Roth, o grande escritor americano contemporâneo, produz no seu *A*

marca humana (Companhia das Letras, 2004), uma crítica devastadora do politicamente correto. Ele lembra, também, o paradoxo que a expressão carrega: se é político não é "correto" (uma categoria da moralidade e não da política) e se é "correto" não é político, esfera do compromisso e da barganha.

[26] Nogueira, Oracy. Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo: Queiroz, 1985.

[27] SOARES et al. op. cit., p. 87.

[28] *Idem*.

[29] Ver SOUZA, Jessé, 2000, especialmente a discussão acerca do conceito de "plasticidade", depois absorvido também por Sérgio Buarque de Hollanda para a construção de seu "homem cordial".

[30] SOARES et al. op. cit., p. 215.

[31] Tema recorrente na escola de Frankfurt, por exemplo no *The Authoritarian Personality*, de T. Adorno et al. Nova Iorque: W.W. Norton and Company, 1982.

[32] SOARES et al. op. cit., p. 219.

[33] *Idem*.

[34] *Ibidem*, p. 164.

[35] *Ibidem*, p. 179-186.

[36] *Ibidem*, p. 286.

Uma percepção alternativa da marginalização e da desigualdade brasileira

De onde vem a desigualdade e o que a produz? Essa me parece a pergunta inicial de toda análise que, efetivamente, procure entender a reprodução da desigualdade (e de suas consequências mais visíveis como a marginalidade e a violência) na sua lógica não aparente e superficial. A proposta alternativa que venho tentando construir acerca dessa questão fundamental, a partir de pesquisas empíricas e teóricas realizadas nos últimos dez anos,[1] e a qual uma primeira sistematização teórica e histórica pude avançar no livro A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica (2003), cuja reedição acaba de ser publicada, é diferente de todas essas explicações contemporâneas que acabei de criticar. Ela parte do pressuposto de que para compreendermos nossa desigualdade social precisamos compreender primeiro como se estrutura o mecanismo de dominação simbólica específico do capitalismo ou do "racionalismo ocidental" como preferia Max Weber.

Em outras palavras, nós precisamos, antes de tudo, entender como numa sociedade moderna (também nas sociedades perifericamente modernas como a brasileira) é construída uma hierarquia social legítima do valor diferencial dos seres humanos. Este é o ponto. E ele é teórico e exige conhecimento de especialistas, não sendo visível a olho nu como muitos adeptos do "populismo teórico" do basta "olhar a realidade para ver imaginam. Como a sociedade moderna se baseia na pressuposição de igualdade, a desigualdade tem de ser "legitimada". Como quase sempre acontece, apenas a perspectiva "genética permite revelar o componente "arbitrário" e "contingente' de uma realidade que, depois de institucionalizada e "naturalizada" na consciência cotidiana, "esquece" suas origens e com isso "esquece" também o que motiva nosso comportamento e nossa vida. É essa questão genética, histórica e teórica ao mesmo tempo, que pode esclarecer o principal aqui, que é responder a pergunta: como se produz a legitimação da desigualdade em sociedades cuja integração social vive da ilusão

da igualdade?

A “gênese” da “hierarquia moral” que comanda a forma como a classificação e a desclassificação social são produzidas no capitalismo é importante por conta disso, para retirar a aparência de “naturalidade” acerca dos princípios sociais que conduzem nossa vida sem que nos demos conta disso. O Ocidente nasce, na sua especificidade em relação a outras formas civilizatórias concorrentes, por exemplo, a hindu e a chinesa imperial, por produzir uma ética do trabalho baseada na oposição alma/corpo. Essa “escolha” cultural, que acarreta uma “hierarquia moral” extremamente singular, é contingente e arbitrária. Poderia ser outro princípio social regulador como efetivamente aconteceu nas culturas orientais que se constituíram paralelamente ao Ocidente como Weber estudou na sua sociologia da religião.

A hierarquia moral da oposição entre alma/corpo, a alma como a virtude, e o corpo e seus “desejos insaciáveis” como o mal e o pecado, essa ideia sistematizada por Platão em uma “teoria do bem”, foi utilizada por Santo Agostinho para construir o singular caminho da salvação cristão ocidental. O corpo e suas vicissitudes é o pecado, e a “mente”, o “espírito” e a “alma” é a virtude. Quem quisesse ser “salvo” teria que agir segundo esse novo cânon. Depois, no protestantismo em todas as suas variantes, o controle do corpo pela disciplina e pelo autocontrole, como pressuposto do trabalho produtivo agradável a Deus, passa a ter caráter sagrado. O trabalho no “mundo” passa a ser o canal privilegiado para a disciplina do “espírito” sobre o “corpo” e seus desejos ímpios. O ser humano não nasceu com essas ideias, que hoje todos pensamos que fazem parte de nós como nossos braços e nossas mãos. Essa hierarquia moral não é “natural e necessária” como imaginamos na falsa consciência da vida cotidiana. Ela é, ao contrário, arbitrária, contingente, poderia ter sido outra, como efetivamente aconteceu em todas as culturas não-ocidentais.

Com o desenvolvimento do capitalismo, a disciplina do corpo passa a abranger cada vez mais a noção de “incorporação de conhecimento útil”, separando os indivíduos com conhecimento in-corporado, ou seja, cujo corpo é trespassado pela “alma”, por assim dizer, daqueles que não possuem conhecimento útil algum e dispõem apenas do próprio corpo que é pura carne e músculo desejantes.[2] Com a decadência da religião na sociedade moderna e secular, mercado e Estado passam a ser os agentes dessa hierarquia social opaca, inconsciente para os envolvidos, mas que decide, de forma tão mais eficaz quanto menos tenhamos consciência dela, todas as questões às quais associamos melhor/pior, superior/inferior, cidadão/subcidadão. Ao invés da “salvação eterna” na religião, mercado e Estado, que controlam todas as nossas possibilidades de acesso aos bens e recursos escassos mundanos, não apenas

poder e dinheiro, mas também o prestígio e a influência social que a posse de poder e dinheiro envolve, vão separar e legitimar pré-reflexivamente as classes com capital cultural das classes que só possuem o próprio corpo.

Será a noção de disciplina e de controle do corpo que permite a "incorporação de conhecimento útil" — e o "conhecimento" é na verdade a única fonte de privilégios que o capitalismo verdadeiramente democratiza em alguma medida (o conhecimento era guardado a sete chaves nas sociedades tradicionais) já que o capital econômico passa pelo sangue como em qualquer sociedade pré-moderna — que passará a diferenciar, imperceptivelmente, classes sociais, gêneros, etnias etc. Não só a luta entre classes e frações de classe vai ser decidida por essa oposição entre a alma ou razão — como *locus* das virtudes das classes dominantes — e o corpo — como *locus* das virtudes dominadas e ambíguas das classes inferiores —, exemplarmente perceptíveis na oposição entre o trabalho intelectual e manual — que num país como o Brasil legitima que se ganhe até 50 vezes mais como todos sabemos (sem que nunca sequer nos perguntemos o porquê, o que comprova seu caráter "naturalizado") —, mas também todas as outras hierarquias que pressupõem superioridade e inferioridade ou a noção de melhor ou pior como a oposição homem/mulher e branco/negro, na medida em que tanto a mulher como o negro são percebidos como repositórios das virtudes ambíguas da corporalidade, da afetividade e da sensualidade por oposição às virtudes não ambíguas do intelecto calculador e da moralidade do autocontrole.

Isto significa também que a cidadania e o reconhecimento social têm a ver, em grande medida, com a efetiva homogeneização da economia emocional que caracteriza o indivíduo produtivo no capitalismo, e que este é um processo coletivo de aprendizado cultural e político. O acesso "legítimo" a todos os bens e recursos escassos irá depender da efetiva existência, nos indivíduos e classes envolvidos na luta social, dos atributos do trabalho útil e produtivo enumerados acima que implicam, todos eles, um controle dos instintos naturais do corpo que nos levam à perda de autocontrole e indisciplina. O mercado e o Estado, desse modo, só se utilizam de indivíduos que possuam "conhecimento in-corporado". Os indivíduos e classes que não o possuem são literalmente "dispensáveis", uma espécie de "lixo social" que só possui o próprio corpo. É claro que (para me antecipar a uma crítica previsível) essas pessoas podem ser "usadas" e encontrar "trabalho" apenas com seu próprio corpo. A prostituição, o trabalho doméstico, o trabalho muscular de todo tipo etc. são exemplos disso. Mas falta a essas pessoas e classes inteiras qualquer condição de se "incluir" no mercado competitivo de trabalho segundo as crescentes demandas por "conhecimento incorporado". E é apenas esse tipo de trabalho que produz reconhecimento social e prestígio.[3] A

“invisibilidade” social desses setores excluídos tem de ser explicada por referência ao critério classificador das sociedades modernas e de seu ancoramento institucional que produz a aparência de lei natural e justa.

Entre nós existe uma “classe social”, nunca antes percebida enquanto tal “teoricamente” (devo a Maria Sylvia de Carvalho Franco a percepção histórica desse fenômeno no século XIX que procurei aplicar ao Brasil moderno), de indivíduos que, seja no meio rural do Piauí ou de Minas Gerais ou no meio urbano de São Paulo ou Recife, são “produzidas” e “reproduzidas” como “meros corpos” sem qualquer possibilidade de atuação nas instituições especificamente modernas do mercado, do Estado e da esfera pública. Essas pessoas são, objetivamente, “subgente” e “subcidadãs”. Nós, da classe média, as vemos como tais e elas também se percebem do mesmo modo, comprovando que essas classificações são objetivas e se impõem a todos. É claro que a “reação” de cada indivíduo a essa “hierarquia moral objetiva” pode ser diferente, separando o canalha do homem de bem. Podemos, por exemplo, tanto sentir pena e lamentar a sorte do mendigo caído na rua ou xingá-lo, chutá-lo e chamá-lo de vagabundo. Mas essas são meras variações subjetivas de um “julgamento”, acerca do valor relativo deste pobre ser humano, já realizado “objetivamente” por instâncias impessoais, e que se impõem como um “desvalor”, alguém digno de pena ou raiva, tanto ao homem de bem que sente pena quanto ao canalha que sente raiva.

É esse “critério classificador”, opaco e profundo, que faz com que alguém da classe média que atropela por negligência um pobre diabo, que é apenas corpo, dificilmente vá para a cadeia. Entre nós a altíssima probabilidade é a de que o agente de classe média seja inocentado ao fim e ao cabo, ou que tenha uma pena digna de contravenção, como a de alguém que matou um cachorro ou uma galinha. Minha tese é de que isto acontece porque, na dimensão pré-reflexiva que atualiza o valor diferencial dos seres humanos, atualizada cotidianamente tanto por mercado e Estado quanto por todos nós na vida cotidiana, estes pobres brasileiros não valem “efetivamente” mais do que um cachorro ou uma galinha. O resultado prático do processo judicial, na realidade, espelha, portanto, o consenso pré-reflexivo acerca do valor diferencial dos seres humanos, existente numa sociedade, como a nossa, que não homogeneizou o tipo humano digno de “respeito” e “reconhecimento” (a economia emocional da disciplina e do autocontrole) de forma interclassista em nenhuma medida significativa.

Aqui não estamos pensando em termos intencionais ou conscientes. É claro que muito poucos brasileiros de classe média admitiriam que consideram seus compatriotas miseráveis subgente de importância comparável a de uma galinha. Ao contrário, várias destas pessoas votam em partidos de esquerda e contribuem com campanhas contra a fome etc. No entanto, na dimensão pré-reflexiva dos

consensos compartilhados através das práticas sociais efetivas, que dispensam a intermediação linguística, o resultado prático aponta para um corte que constrói cidadãos de um lado e subcidadãos sem direitos de outro. Minha tese é a de que são esses consensos pré-reflexivos que decidem se a lei da igualdade pega ou não, ou seja, se ela é eficaz ou não. Este exemplo do atropelamento não precisa ser multiplicado. Quem já teve que usar a rede pública de saúde ou já visitou um presídio brasileiro percebe que o Estado e seus servidores identificam muito bem quem merece respeito ou desprezo. Diariamente morrem pessoas sem atendimento no SUS que sequer saem nos jornais. Se algum pobre morre de bala perdida no Rio de Janeiro seus corpos são contados em números, "7 morreram hoje na Rocinha". Se a vítima é de classe média, ela ganha um rosto, uma biografia, e todos nós lamentamos que alguém "gente como a gente" morreu e pedimos "basta"!

É, portanto, a realidade destes consensos compartilhados acerca do valor objetivo e diferencial de indivíduos e classes inteiras que explica a existência de todo um aparato legal e jurídico meramente simbólico, como no caso brasileiro, que não possui eficácia real. Existe, por assim dizer, voltando ao exemplo do atropelamento, um fio invisível que une desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença, passando por testemunhas, advogados e imprensa, que reproduz não a eficácia da regra legal que dispõe acerca da igualdade de todos perante a lei, mas sim a eficácia da regra social pré-reflexivamente produzida e compreendida por todos, que diz que o crime de se matar alguém que vale tanto quanto uma galinha não merece prisão. A explicação dominante entre nós acerca de fenômenos como estes é ainda marcada por enfoques que partem de pontos de partida subjetivistas e intencionalistas, como se a lógica de sociedades complexas e dinâmicas como a nossa pudesse ser captada a partir do somatório das intencionalidades individuais. É por isso que ainda se pensa que o que está dentro da cabeça de uma suposta elite determina a lógica e dinâmica social objetiva, ou que são relações intersubjetivas de favor e proteção que constituiriam o pano de fundo da dependência e subcidadania, ou ainda, que seria o capital de relações pessoais que determinaria privilégio ou marginalidade. Em todas essas versões de sociologia subjetivista, o paradigma é a nossa imersão ingênua na vida cotidiana que faz com que pensemos que nós, sujeitos, somos o centro do mundo, que somos nós que produzimos valores e que a dinâmica social pode ser adequadamente compreendida pela interdependência das vontades e sentidos individuais.

O economicismo, o racialismo e as recentes tradições de análise fragmentada da realidade, que terminam com exortações morais de valor duvidoso, são as formas antiteóricas contemporâneas que substituem a explicação clássica do

personalismo entre nós e reproduzem o desconhecimento do senso comum com outros meios pela ilusão do saber imediato. Bastaria "olhar' o mundo para compreendê-lo. Ninguém pensa que um câncer possa ser curado por algum leigo apenas "olhando" o paciente sem a ajuda de um especialista e de exames detalhados. Mas na vida social esse tipo de ingenuidade parece ter livre curso. Como se o conhecimento da realidade social, assim como da anatomia humana, não exigisse conhecimento específico de especialistas. Assim, a "escola" pode ser a panaceia de 10 dentre 10 economistas que escrevem sobre desigualdade, como se a "ralé" já não chegasse como perdedora na própria escola (quando tem escola) antes de começar. Como se o adquirir conhecimentos não tivesse pressupostos psicossociais, como a capacidade de concentração, disciplina, exemplo de leitura em casa, estímulos à competitividade etc. Como se um pobre que não tem nada disso, muitas vezes nem pai para aprender a noção de autoridade legítima (a base de toda relação construtiva com as autoridades públicas mais tarde), tivesse as mesmas condições de competição da classe média. Como se uma escola, assim estruturada, não apenas revalidasse, num patamar superior, uma desigualdade estrutural que se reproduz por herança familiar.

A generalização liberal do economicismo, há que se compreender que a realidade social é estruturada em "classes sociais", cujas chances são pré-estipuladas. Pierre Bourdieu empreendeu um primoroso trabalho de reconstrução da noção de classe no sentido pós-marxista de um conceito "sociocultural" de classe, o qual discuti em detalhe no livro citado acima e utilizei criticamente para minha análise da realidade brasileira. O "racialismo", por sua vez, que percebe o preconceito de cor como a "causa principal da desigualdade brasileira", repete, de *modo invertido* (quando sabemos, desde que Freud e Nietzsche nos ensinaram, que a inversão especular é a repetição do mesmo reativamente), o obscurecimento que sempre foi o núcleo da importância da raça no Brasil: servir como ícone de integração (a mestiçagem como prova empírica disser) obscurecendo todos os outros conflitos, especialmente os de classe. A anterioridade do preconceito de classe e sua maior importância relativa é o que explica que um negro de "classe" possa, efetivamente, "embranquecer", mostrando a realidade de um critério classificador "por trás da cor". Isso não nega o caráter perverso de nosso preconceito racial, mas apenas o limita e o contextualiza.

Também não basta exortar moralmente como nas análises fragmentárias do tipo das que Luis Eduardo Soares pratica. A superação prática da "integração subordinada" não é simples ato de vontade, ou de bondade de um "coração puro". Esse tipo de exortação mais atrapalha do que ajuda no esclarecimento das

enormes dificuldades que um tal projeto (seguramente o mais importante de ser levado a cabo no Brasil) acarreta. Essas dificuldades têm de ser tematizadas e discutidas, e não encobertas por “desejos” e “anseios mágicos de mudança”. A análise tem de “explicar” como se produz e se reproduz, simbolicamente, toda a cadeia causal que termina em desigualdade naturalizada, violência e ressentimento. Essa explicação da cadeia causal em toda a sua profundidade não pode ser substituída por exortações morais de fácil apelo. Essas últimas comovem sem explicar nem estimular reais mudanças, estimulando apenas, isso sim, a continuidade de políticas simbólicas sem nenhum efeito prático, como a pronta “repetição”, pelo secretário de Direitos Humanos Paulo Vanucchi, no “Fantástico” da TV Globo, do bordão de Soares “salvar cada menino e cada menina do tráfico” (sem dizer o “como” que é o que afinal importa) comprova. Ou alguém tem alguma dúvida de que essa frase retórica do Sr. secretário vai ter algum efeito prático? A análise retórica e moralista de Soares compartilha com ele o mesmo destino. Ela compartilha com ele os efeitos de uma mera “teoria simbólica”, que se afasta da verdadeira teoria, tanto quanto a política simbólica, para “inglês ver”, se separa da verdadeira política transformadora. Teoria simbólica de pura exortação moral leva, inevitavelmente, a políticas simbólicas ou assistencialistas de curto prazo.

---

[1] Desenvolvi, junto com alunos e colegas, pesquisas empíricas quantitativas e qualitativas no DF em 1995, 1996 e 1997, das quais tanto o livro *Política e Valores* (Souza, Jessé et alli. UnB, 2000), quanto o próprio *A construção social da subcidadania*, de 2003, são produtos diretos. Outras pesquisas empíricas foram realizadas no Rio de Janeiro, em 2002, e em Campos dos Goytacazes (Faperj/CNPq), em 2004, e servirão como base empírica de estudos teóricos em desenvolvimento atualmente por minha equipe de pesquisadores e por mim.

[2] O belo filme *Amarelo Manga* tematiza precisamente essa redução de seres humanos ao corpo.

[3] Isso pode ser comprovado pelo status “derivado” da dona casa em relação ao status de seu marido. Seu tipo de trabalho não oferece, na nossa sociedade baseada na “ideologia do desempenho”, nenhuma fonte autônoma de “reconhecimento social”. Ver SOUZA, 2003.

PATRÍCIA MATTOS

A mulher moderna numa sociedade desigual

O que pensam e sentem as mulheres brasileiras? Existe uma clivagem de classe entre elas? Não será que a tendência brasileira de se pensar como uma unidade substantiva, e, portanto, transclassista, esconde teimosamente diferenças importantes? Existe um compartilhamento de valores entre classe média e "ralé", por exemplo, estruturado em função do pertencimento do gênero ou, ao contrário, o que existe é muito mais um abismo de percepções e visões de mundo estruturado, de modo mais fundamental, pelo pertencimento de classe? Como as variáveis gênero e classe constroem vínculos de solidariedade e preconceito entre as pessoas? Essas perguntas me motivaram a realizar a pesquisa que venho desenvolvendo: "Dominação de gênero e classe: referências cruzadas."[1]

Uma das ideias norteadoras dessa pesquisa é a de que existe uma dimensão objetiva da moralidade, isto é, um conjunto de valores compartilhado intersubjetivamente ligado a uma noção de boa vida, ou como diz Charles Taylor, "da vida que vale a pena ser vivida", que está por trás das nossas ações e julgamentos sobre nós mesmos e sobre os outros. Em outras palavras, existem consensos pré-reflexivos, inarticulados e opacos que nos ligam e separam das pessoas, como fios invisíveis, o que implica dizer que por trás da materialidade, do dinheiro, as pessoas se movem por obrigações morais. Tenho me interessado em perceber qual e o consenso pre reflexivo, inarticulado e opaco que está por trás da definição do papel social da mulher brasileira. Este papel social envolve a definição da mulher em todas as dimensões, pública e privada, isto é, como profissional, participante da esfera pública, como mãe, em relação ao homem, à sua autoimagem e à imagem que faz do homem, à sua própria sexualidade, enfim, à possibilidade ou não de constituição de uma vida autônoma. Neste

texto, será discutida, principalmente, a definição da mulher através de sua sexualidade e de suas percepções sobre o relacionamento homem/mulher.

A hipótese central deste trabalho é que a definição pré-reflexiva desse papel social é construída diferencialmente por classe. Portanto, ao invés do termo "mulher brasileira", que me parece impreciso por pressupor certa homogeneidade de visões entre as mulheres, além de ajudar na propagação de mitos que obscurecem as interpretações críticas da realidade social, proponho falarmos em "mulheres brasileiras", que variam conforme o pertencimento a uma determinada classe social. Ainda que haja um certo consenso nas abordagens feministas[2] sobre a inadequação do termo mulher brasileira, não há estudos sobre a autopercepção e as diferentes concepções de mundo das mulheres das distintas classes sociais.

O nível de abstração teórica deste trabalho que ora desenvolvo, partindo de uma pesquisa empírica em realização, assume o desafio de atingir uma dimensão mais profunda do que a reducionista glorificação do oprimido, no caso das mulheres, típica do feminismo da Academia.[3] O desafio aqui é quebrar o jogo de espelhos de um discurso fácil, para um público já convencido, produzindo, portanto, um mero efeito de "re-conhecimento", que é contrário ao conhecimento científico.

O pressuposto neste trabalho é que os vínculos de dominação são "relacionais", sejam aqueles entre as classes e frações de classe, sejam aqueles entre homens e mulheres. Isso quer dizer que dominação, opressão, instrumentalização, engano, ilusões, fazem parte do jogo "jogado" tanto por homens quanto por mulheres. O exercício que tenho me proposto é desvelar esse tipo de relação, sem cair no discurso fácil e oportunista do "politicamente correto", que essencializa e naturaliza relações culturais e sociais muito mais complexas e ambíguas do que parecem as evidências do senso comum e as ilusões de uma ciência construída a partir de estereótipos, que, ao invés de romper com o discurso irrefletido do senso comum, servem para legitimá-lo.

O discurso "politicamente correto", que atinge tanto o senso comum quanto a Academia, tem como característica central uma mera normatização das relações sociais através de uma simples substituição do "ser" pelo "dever ser". Sendo assim, não se analisam as causas e os consensos intersubjetivos e pré-reflexivos que estão por trás da constituição dos preconceitos sociais. Em outras palavras, não se analisa como os preconceitos sociais ganham o coração e a mente das pessoas e como eles se reproduzem. Com isso, o que ocorre é uma simples propagação de uma "regra de etiqueta" que não toca na questão central do "mecanismo gerador" dos preconceitos, isto é, em saber quais são as bases para

a construção intersubjetiva e pré-reflexiva de consensos que percebem algumas pessoas como menos merecedoras de reconhecimento e admiração do que outras. Institucionaliza-se, assim, uma nova postura, sem ter-se realizado a mudança de valores/mentalidade necessária para a desconstrução do preconceito, melhor dizendo, sem ter-se realizado o aprendizado moral necessário para vencer os preconceitos e discriminações sociais. O que acontece na prática é o obscurecimento dos preconceitos, que continuam vigentes, só que, agora, passam a ser camuflados por um código de boas maneiras.[4]

É interessante perceber como se perpetua a essencialização dos papéis femininos e masculinos, que são reproduzidos, de modo imperceptível, por práticas sociais e institucionais. Na esfera da mídia, por exemplo, até mesmo por aquelas pessoas que têm a intenção consciente de questioná-los. Um pouco antes de começar a redigir este artigo, tive um bom exemplo da perpetuação de estereótipos relacionados aos papéis sociais de pai e mãe na mídia. Lendo a coluna de Martha Medeiros, colunista do jornal O Globo de domingo, que costuma fazer intervenções inteligentes sobre os dilemas da mulher moderna, percebi como por trás de uma tentativa de tematizar as convenções sociais, a jornalista acabou reproduzindo, mesmo sem querer, um dos preceitos centrais do sexismo, qual seja: a ideia de que as mulheres, no papel de mãe, detêm o domínio da vida afetiva e privada, enquanto os homens, o da vida pública.

Em seu artigo, Martha comenta o comercial feito para o dia dos pais, no qual uma garotinha falando com seu pai no celular tenta, apesar da distância entre eles, matar a saudade dele aproximando o celular de todas as coisas que reproduzem os barulhos da casa (o tic-tac do relógio, a gravação do seu ursinho de pelúcia etc.).

A mensagem da propaganda era a seguinte: “Fique mais perto do seu pai, pois, como se sabe, os pais estão sempre longe.” Apesar de sua constatação de que, instintivamente, quase sem notar, as mulheres passam para seus filhos a ideia de que pai longe é coisa natural e de sua busca pelo questionamento dessas convenções tão naturalizadas por nós, Martha reproduz numa frase toda a ideia que, inicialmente, se propôs a desconstruir: “Que as mães são mais envolvidas com a criação dos filhos, não se discute. Isso se dá mais por razões biológicas do que afetivas: nasceu de nós, é mais nosso do que do pai, assim parece.”

Essa frase parece condensar e ilustrar um consenso pré-reflexivo difundido e reproduzido através de instituições entre nós. Essa é a mesma ideia que está por trás do direito de família aplicado no Brasil. Apesar da lei não fazer nenhuma distinção entre pai e mãe, a prática do Judiciário, em caso de separação dos pais, diz que a criança fica sob a guarda da mãe, por conta de um consenso também pré-reflexivo, não explicitado por ninguém, que exatamente como no comentário

da jornalista acima, essencializa a figura feminina e materna como afetiva, dedicada, disposta a sacrifícios pelos filhos. O pai é visto, ao contrário, como uma figura secundária, a qual pode ser relegada a visitas de fim de semana e feriados. Por esse consenso, não existem seres humanos mais ou menos afetivos em relação aos filhos, mas uma generalização abstrata e preconceituosa, sem qualquer abertura aos casos concretos, que essencializa a mulher como repositária das virtudes afetivas e emocionais por oposição às virtudes intelectuais e racionais do homem.

Se essa contraposição é "positiva" para a mulher na justiça da família, ela serve, sem que se perceba, como uma compensação e, portanto, como uma legitimação e justificação do monopólio masculino para os cargos de comando na vida pública. Esses exemplos mostram para que serve a reprodução infindável em todas as dimensões da vida da essencialização e reificação do papel feminino: aprisionar a mulher dentro de uma armadilha que reproduz, imperceptivelmente, sua baixa autoestima e sua posição subordinada.

É essa dimensão pré-reflexiva de manutenção de papéis sociais, na qual o feminismo não tem tocado, que me parece ser fundamental para a discussão das relações de gênero no Brasil. Uma outra característica do feminismo de Academia é o que se pode denominar de um "feminismo de direitos", centrado na ideia de universalização dos direitos. Obviamente, não estou dizendo que a luta pela universalização dos direitos não seja fundamental para o desenvolvimento social e moral de nossa sociedade, nem tampouco estou negando os avanços importantes conquistados pelas mulheres em termos de direitos. Apenas defendo que a centralização da discussão feminista sob os direitos limita e empobrece o debate sobre as causas morais ou não-materiais das desigualdades entre homens e mulheres, pois não toca nas bases implícitas, pré-reflexivas, do contrato entre homens e mulheres. Não podemos esquecer que existem condições psicossociais para a realização de aprendizados coletivos, instauração de novas práticas sociais e para o exercício dos direitos. Senão, como podemos explicar a manutenção entre nós de tamanhas desigualdades sociais, a dissonância entre direitos e práticas que garante a conservação, em termos de práticas, da divisão entre cidadãos e subcidadãos,[5] ainda que exista instituído um código universal de direitos?

O mesmo pode ser dito em relação ao sexismo. Ainda que se possa reconhecer avanços importantes no crescimento de relações mais igualitárias entre homens e mulheres, existe uma questão que necessita ser respondida: como opera o sexismo na dimensão pré-reflexiva e inconsciente? Quais são as expectativas de comportamento e obrigações morais existentes entre homens e mulheres? Como se constrói e se reproduz pré-reflexivamente a baixa autoestima

das mulheres? Como o sexismo se instaura no coração e mente de homens e mulheres? Quais são as redes invisíveis que fazem com que os homens se identifiquem com características como coragem, racionalidade, atrevimento e audácia, enquanto as mulheres são percebidas e se percebem como mais emotivas, hesitantes, medrosas, enfim, com qualidades opostas às masculinas? O feminismo dos direitos não toca na constituição pré-reflexiva de disposições como medo, hesitação, baixa autoestima. Reconhecendo-se que essas características são apreendidas de forma pré-reflexiva desde nossas primeiras relações com nossos pais e, mais ainda, que esses aprendizados se dão sob os símbolos do amor, constituindo a expressão de consensos que atingem a todos, penso que só uma abordagem que permita acionar a dimensão pré-reflexiva de nossas ações possa explicar por que existe uma dissonância tão grande entre disposições para crer, incorporadas no direito através de sua universalização, e as disposições para agir.[6]

Meu objetivo com este estudo é repensar as bases pré-reflexivas do contrato entre homens e mulheres, que, normalmente, não são discutidas pelas abordagens feministas. Vários têm sido os estudos e as percepções que mostram transformações importantes, nos últimos 40 anos, no que diz respeito tanto à vida privada quanto à vida pública das mulheres no Brasil, que permitem falar no surgimento de uma "nova mulher brasileira". Essa percepção acompanha o diagnóstico de mudança na estrutura familiar e na intimidade feito por vários autores contemporâneos.[7] Normalmente, os autores caracterizam a mudança familiar a partir da identificação de relações de família baseadas em afeto e autenticidade; de novas formas de conjugalidade; da diminuição do tamanho das famílias e crescimento de famílias compostas apenas por um indivíduo; de famílias compostas por casais do mesmo sexo ou casais sem filhos, enfim, de novas configurações que indicam o declínio de valores patriarcais e uma multiplicidade de formas de convivência familiar e conjugal.

Uma de minhas hipóteses é que essas mudanças, que são percebidas como expressão do nascimento de uma "nova mulher," são vivenciadas no Brasil, antes de tudo, pelas mulheres de uma classe social específica — as mulheres de classe média, atingindo as mulheres de classe baixa só de forma residual. Além do mais, creio que esse processo de declínio dos valores tradicionais ou patriarcais constitua muito mais uma mudança aparente ou de superfície do que uma mudança real, capaz de ser a expressão do questionamento dos pilares da dominação, estando, portanto, ligada à constituição autônoma do feminino.

Sendo assim, uma outra hipótese que levanto é que as mudanças que são percebidas pelos estudos feministas na relação entre os gêneros constituem,

muito mais, uma mera inversão do papel masculino. Isso porque não se repensam as bases implícitas e, portanto, pré-reflexivas do contrato homem/mulher. Explicando melhor, penso que as mulheres não parecem ter descoberto uma forma expressiva de vivenciar sua condição, colocando em xeque os pontos centrais da dominação, mas, sim, parecem ter tomado o modelo masculino como o modelo a ser seguido. Desta maneira, não se toca na estrutura da dominação, mas se luta apenas para deixar de ser o polo dominado para passar a ser o polo dominante. Isto significa dizer que instrumentalidade, manipulação, barganha continuam dando as cartas nas relações homem/mulher. Creio que as bases da dominação continuam intocadas pelo "feminismo dos direitos," já que a questão principal em pauta é a desconstrução crítica de consensos pré-reflexivos, cuja eficácia se localiza também numa dimensão infra e ultrajurídica.

Como perceber essa dimensão se ela é pré-reflexiva? É necessária aí uma reconstrução hermenêutica do social de tal modo que os efeitos e consequências do comportamento dos indivíduos sejam perceptíveis para além das ilusões da vida cotidiana. Em uma palavra-, o que é necessário é uma teoria da ação sofisticada e sensível o bastante para apreender essa dimensão profunda da vida social. Duas teorias servem de inspiração para este trabalho e para grande parte dos textos deste livro: a teoria do habitus, de Pierre Bourdieu, e a teoria do reconhecimento. Este texto está dividido em duas partes. Na primeira parte, faço um apanhado geral das teorias desenvolvidas pelos autores citados anteriormente. Na segunda parte, apresento algumas reflexões iniciais sobre a pesquisa empírica à luz das teorias citadas.

As fontes de legitimação da dominação moderna

O conceito sociocultural de classe social de Pierre Bourdieu

Como já foi dito, uma de minhas hipóteses de trabalho é que as mudanças associadas à ideia de nascimento e desenvolvimento de uma "nova mulher" no Brasil digam respeito, especial e tendencialmente, às mulheres de classe média, atingindo as mulheres de classe baixa de forma residual, como uma ideologia. Isso porque no Brasil, diferentemente das sociedades centrais, não ocorreu a universalização dos direitos, que é a base do princípio da dignidade, da concepção de cidadania. Em outras palavras, no Brasil a dimensão universal do

respeito ligada à ideia de igualdade formal jurídica e política, bem como a um novo tipo de indivíduo, de *self* moderno, não se realizou ainda.[8]

Diferentemente das sociedades europeias, que implementaram o *Welfare State*, garantindo educação e saúde de qualidade acessível a todos, no Brasil, não houve nenhum tipo de medida que propiciasse a real incorporação das classes baixas nem a um código moral burguês, ou seja, a um *ethos* burguês, nem tampouco à eletiva participação no mercado.

Essa maior igualdade existente nas sociedades europeias é resultante de processos de aprendizados sociais e políticos que não ocorreram no Brasil. Ainda que as conquistas do *Welfare State* estejam sendo colocadas em xeque atualmente, as lutas pela igualdade social nessas sociedades pressupunham a efetivação de aprendizados morais coletivos.[9] Mesmo considerando que a igualdade de oportunidades pode ser uma mera ideologia, como denunciou Pierre Bourdieu (2000), uma vez que existem critérios naturalizados e pré-reflexivos de distinção entre as classes que legitimam as desigualdades entre elas, pelo menos, comparativamente com países periféricos como o Brasil, o princípio da igualdade jurídica e política foi implementado nessas sociedades.

Ainda que não tenha havido a efetivação de aprendizados morais coletivos de maneira transclassista no Brasil, isso não quer dizer que esses novos valores não exerçam nenhuma forma de influência sobre o imaginário e práticas dos indivíduos de classe baixa, no caso de meu estudo, das mulheres de classe baixa. Possivelmente, eles servem de "guias" também para o comportamento dessas mulheres, uma vez que eles se difundem com enorme rapidez através da mídia e da convivência das mulheres de classe baixa com mulheres de classe média, especialmente no caso das empregadas domésticas.

No entanto, apesar desses novos valores constituírem o imaginário social cias mulheres brasileiras, tenho percebido na pesquisa empírica que faço que eles não são vivenciados nas práticas sociais efetivas pelas mulheres de classe baixa como o são pelas mulheres de classe média. Isso porque todo tipo de mudança valorativa, em sua dimensão cognitiva, implica, obrigatoriamente, aprendizados morais coletivos, que têm como pressuposto a reflexividade e tematização adequada. É sabido que um dos pontos essenciais de diferença entre as classes diz respeito exatamente à desproporção do volume de capital cultural.[10] Os indivíduos de classe baixa têm normalmente baixa escolaridade, pouco ou nenhum exemplo dos pais no que toca a hábitos reflexivos, de leitura e comportamento disciplinado, e pouca familiaridade com a "cultura legítima".[11]

Ainda que exista um certo desconhecimento geral, presente em todas as classes sociais sobre os aspectos estruturantes e os mecanismos de reprodução

do mundo social, pois essa é a condição de existência das ideologias ou doxas,[12] os indivíduos de classe baixa, neste estudo, as mulheres de classe baixa, detêm menos instrumentos que as de classe média para um real entendimento das bases da dominação masculina que possa conduzir a transformações cognitivas e conscientes nas formas de representações de mulheres e homens. A maneira peculiar como as mulheres, tanto de classe baixa quanto de classe média, interpretam os novos valores e as ambiguidades desse processo é precisamente o objeto de meu estudo.

Quando utilizo o conceito de classe social, estou me referindo, seguindo Bourdieu, não só à dimensão econômica da classe, que normalmente é ressaltada nas pesquisas a partir das análises de variáveis como renda e escolaridade, mas também à sua dimensão sociocultural, conforme será explicado pormenorizadamente mais adiante. A distinção utilizada na pesquisa "A construção social da subcidadania" entre a classe média e a "ralé" é a que utilizo para diferenciar as mulheres de classe média das mulheres de classe baixa.

O termo "ralé" é usado de forma provocativa para denominar aquelas pessoas que não possuem, em nenhuma dimensão significativa, conhecimento incorporado ao corpo. Sendo assim, o que elas têm a oferecer ao mercado é o próprio corpo,[13] enquanto mero dispêndio de energia muscular. Nesta categoria, enquadram-se os que estão integrados de forma precária ou não estão integrados de nenhuma forma ao mercado. A classe média, em oposição à "ralé", tem, tendencialmente, uma maior quantidade de conhecimento incorporado ao corpo e detém características como: disciplina, controle do corpo, cálculo prospectivo, autorresponsabilidade e autodomínio.[14] Apesar das variáveis renda e escolaridade serem importantes para a identificação das classes sociais, como estamos trabalhando com uma dimensão sociocultural de classe, elas são agregadas à ideia de classes capazes de aprendizados morais ou não, melhor dizendo, de classes que incorporam conhecimento ao corpo ou não. Afinal, são essas características que irão explicar por que alguém detém renda e escolaridade diferencial e não o contrário.

Estou averiguando quais são as dissonâncias entre as *disposições para crer* e as *disposições para agir* nas mulheres dessas duas classes sociais na cidade do Rio de Janeiro. Lahire (2004) ressalta as diferenças entre disposições para agir e para crer. Nem sempre as disposições para crer são incorporadas às disposições para agir ou vice versa. Por exemplo, uma crença não é uma disposição para agir. Se a considerarmos, não podemos entender fenômenos como a ilusão, a frustração ou a culpa, produtos do descompasso entre práticas e crenças. Existe uma diferença substancial entre o que os atores sociais dizem e o que eles

realmente fazem. Vivemos em uma sociedade em que os atores podem incorporar crenças sem que tenham os meios (materiais ou disposicionais) para concretizá-las, vivenciá-las. Por exemplo, tenho percebido em minha pesquisa empírica que o ideal da nova mulher emancipada, autônoma, atinge as mulheres de classe baixa como uma ideologia, como um imaginário ideal de vida, que, no entanto, está em total dissonância com suas práticas. Ou seja, é incorporado de forma ambígua como discurso, mas está muito distante de sua vivência.

Certamente, essa ambiguidade entre disposições para crer e para agir também atinge as mulheres de classe média, só que de maneira distinta, uma vez que estas possuem maiores possibilidades de articulação de significados e sentidos e, portanto, maior possibilidade de percepção de suas próprias ambiguidades e contradições, pelo menos na dimensão cognitiva. Interessa-me averiguar por que crenças e convicções morais, culturais, ideológicas ou políticas fortes, às vezes, não podem ser atualizadas.

Segundo Bourdieu, o conceito de classe não está ligado tão-somente ao lugar que o indivíduo ocupa na produção, ou seja, a uma dimensão econômica, mas também a uma dimensão sociocultural que está relacionada a determinadas percepções de mundo. Sendo assim, existe uma dimensão "simbólica" na situação de classe. Enquanto em Marx a luta de classes se tornaria evidente a partir da tomada de consciência da classe operária e, portanto, da tematização política, para Bourdieu, a luta de classes opera no mundo moderno segundo critérios de distinção opacos e pré-reflexivos e é eficaz justamente por não ser articulada politicamente. Sendo assim, o que caracteriza a luta de classes contemporânea é a sua opacidade e inarticulação. O ponto diferencial entre eles é que, para Marx, a situação de classe levaria à consciência de classe, e Bourdieu, ao contrário de Marx, afirma a existência de uma inconsciência de classe. Esse é um ponto fundamental porque evita o curto-circuito marxista entre situação de classe e ação política como uma relação necessária e não-problemática.

Bourdieu (2000), ao desenvolver seu estudo sobre a luta de classes na França, faz, na verdade, uma análise de como se legitimam as desigualdades sociais sobre o mecanismo de produção e reprodução de uma forma de dominação típica do capitalismo competitivo. A luta de classes atualmente se desenvolve na dimensão simbólica pelo acesso diferenciado de uma classe e de suas frações a bens culturais escassos. A distinção entre as classes é baseada no julgamento estético.

Em seu estudo sobre o gosto, Bourdieu demonstra que os gostos e necessidades culturais estão em relação direta com a socialização familiar e o grau de escolarização dos indivíduos. Com o objetivo de criticar a percepção

subjetivista do gosto, como sendo uma faculdade inata dos agentes, Bourdieu defende que o gosto é estruturado de forma objetiva, segundo o pertencimento dos indivíduos a determinadas classes sociais, sendo essas percepções pré-reflexivas que criam a base da solidariedade e do preconceito de classe nas sociedades modernas avançadas.

Portanto, o "bom gosto" não tem nada a ver com qualidades inatas do agente, mas, sim, com formas de distinção que criam estilizações de vida, transmitidas essencialmente por herança familiar de classe, que permitem legitimar o acesso diferencial de alguns indivíduos a bens e recursos escassos. Assim, cada classe social possui uma "estética", ligada a uma visão de mundo. Existe, desta maneira, uma relação de complementaridade entre gostos e escolhas do agente em todos os níveis de sua vida. O gosto se estrutura de forma pré-reflexiva e inarticulada, permitindo um reconhecimento intersubjetivo entre os que possuem o mesmo gosto, desenvolvendo, assim, mecanismos que estabelecem que tipo de solidariedades e de preconceitos o agente "objetivamente", sem refletir sobre isso, na "prática social" efetiva, terá. Em outras palavras, o pertencimento a uma classe determina, em grande parte, os limites e as possibilidades de seu desejo, o que é factível de se desejar. E isso tem a ver com uma construção simbólica da classe, com percepções e visões de mundo típicas de uma determinada classe. O que Bourdieu mostra é que não há diferenciação entre os conflitos de classe e as lutas contemporâneas por reconhecimento, ambos possuem uma dimensão cultural, que está baseada numa hierarquia moral inarticulada, ainda que ele não perceba essa hierarquia moral objetiva (Bourdieu não possui uma sociologia da moralidade na medida em que só vê estratégias concorrentes em disputa), sendo essa uma das razões para a junção feita neste trabalho entre Bourdieu e os teóricos do reconhecimento.

E o conceito de *habitus* como a manifestação corporal de disposições pré reflexivas de pensamento e sentimento, que servem de impulso à ação, que irá permitir mostrar como a hierarquia moral se difunde e determina o comportamento de indivíduos e grupos de formas opacas e pré-reflexivas. O *habitus* se materializa no corpo fazendo com que todo conjunto de disposições cultural e institucional seja expresso pelo corpo.[15] É o *habitus* que constitui, de forma inarticulada e pré-reflexiva, a identidade. O *habitus* permite a localização de fatores socialmente opacos já que não precisam ser linguisticamente mediados para provocarem seus efeitos. Portanto, a ideologia moderna se reproduziria, deste modo, pré-reflexivamente.

Apesar de existirem vários *habitus*, o *habitus* de classe parece-me ser o elemento principal na percepção de Bourdieu, por independer de contextos espaciais e de *millieus* sociais específicos. Desse modo, a classe é a

determinação fundamental de toda sociedade moderna que precisa encobrir a aparência de igualdade com uma desigualdade que se reproduz aquém da consciência dos agentes. Por conta disso, a classe está vinculada a uma visão específica de mundo que, creio eu, pode se sobrepor a outras espécies de habitus como o de gênero, o de raça, o de nação etc. Isso não significa, que seja dito mais uma vez para se evitar mal-entendidos, que o gênero seja subsumido na classe. Ao contrário, a consciência da diferença dessas formas de solidariedade deve ajudar a percepção do peso relativo de cada qual.

A teoria do reconhecimento

As bases da moralidade moderna

Conforme já foi dito, o principal problema de Bourdieu é não perceber a existência de uma moralidade que serve de pano de fundo para a ação dos indivíduos no mundo moderno.[16] É esse o ponto central da teoria do reconhecimento. Esta é formulada a partir da ideia hegeliana de que existe uma eticidade formada intersubjetivamente que permeia todas as relações. Dizendo de outra maneira, existe uma hierarquia moral objetiva e pré-reflexiva que serve como pano de fundo para os indivíduos pensarem, agirem e julgarem uns aos outros, bem como a si mesmos. Ou seja, há no mundo social uma normatividade, ainda que inarticulada, que está na base das ações sociais, das expectativas de comportamento que temos uns em relação aos outros, de nosso julgamento sobre as sociedades.

Apesar de haver diferenças importantes entre os teóricos do reconhecimento, como procurei mostrar em meu livro *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*, publicado recentemente, a ideia fundamental que unifica diversas propostas, com diferenças importantes entre si, é a intuição hegeliana original, que percebe a luta por respeito e reconhecimento intersubjetivo como o motor último dos conflitos sociais.

Como o conflito é interpretado por Hegel como o mecanismo que possibilita o progresso social em direção a formas cada vez mais complexas de relações sociais, o tema do reconhecimento passa a ser central para a tematização do critério empírico e imanente, ou seja, inscrito na lógica de reprodução da própria estrutura social, que define o que deve ser considerado progresso social e moral.

A definição desse critério é o desiderato principal das assim chamadas teorias críticas, ou seja, dos enfoques teóricos que procuram transcender a realidade imediatamente dada às nossas consciências como modo de apreciação absoluto para o pensamento e para a ação.

Charles Taylor (1997, 1999, 2000 e 2002) e Axel Honneth (2003a, 2003b e 2004) procuram "re-trabalhar", cada um a seu modo, a ideia de que todos os conflitos sociais são, na verdade, lutas por reconhecimento. Ambos recorrem à ideia central hegeliana de que somos *selves* intersubjetivamente constituídos, isto é, de que há uma hierarquia moral objetiva que nos compõe, como denomina Taylor, ou uma gramática moral, para Honneth. Ainda que os dois autores defendam a existência de uma objetividade moral baseada numa hierarquia valorativa que orienta a vida social, eles não percebem seus efeitos como mecanismo produtor e legitimador de distinções sociais.

Taylor, ao afirmar que a moralidade moderna está baseada numa hierarquia moral inarticulada, pré-reflexiva e opaca, dá um passo importante para além de Habermas (1988), que foi o primeiro pensador contemporâneo a tematizar a existência de uma moralidade pós-tradicional. O objetivo principal de Taylor é mostrar quais são os acordos intersubjetivos e pré-reflexivos que constituíram a identidade moderna, o *self* moderno, e servem como critério classificador das pessoas no mundo moderno.

Na verdade, ele denuncia os efeitos do naturalismo tanto nas abordagens das ciências humanas quanto no senso comum. O que o naturalismo pressupõe é exatamente a negação do que Taylor deseja resgatar — nossas fontes morais. O naturalismo opera propagando a ideia de um conceito de agência humana ou de *self* objetificado, livre de suas autointerpretações morais, tidas como fontes de autoengano. É a partir do naturalismo que é possível se defender que as instituições modernas são neutras, baseadas em critérios meritocráticos e igualitários. A denúncia de Taylor é de que as instituições e as práticas sociais sempre reproduzem uma concepção pré-reflexiva de boa vida, uma hierarquia moral que está na base de nossas autointerpretações e das interpretações que fazemos da sociedade em que vivemos.

Justamente por neutralizar nossas fontes morais é que o naturalismo é um dos grandes males das sociedades contemporâneas. Ele não permite ver que por trás de instituições e práticas sociais existe sempre uma hierarquia moral que serve de pano de fundo para os agentes atuarem e julgarem uns aos outros. Com isso, torna a realidade um simples "dado", funcionando a partir de uma lógica pragmática de interesses, em relação à qual não há o que fazermos. Essa lógica sistêmica, como diria Habermas, retira exatamente a possibilidade de autointerpretações, que formam parte do horizonte de significados presente nas

práticas sociais e nas instituições, não permitindo, assim, uma reinterpretação e articulação do “dado”.

O controle sobre o corpo é a base da hierarquia moral moderna para Taylor. Ele mostra como a dualidade corpo/alma difundida pelo cristianismo é vigente até hoje, servindo de base para classificar e, portanto, discriminar pessoas. Entre corpo e alma existe uma hierarquia valorativa construída a partir da ideia de que se formos guiados pelas pulsões e desejos do corpo, não há nenhuma distinção entre nós e os animais. O que nos distingue é a nossa capacidade de dominar as pulsões e desejos do corpo, de refletir sobre os desejos, em outras palavras, de nos voltarmos para nossa alma ou nosso espírito, fonte de racionalidade, expressividade, enfim, das virtudes tidas como centros do bem-viver, de uma noção de boa vida.

O que Taylor (1997) nos mostra é que essa dicotomia corpo/alma está na base dos consensos intersubjetivos e, portanto, das instituições modernas, com justificativas distintas da abordagem cristã. Enquanto nesta se deveria controlar o corpo ou se autocontrolar para chegar a Deus, para nós, modernos, o autocontrole é visto como centro do bem-viver, tanto pelo reconhecimento de que ele é fundamental para nossa inclusão às instituições modernas quanto pela percepção expressivista de que o autocontrole é uma das características de personalidades que conseguem juntar razão e sensibilidade. A ideia guia é que todos os atributos ligados à sexualidade, à emocionalidade, à virilidade, a espontaneidade devem ser dominados e passam a servir de critério classificador das pessoas no mundo moderno. Conforme expôs Taylor, o princípio da dignidade relaciona-se com autocontrole, cálculo racional e controle do corpo. Esse é o critério classificador das pessoas que impera no mundo moderno.

Essa dicotomia corpo/alma vai ser central para entendermos as fontes de legitimação pré-reflexivas da dominação de classe e gênero. Como disse Jessé Souza (2003 e 2005), essa dicotomia pode ser percebida não só como fonte de legitimação do preconceito e da desigualdade de classe através da divisão do trabalho entre trabalho intelectual e manual, mas também é a base da oposição entre os gêneros, na qual as mulheres são percebidas como repositárias das virtudes ambíguas da corporalidade como sensualidade, emotividade, contrárias às virtudes ligadas à alma, típicas dos homens, como racionalidade, autocontrole, exercício livre da vontade etc.

Apesar de Taylor ter mostrado como se constituíram as bases dessa hierarquia moral que nos governa de forma pré-reflexiva e transclassista, ele, assim como grande parte dos teóricos sociais, acaba superestimando a capacidade do Ocidente de ter generalizado esse tipo de personalidade e de ter realmente implementado o princípio da dignidade, a igualdade formal jurídica e

política. Enquanto Taylor e os teóricos do reconhecimento colocam a nu as bases da normatividade das sociedades contemporâneas, Bourdieu mostra como a dominação tende a se reproduzir através do habitus e quais são as suas fontes de legitimação. Taylor permite reconstruir as bases para uma sociologia da moralidade que falta em Bourdieu.

A pesquisa empírica

Esta pesquisa empírica que atualmente desenvolvo foi pensada com o intuito de possibilitar a construção de um mapa das disposições das mulheres de classe média e de classe baixa, como um modo de testar hipóteses teóricas na realidade. A ideia que norteia este trabalho, bem como os textos apresentados neste livro, é de que existem diferentes disposições entre os indivíduos de classes sociais distintas, no caso de meu estudo, entre as mulheres de classe média e classe baixa, que podem explicar os consensos pré-reflexivos que produzem, reproduzem e legitimam a manutenção das desigualdades existentes entre homens e mulheres.

Formulei um roteiro de perguntas abertas sobre família, sexualidade, corpo, trabalho, amor e amizade, religião, política, consumo e lazer, que tem me permitido captar valores, concepções de mundo, perspectivas, frustrações e projetos de vida das mulheres dessas duas classes sociais. Neste artigo, irei me centrar, principalmente, nas diferenças de percepções entre as mulheres no que se refere à sexualidade, à família e à compreensão do relacionamento homem/mulher.

Como a entrevista é aberta e em profundidade e, portanto, pressupõe uma certa confiança na entrevistadora (normalmente, as entrevistas são realizadas na casa das pesquisadas) e tempo da entrevistada, durando, em média, entre duas horas e meia e três horas, a seleção das mulheres tem sido feita a partir de sugestões de pessoas conhecidas — amiga de amigos, encontrada em ocasiões esporádicas; conhecidas; amiga de colega de trabalho; amiga de estudante. Estas foram e têm sido a forma de contato entre mim e elas. O fato de ter que falar sobre temas pessoais como sexualidade, relacionamento e família excluía das entrevistas, de início, as pessoas desconhecidas. Isso porque, diferentemente de pesquisas de recenseamento ou tipo *survey*, esta pesquisa envolve também uma série de confidências e revelações. É comum as mulheres me contarem, durante a entrevista, que nunca tinham pensado no que eu havia perguntado, especialmente nas questões que dizem respeito a relacionamentos e à

sexualidade, sendo, portanto, chamadas a articularem pensamentos, percepções e sentimentos.

O contato com as mulheres de classe baixa deu-se a partir de minha participação na pesquisa "Análise da construção da solidariedade e da cidadania nas favelas do Rio de Janeiro", sob coordenação do professor Marcelo Burgos, com auxílio das professoras Ângela de Randolpho Paiva e Sarah Telles, responsáveis pelo Núcleo de Cidadania, Direitos e Desigualdades Sociais do Departamento de Sociologia e Ciência Política da PUC-Rio. A partir dessa pesquisa com os professores da PUC-Rio, entrei em contato com mulheres nas favelas Cidade de Deus e Nova Holanda.

As mulheres entrevistadas até agora têm entre 20 e 60 anos. Até o momento foram realizadas 15 entrevistas com mulheres das duas classes e com diferentes ocupações.[17] Além das entrevistas, foram realizadas observações etnográficas sobre a forma como o contato foi realizado, o local das entrevistas e a maneira como se desenvolveram. Inclusive algumas de minhas reflexões apresentadas aqui estão baseadas nessas observações.

Para fugir do que Bourdieu (2004) chama de ilusão do conhecimento imediato ou "sociologia espontânea do social", que a familiaridade com o universo social nos dá, reconhecendo que a realidade social não se mostra, nas suas causas profundas à consciência dos indivíduos que dela participam, é que tenho recorrido às técnicas desenvolvidas por Bourdieu (1999 e 2000) e Lahire (2004). Isso implica dizer que as opiniões e motivações manifestas não esclarecem as condições fundamentais da vida social, podendo, inclusive, obscurecê-las. Daí a necessidade de se perceber como as estruturas objetivas e as hierarquias morais se difundem e constroem, de forma pré-reflexiva, identidades de grupos e indivíduos.

Meu objetivo tem sido captar a diversidade de opiniões e tendências, analisando como elas se constroem em relação a uma hierarquia moral. Desejo explicar a dimensão pré-reflexiva e opaca que está por trás do habitus de classe e de gênero. Isto é, objetivo desvelar quais são as principais disposições que evidenciam as distinções socioculturais entre as duas classes sociais. Os trabalhos de Bourdieu (1999, 2000 e 2004) e Lahire (2002, 2004 e 2006) me permitem a articulação da teoria disposicionista da ação, que ressalta a importância da análise das socializações passadas para o real entendimento das motivações atuais das ações dos atores sociais. As técnicas desenvolvidas pelos autores serviram-me de guia para a formulação do roteiro de entrevistas e interpretação dos dados coletados.

Reconhecendo que a classe e o gênero estruturam habitus que tendem a se reproduzir de forma pré-reflexiva, através do corpo, e compreendendo o habitus

como um conjunto de disposições para a ação, tenho procurado analisar a constituição desses habitus. Busco identificar o princípio gerador de práticas sociais, relacionando-o a determinadas visões de mundo, constituídas principalmente a partir da presença ou falta de capital econômico e de capital cultural. Ainda que eu reconheça a importância de se levar em conta a heterogeneidade da biografia e dos contextos das entrevistadas, interessa-me essencialmente descobrir e explicar as disposições que permitem generalizações sobre os distintos habitus. A base de minha interpretação das entrevistas é a reconstrução de disposições sociais, a percepção da variação ou não das disposições e a procura da gênese das disposições.

As mulheres têm em comum, independentemente de sua classe social, o fato de estarem separadas dos homens pela divisão de universos de domínio — os homens, o domínio público, e as mulheres, o domínio privado. O que está por trás dessa "divisão de trabalho" é um consenso intersubjetivo que percebe os homens como sendo os detentores, por excelência, de capacidades como autodomínio, racionalidade e competitividade, necessárias para a realização do desempenho diferencial no trabalho, enquanto as mulheres, diferentemente dos homens, são mais guiadas pelo coração, pelas emoções e pelos sentimentos. Portanto, as mulheres são mais "dadas" aos cuidados da casa, dos filhos e do marido.

Opera, aqui, o mesmo princípio legitimador da dominação entre as classes, a separação entre corpo/alma. As mulheres, tal como os pobres, são percebidas como "repositárias das virtudes ambíguas do corpo", emotividade, sensualidade, como bem resumiu Souza (2003 e 2005). É essa divisão entre corpo/alma, entre as pessoas que são repositárias das virtudes do corpo, como não se distinguindo muito dos animais, já que se movem segundo instintos, pulsões e desejos, e, portanto, tendo um menor autocontrole ou autodomínio, que está na base da constituição intersubjetiva da baixa autoestima feminina. Cabe, então, perceber como essa baixa autoestima se reproduz, ganhando, inclusive, o coração das mulheres.

Tomando como exemplo alguns tipos ideais de disposições construídos por Bourdieu e Lahire, estou utilizando alguns pares de oposição que me servem de orientação na análise das disposições e dos *habitus* de classe. Por exemplo, disposição ascética, racional e planificadoras *versus* a disposição hedonista e espontânea; disposição à estruturação familiar *versus* a desestruturação familiar; disposição ligada à cultura legítima *versus* disposição ligada à cultura ilegítima; disposição agressiva *versus* disposição submissa ou renúncia a si mesmo; disposição individualista *versus* comunitarista; disposição anti-hierárquica versus disposição hierárquica; disposição antiformalista versus disposição

formalista; disposições a agir *versus* disposições a crer; disposições intelectuais *versus* disposições manuais; renúncia a si mesmo *versus* autonomia de comportamento; disposições estélicas versus disposições utilitárias; disposição ao engajamento político *versus* disposição apolítica; disposições hipercorretivas *versus* hipocorretivas.

Diferentemente de Lahire (2002), que pretende criar uma teoria distinguindo-se de Bourdieu ao salientar a importância das pequenas rupturas (como, por exemplo, conquista ou perda de emprego, saída da casa dos pais, casamento ou separação, início de novas relações, perdas de pessoas queridas etc.) na constituição de disposições individuais, sigo o conceito de habitus de classe desenvolvido por Bourdieu, no qual o pertencimento a uma determinada classe social é central para a constituição de determinadas disposições. Existem algumas disposições como, por exemplo, a disposição ascética, racional e planificadora, que está ligada a aprendizados pré-reflexivos de autocontrole e disciplina, tanto herdados de uma cultura familiar quanto apreendidos através do ensino escolar, que tem a ver com um dos elementos correspondentes ao habitus de mulheres de classe média. A herança familiar permite a introjeção pré-reflexiva e naturalizada, isto é, não-consciente, de determinadas disposições relacionadas à presença ou ausência de capital cultural e econômico. A dimensão sociocultural da classe está relacionada com esse aprendizado "natural" de disposições ou com a ausência delas, tendo a esfera da família um papel importante nesse processo.

Para explicar os diferentes habitus das mulheres estudadas e sua tendência à reprodução, estou construindo alguns tipos ideais de mulheres. Como a pesquisa ainda está em andamento e, portanto, ainda estou no processo de transcrição e feitura das entrevistas, creio que seja possível ampliar os tipos ideais de mulheres até então construídos, primeiramente, para as mulheres de classe média. Neste artigo, serão apresentadas as disposições comuns às mulheres de classe baixa, mas ainda não foi possível a construção de tipos ideais de mulheres de classe baixa, trabalho que me proponho a fazer à medida que entrar em contato com um maior número de mulheres desta classe social.

Um autor que me influenciou na criação dos tipos ideais de mulheres foi Max Weber. Para Weber (2004), numa reformulação sociológica da tese kantiana, a diferença entre a ação instrumental com respeito a fins e a ação com respeito a valores/moral refere-se ao fato de que, na ação racional instrumental não se questiona sobre os fins, mas, sim, sobre a adequação dos meios a fins já dados como, por exemplo, os fins econômicos da maximização do dinheiro e, na disputa política, os fins da maximização do poder pelo controle do Estado. Por sua vez, a ação racional moral considera os fins como fonte de obrigação

normativa. Isto é, existe questionamento acerca dos próprios fins da ação humana.

Como esses tipos de ação são tipos ideais e toda ação concreta efetivamente está revestida das duas coisas, interesse e moralidade (valor), criei uma tipologia social baseada na maior ou menor predominância relativa desses dois elementos polares. É essa a intuição que preside a criação das categorias de mulher moderna e perua, como tipos característicos das mulheres de classe média. Encaro tentar perceber essas sutilezas e dominâncias relativas como o desafio mesmo que me leva a fazer este trabalho.

A mulher moderna é aquela que se caracteriza por construir sua identidade a partir do trabalho e compreender as relações entre ela e os homens como um fim em si mesmo. Explicando melhor, essa mulher acredita ou pensa acreditar que a base das relações amorosas é o afeto, a cumplicidade e o cuidado mútuo. A sua compreensão do relacionamento entre homens e mulheres tende a ser mais moral do que instrumental, uma vez que essa mulher tende a enxergar a relação afetiva como, predominantemente, um fim em si mesmo e não como um meio para a realização de seus objetivos.

O trabalho, tanto na sua dimensão econômica quanto na sua dimensão existencial, seria para a mulher moderna sua principal fonte de reconhecimento social. Essa construção da identidade a partir do trabalho é tipicamente moderna como mostram os teóricos do reconhecimento. Charles Taylor (1997) e Axel Honneth (2003a e 2003b) ressaltam que no mundo moderno a esfera do trabalho constitui a principal fonte de reconhecimento intersubjetivo. O prestígio ou status social é obtido ou não, primeiramente, a partir da mensuração do valor do trabalho, isto é, da contribuição singular que cada indivíduo pode dar à sociedade. A mulher moderna tende também, nesse terreno, a procurar um reconhecimento autônomo de seu valor.

Já a perua é o oposto da mulher moderna. Ainda que tenha trabalho, o que é muito comum hoje em dia, este não é a sua principal fonte de reconhecimento, base de sua identidade e de seu status social. A perna constrói sua identidade a partir dos cuidados com seu corpo, sua aparência e seu nível de consumo, com o intuito de satisfizer ao desejo masculino. A sexualidade é o instrumento central de sua relação com os homens, na qual se reproduzem os tradicionais papéis sociais ligados à ideia de complementaridade entre os sexos. Os homens dessas mulheres são, em geral, comparativamente com a posição delas, poderosos, bem-sucedidos e constituem para elas uma fonte de *status* social derivativo. A sexualidade é sua esfera por excelência de manipulação dos homens. O seu desempenho sexual, sua busca pela perfeição de seu corpo e seu esforço para atender aos desejos masculinos constituem sua principal “arma” na consecução

de seus próprios fins. É através da sexualidade que elas conseguem “levar o homem ao seu modo”.

Vale dizer que a manipulação dos homens pelas mulheres não é característica exclusiva das peruas. Ao contrário, grande parte das mulheres não-peruas entrevistadas admitiram usar “do seu jeitinho para dobrar os homens”. A diferença, mais uma vez, está na ênfase, no espaço relativo que esse tipo de atitude implica. Aqui pode ser visto um aspecto interessante da dominação sexual — ela é sempre dual. Isto é, suas vítimas, as mulheres, não são apenas vítimas, elas também fazem do homem um instrumento para seus fins. Se o pressuposto de qualquer espécie de processo emancipatório, em sua dimensão cognitiva, é a reflexividade e a articulação dos elementos que compõem a realidade social analisada, essas estratégias femininas, que algumas pessoas podem chamar de “estratégias de sobrevivência”, solapam essa possibilidade.

É importante ressaltar também que a dimensão cognitiva da emancipação pode ou não estar associada a uma ação moral, uma vez que o mero dado cognitivo não diz nada sobre a escolha moral à qual essa reflexividade serve. Ela pode, por exemplo, servir para interpretar melhor os interesses dos agentes, e, portanto, como um instrumento para consecução de fins, e não como um fim em si mesma, que permita uma avaliação sobre os valores e os anseios que motivam a ação.[18]

Como em quase toda tipologia, as diferenças são apenas de ênfase, na perua, a manipulação é mais clara e a troca de sexo por dinheiro, poder ou prestígio mais explícita. A base instrumental de sua relação com os homens é nítida para um observador atento. O seu apelo sexual se manifesta através de seu corpo, de suas roupas, de sua forma de andar e falar, do seu olhar. A preocupação estética e os cuidados com o corpo constituem um traço marcante de sua personalidade. Não raro, essas mulheres recorrem a intervenções cirúrgicas para manter seu corpo e costumam gastar boa parte do seu dinheiro em tratamentos de beleza. É sabido que essa também não é uma especificidade da perua, as mulheres de classe média, em geral, preocupam-se com a aparência de seus corpos. No entanto, na perua, essa preocupação é maior, excessiva, isto é, povoa a maior parte de seus pensamentos.

Apesar da existência desses dois macrotipos ideais de mulheres de classe média, há também subtipos híbridos importantes encontrados na pesquisa, que certamente têm a ver com as distinções entre as frações da classe média, que variam segundo o volume de capital econômico e de capital cultural. Isto é, nas frações onde existe uma maior predominância do capital econômico sobre o capital cultural, percebi uma maior tendência ao agir instrumental, a conceber a relação entre homens e mulheres essencialmente sob a ótica da

complementaridade. Em relação às mulheres modernas, notei uma tendência a tomar o padrão masculino como exemplo de comportamento, de disposição para agir e pensar tanto na esfera do trabalho quanto na esfera privada, desconstruindo, na prática, os pilares da complementaridade entre os sexos. O curioso é que essa desconstrução não passa, de forma refletida, pelo questionamento acerca dos "modelos masculinos" de comportamento e pensamento, deixando, portanto, intacto o pacto tradicional homem-mulher, sendo ele rompido às escusas, por exemplo, com a crescente prática da infidelidade feminina. Esses são tomados como guias de ação e pensamento por essas mulheres. Como toda emancipação, em sua dimensão cognitiva, pressupõe reflexividade sobre o processo de mudança, pode-se perceber as ambiguidades e contradições de tal transformação.

A grande revolução comportamental das mulheres está ocorrendo principalmente na esfera da sexualidade. Parece não se sustentar mais o velho clichê de que "as mulheres querem amor e os homens querem sexo". Ambos desejam as duas coisas e as mulheres não se envergonham mais em reconhecer a importância de sexo e reivindicar a sua satisfação sexual em suas relações amorosas. A infidelidade que, até algum tempo atrás, era prática característica primeiramente do universo masculino como uma forma de garantir intensidade na satisfação de desejos, nem sempre disponível com o parceiro habitual, já é bastante comum entre as mulheres e não pode ser mais tomada como um atributo tipicamente masculino. Algumas tias mulheres, principalmente as de classe media, confessaram já ter sido infiéis.[19] Uma delas, Adriana, 34 anos, dona de loja, disse-me:

> *O impulso mais difícil de eu controlar é ficar apenas com uma pessoa e não me sentir tentada. (...) eu tenho um namorado e saio com outros caras. Eu tenho mais dois caras que eu chamaria de meus amantes. Eu já me perguntei por que eu traio, por que tenho essa vontade louca de sair com vários homens. Já cheguei a pensar que eu traía porque não gostava da pessoa, mas percebi que, independentemente de eu gostar ou não, gostar muito ou gostar menos, eu acabo saindo com outras pessoas. Cheguei à conclusão de que traio por curiosidade. Eu fico curiosa para conhecer a pessoa, como é que ele é, se beija bem, o que é que rola, quais são os interesses. Ou seja, conhecer uma nova pessoa, um mundo novo. E também, aquela sensação de hum... (...) Acho que isso pra mim está ligado à adrenalina. Acho que eu sou ligada em adrenalina. E eu acabo me expondo muito, porque, às vezes, eu saio com um, com outro, e vou a lugares*

badalados. As pessoas me perguntam: "Poxa! Mas você não tem medo de alguém te ver? Você está ficando maluca?", eu morro de rir, eu falo: "Olha, se for só uma pessoa conhecida do meu namorado, não vai me entregar, porque é conhecida." Então, a pessoa não vai querer botar o dela na reta pra me entregar, porque vai ser minha palavra contra a dela, e pode me botar no tronco que eu nego até a morte. E se for um amigo, muito amigo do meu namorado, eu vou ter que chegar na cara de pau e falar que isso nunca aconteceu.

Outro relato bastante interessante sobre infidelidade foi-me dado por Lorena, 44 anos, designer:

Sabe, eu traio mesmo, sempre traí, desde que tinha 14 anos. Eu não consigo ficar só com uma pessoa. Sou casada há 10 anos e durante esse tempo já tive vários casos. Fui há pouco tempo para a Holanda, e lá aproveitei para soltar a franga. Saí um dia para dançar e conheci um cara super charmoso, bonito, sabe, gostoso mesmo. Fomos para o apartamento que eu estava alugando e transamos a noite toda. No outro dia de manhã, me despedi dele sem pedir telefone, sem qualquer expectativa de encontrá-lo mais tarde. Senti tanta liberdade. Eu parecia um homem. Sem nenhuma expectativa, transando só por desejo. (...) Ah, por que eu faço isso? Ah, você sabe. Todo homem trai. Por que eu também não vou trair? Não existe a possibilidade de relações monogâmicas num casamento.

Uma exceção à prática da sexualidade às escusas foi a entrevista que fiz com Laura, 34 anos, jornalista. Ela me contou que ela e seu marido, escritor, resolveram romper com o código de hipocrisia presente nas relações entre homem e mulher.

No terceiro ano do meu casamento, me dei conta de que meu marido saia com prostitutas e de que ele sempre havia deixado claro para mim seus desejos e suas pulsões. Antes de nos casarmos, eu sabia de várias de suas histórias, inclusive, que ele adorava sair com prostitutas, adorava sexo transgressor, onde vale tudo. Ele me dizia que era seduzido pelas mulheres de classe baixa, por elas serem pura pulsão, vivenciarem sua sexualidade

de forma instintiva e manterem intacto o código da complementaridade entre homens e mulheres. Como tínhamos e temos uma relação baseada em afeto e cumplicidade, eu construí um mundo de faz de conta, ignorei e impus como condição para ficarmos juntos a fidelidade. Quando há pouco tempo descobri que ele, eventualmente, saía com prostitutas, meu mundo desabou. Coloquei em xeque nossa cumplicidade e amor. Mais tarde, fui-me dando conta de que grande parte das relações entre homens e mulheres são baseadas em mentiras, em não-reconhecimento das necessidades alheias, em infidelidades. Então, resolvi assumir que era hipocrisia defender a monogamia, negar pulsões e desejos. Decidi vivenciar com ele distintas possibilidades de exercício da sexualidade. Propus-lhe que entrássemos num desses sites de swing. *Atualmente, estamos fazendo contatos com outros casais e procurando outras formas de nos relacionarmos. É incrível como nossa relação tem melhorado. Estamos nos sentindo mais próximos um do outro, podendo assumir nossas necessidades e desejos, sem medo dos julgamentos um do outro.*

Creio que a experimentação consciente e refletida de novas formas de sexualidade, como é o caso de Laura, que fez uma escolha tida como não-convencional, seja praticada, principalmente, ainda que não exclusivamente, por pessoas com alto volume de capital cultural. Refiro-me aqui ao fato de que esse tipo de comportamento exige efetivamente um distanciamento em relação a padrões de conduta socialmente obrigatórios. Na dimensão individual, ela implica, portanto, ter uma capacidade de construir reflexivamente novos papéis e novas fontes de significado e prazer. O que parece estar em jogo nesse tipo de acordo dual, que envolve tanto o homem quanto a mulher, é o reconhecimento compreensivo do caráter idiossincrático que marca a vida pulsional do outro. Essa talvez seja a dimensão mais importante do expressivismo e da ideia do amor por cumplicidade e cuidado mútuo. Trata-se aqui de uma ampliação à esfera erótica das noções, muitas vezes percebidas num sentido a-sexual, do que seja efetivamente aceitar, compreender e cuidar do outro.

No entanto, se há uma disposição, em geral, para agir e pensar como os homens nas mulheres modernas, em vários momentos, essas disposições entram em choque com os velhos padrões. Algumas mulheres modernas que diziam vivenciar a sexualidade segundo seus próprios desejos, tendo vários parceiros e aventuras sexuais tal como os homens, questionavam-se a respeito do seu "tempo biológico", de ter que interromper essa liberdade para pensar em ter filhos e formar família. Isso significa para elas uma verdadeira ambiguidade,

uma limitação no exercício de sua liberdade. Ainda que reconheçam as mudanças que vêm ocorrendo na esfera da família, para elas, a formação de uma família implica, de alguma forma, a redução de sua autonomia, da possibilidade de "ser o que se quer ser".

Um exemplo disso pode ser percebido na fala de Adriana, 34 anos:

> *Olha, eu sei que eu já não tenho muito tempo, pois já tenho 34 anos e não quero ser mãe-avó. Eu tenho muita vontade de ter filho, mas, assim, aquela questão do filho, do casamento e tal. Eu sei que vou ter que abrir mão de muita coisa. Vou ter que abrir mão dessa minha vida louca, né? De estar com um aqui, outro ali, correr para cá, correr para lá. Vou ter que abrir mão de muita noitada*.

Um outro exemplo claro da contradição vivenciada pelas mulheres modernas pôde ser observado quando elas me contavam sobre seus casos amorosos fora de seus relacionamentos, salientando sua autonomia em vivenciar seus próprios desejos, sua sexualidade, da forma que melhor lhes aprouver. Na medida em que a conversa ia-se desenrolando, essas mulheres exprimiam seu receio em serem classificadas como "galinhas", desejando manter um certo sigilo em relação à sua vida sexual. Ao mesmo tempo em que diziam "eu posso transar como os homens, ter quantos parceiros eu quiser", demonstravam uma certa preocupação em não serem rotuladas como "mulheres fáceis".

Lorena, 44 anos, designer, resume bem o que ouvi não tão explicitamente de outras mulheres.

> *Um dia desses, eu estava conversando com uma amiga também casada e ela me disse que queria me apresentar um amigo do marido dela, recém-separado, que estava precisando transar com outras mulheres para esquecer a ex-mulher. Ela me contou que ele era um tipo interessante, intelectual, culto, mas bem masculino. Com aquela sexualidade à flor da pele. Aquele tipo de cara que não faz sexo romântico à la filme de Julia Roberts. Depois de tanta propaganda, combinamos um jantar para ela me apresentar a ele. Só que eu fui logo dizendo: "Não conte nada para seu marido, senão, ele vai me achar uma galinha. Você sabe bem como são os homens. Eles podem transar com todo mundo, mas nós não."*

Opera aqui um duplo padrão de moralidade que impede uma adequada tematização da sexualidade, associada à própria construção de uma autoidentidade, de uma subjetividade reflexiva, isto é, de se ser, enfim, o que se quer ser e o que se acha que se deve ser.

Outro tipo de mulher moderna é aquela que coloca a família e o trabalho como as coisas mais importantes da sua vida. Ter sucesso profissional, um casamento baseado no afeto e no companheirismo, bem como ter filhos são os pontos centrais de sua concepção de bem-viver, da vida que é digna de ser vivida, nas palavras de Taylor. Essa mulher, normalmente, enfrenta os dilemas da conciliação entre sua vida profissional e sua vida afetiva. Se, por um lado, deseja ter uma certa igualdade na divisão do trabalho doméstico e dos cuidados com os filhos, por outro, tem dificuldade de perder o seu poder de "dona de casa". É conflituoso para elas abrir mão de seu "domínio" no espaço privado.

A fala de Martha, 35 anos, advogada, sintetiza bem o pensamento de várias mulheres com quem conversei.

> *Para mim, minha família e meu trabalho são as coisas mais importantes da minha vida. Sinto-me reconhecida e necessária no meu trabalho, o que me traz uma grande satisfação. Na minha casa, apesar da insistência do meu marido, eu acabo centralizando todas as decisões. Eu acho que ele não entende das coisas da casa como eu, nem se preocupa com as crianças como eu me preocupo. A mulher é muito mais ligada nessas coisas que os homens. Um mês atrás, nós estávamos conversando sobre a troca geral de móveis que pretendemos fazer, já que compramos, faz um mês, um novo apartamento, uma cobertura. Ele me disse que o sonho dele era ter uma casa decorada por ele. Então, eu virei para ele disse: "Larga disso, isso é coisa de mulher." E no final das contas, quem escolheu os móveis novos fui eu.*

Na comparação entre as diferenças socioculturais entre as mulheres ficam evidentes as desigualdades existentes entre elas na dimensão moral, cultural e política, enfim, disposicional. Percebo claramente que as mulheres de classe baixa são muito mais reduzidas a corpo, não só porque participam de forma precária do mercado em ocupações cuja base é o trabalho manual ou sequer participam do mercado, mas porque a tônica das relações homem/mulher na classe baixa é ditada pela sexualidade predominantemente pulsional, não-

refletida. A dimensão do erotismo, em geral, é vivenciada por algumas mulheres da classe média. Enquanto na classe média existe um consenso que diz que boas relações têm como base afeto, cumplicidade, além da satisfação sexual, gerando, assim, uma certa normatividade e, portanto, expectativas de comportamento, na classe baixa, em geral, não existe esse tipo de expectativa. O sexo constitui a dimensão por excelência de ligação entre homens e mulheres. Mais adiante, discutirei esse aspecto.

A desigualdade entre as classes começa pelo acesso limitado a escolas de boa qualidade à classe média, já que o privatismo é uma das características centrais do sistema educacional brasileiro. A precariedade das escolas públicas no Brasil é bastante conhecida. Entretanto, participando da pesquisa "Análise da construção da solidariedade e da cidadania", coordenada pelo professor Marcelo Burgos, da PUC-Rio, pude ter um retrato ainda mais nefasto do quadro notoriamente conhecido. A despeito dos problemas estruturais resultantes da falta de investimentos no setor, os relatos dos professores das escolas públicas e dos coordenadores e diretores de programas de Organizações Não-Governamentais (ONGs) evidenciam o abismo (não somente de conteúdo, mas de disposições tidas como necessárias para o aprendizado) existente entre as crianças das escolas públicas e das escolas privadas. Um dos grandes problemas, segundo eles, é conseguir manter as crianças atentas à aula ou às atividades extraclasse propostas pelas ONGs. A indisciplina e a falta de concentração são aspectos bastante recorrentes no dia a dia dessas instituições. Quando perguntados sobre quais características seriam peculiares às crianças da favela, os professores e os coordenadores de programas não titubearam em responder: "as crianças não têm concentração, autoconfiança e autoestima, disciplina, só conseguem pensar no aqui e agora. Além de terem uma enorme carência afetiva."

A fala de Luana, diretora de uma ONG de Nova Holanda, pode ilustrar bem isso. Ao comentar o tipo de trabalho e as oficinas oferecidas aos adolescentes pela ONG, Luana diz:

> *A gente tem as oficinas do conhecimento, onde a gente desmistifica os mitos e tenta mostrar a realidade para eles. O que é falso, o que é verdadeiro da sociedade como um todo, né? A gente pega a oficina de sexualidade porque depois dos sete anos o bicho pega mesmo, todo mundo transa com todo mundo. Ah, e aí tem muita prostituição infantil.*

Ao falar de um programa que a ONG tinha com crianças pequenas, Luana nos conta as deficiências das crianças e suas prováveis causas, colocando a falta de afeto, atenção e cuidado das mães com os filhos como a principal causa dos problemas das crianças. Segundo ela, a desestruturação familiar, a falta de referência dos modelos dos pais é uma das principais características das crianças na favela.

> *A gente tinha um projeto com criança desenvolvido na creche. Com crianças que não andavam até os três anos. Com crianças que não tinham autonomia muito grande. Por quê? Porque as mães não estimulam emocionalmente as crianças. Elas têm as crianças e não querem nem saber. Nós trabalhávamos a parte sensorial das crianças no berçário. (...) Essas crianças não são estimuladas. Elas não têm controle. Aí você percebe a questão da motricidade, né? Como diz Piaget, o conhecimento se dá por camadas. Se faltar uma... Se faltar carinho, então, nem se fala.*

No entanto, se, por um lado, Luana narra as disposições características das crianças e das famílias na favela, mostrando como essas pessoas e crianças na favela não dispõem de condições adequadas para o desenvolvimento humano, por outro lado, ela romantiza a pobreza ao dizer que aquelas pessoas sabem, melhor do que ninguém, do que é necessário para resolver seus problemas. É nesse momento que ela faz uma crítica aos intelectuais que estudam os principais problemas e dilemas da sociedade brasileira a partir não do que ela chama de vivência dessas pessoas, mas de teorias e pensamentos abstratos: “Em vez de ficar lendo esses filósofos babacas como Spinoza, tem que conversar com essas pessoas. São pessoas maravilhosas. Elas sacam muito, veem, sabem o que está errado. São os maiores filósofos que eu já vi na humanidade.”

O interessante é que essa “romantização” da pobreza presente na fala de Luana não me parece apenas expressar uma opinião pessoal, mas, sim, um certo consenso intersubjetivo existente não só entre os moradores da favela como também em grande parle do senso comum. O que está por trás dessa fala é a ideia de que a realidade é autoevidente, de que todas as pessoas já estão cansadas de saber dos problemas que atingem a população pobre no Brasil, faltando, unicamente, vontade política para resolução desses problemas.

É aqui que penso, assim como os outros autores deste livro, que cabe a nós, cientistas sociais, a tarefa de desvelar os mitos e ilusões do mundo social. E nós só poderemos fazer isso se mostrarmos a realidade como ela é e não projetarmos

sobre ela um dever ser. Parece existir entre nós, intelectuais, um excessivo cuidado, em nome da "prudência científica", em não essencializar os pobres, negando, assim, um consenso intersubjetivo existente e operante entre nós sobre as especificidades das pessoas pobres no Brasil. Em algumas ocasiões em que tive oportunidade de falar sobre essa pesquisa, tenho encontrado uma certa resistência, por parte de alguns colegas, em admitir as distinções em termos disposicionais entre as classes.[20] Para podermos vencer os preconceitos, desconstruí-los, devemos, obrigatoriamente, saber como eles se constituem, como eles ganham o coração e mente das pessoas. Simplesmente negá-los só contribui para o aprisionamento das pessoas de classe baixa em sua própria condição e para a legitimação das desigualdades sociais.

Tendo em vista que a herança cultural familiar tem um papel importante na constituição psíquica e cognitiva dos indivíduos, conforme nos mostra Honneth (2003a e 2004), a comparação entre as estruturas familiares nas duas classes sociais é de grande relevância na constituição dos habitus. A junção entre as análises de Honneth e Bourdieu sobre a família parece-me, sob vários aspectos, muito profícua.

Honneth, a partir de Hegel, afirma que a certeza de "saber-se amado" e reconhecido na esfera da família constitui um elemento central no desenvolvimento da autoconfiança individual. As crianças são dependentes dos cuidados e do amor dos adultos para se tornarem seres autônomos, pessoas reflexivas e comunicativas.

A invenção burguesa da infância e dos devidos cuidados que ela enseja é o reconhecimento da sociedade da necessidade de cuidados especiais dos adultos com as crianças, especialmente dos pais. A sociedade assume que é fundamental preparar o caminho para a passagem do desamparo, própria das limitações e da dependência infantil, para o desenvolvimento da autoconfiança, uma das condições para a constituição de um *self* autônomo. Ou seja, reconhece-se que a infância é um período no qual os cuidados dos adultos dão um senso estável de *self* criança, permitindo, assim, o desenvolvimento nas crianças da habilidade para refletir sobre suas próprias ações e posições na complexa estrutura social, para interagir com os outros com generosidade cooperativa e desenvolver habilidades psíquicas e cognitivas.[21]

Um dos sinais das transformações das sociedades modernas pode ser percebido na estrutura das famílias. Vários pensadores[22] têm analisado essas mudanças a partir do diagnóstico de novas configurações e estruturações da família, da diversidade de formas de conjugalidade; de uma maior igualdade entre os gêneros; de relações entre os cônjuges baseadas na construção de uma

identidade afetiva e sexual, nas quais os laços conjugais são mais orientados pela autonomia.

Fazendo a pesquisa, tenho percebido que essa nova compreensão de família e de relacionamentos não pode ser universalizada no Brasil, ou seja, ela não é transclassista. Ao contrário, os novos valores dizem respeito principalmente às mulheres de classe média, atingindo as mulheres de classe baixa apenas de maneira refratária. Em geral, é na classe média onde se tem desenvolvido relações amorosas mais igualitárias, baseadas em afeto, cumplicidade e satisfação sexual.

Ainda que a classe média esteja convivendo com mudanças na estrutura familiar, o que vem ocorrendo é a formação de novas configurações de família, e não desagregação familiar, muito mais frequente na classe baixa. Mesmo que os pais de classe média não vivam juntos, isso não implica a perda do suporte e da referência de ambos os pais para os filhos.

Conversando as mulheres de classe baixa, observei uma realidade bem distinta. Não são raros os casos de ausência da figura paterna, de desagregação familiar no processo de crescimento das crianças. Quando falo em desagregação familiar, quero dizer que falta às crianças referências dos pais como autoridades, como exemplos de conduta e valores, falta-lhes a certeza de que "podem contar com eles", a segurança "ontológica" de "saber-se amadas". Das seis entrevistadas, nenhuma delas foi criada com pai e mãe presentes. Cinco delas disseram-me que, depois de separados de suas mães, seus pais não lhes deram nenhum tipo de apoio material, nem tampouco emocional.

Diferentemente do que defendem alguns colegas, que creem que a ausência do pai não exerça efeitos nefastos sobre a constituição de um *self* autônomo e saudável, penso que esta seja uma das principais distinções entre as disposições de classes, exercendo fortes influências na não-realização de aprendizados morais. Em outras palavras, no não-desenvolvimento de capacidades como disciplina, autocontrole, autorresponsabilidade, calculo prospectivo, dentre outras. A ausência de pai significa, para a tradição psicanalítica,[23] a impossibilidade de se incutir na criança o modelo de autoridade legítima, no qual autoridade se casa com afeto e permite, mais tarde, a aceitação de outras formas legítimas de autoridade social impessoal.

Os relatos de desamor, violência, indiferença e abandono na família são constantes e tendem a se reproduzir com os filhos dessas mulheres. Das seis mulheres entrevistadas, quatro estão com seus maridos ou companheiros presos. Separei esses dois relatos, por serem emblemáticos e resumirem os dramas normalmente vividos pelas mulheres entrevistadas.

Lúcia, 25 anos, cantora de funk, ao ser perguntada sobre sua família, disse-

me:

> *Olha, eu me criei sozinha. Meu pai é alcoólatra e nunca colocou nada pra dentro de casa. Só me fazia passar vergonha. Minha mãe, coitada, se separou do meu pai, mas não tem sorte com homem, não. O meu padrasto também não é flor que se cheire. Quando eu era pequena, ele vivia atrás de mim e de minha irmã. Você sabe pra que, né? Eu não podia falar pra minha mãe, porque ela não ia acreditar em mim, era apaixonada por ele, sabe? Então, eu consegui aos 12 anos emprego como doméstica, eu dormia no emprego e, assim, consegui fugir dele.*

Virgínia, 30 anos, dona de casa desempregada, eventualmente, faz a unha de algumas mulheres na favela:

> *O meu pai, eu só vi quando era bem pequena. Depois ele sumiu no mundo e não apareceu mais. Minha mãe casou 2 vezes. O meu primeiro padrasto era bom para mim, mas o segundo, não gostava de mim não. Ele me batia muito e falava pra minha mãe que tudo que eu fazia tava errado. Então, quando eu tinha 13 anos, eu saí de casa e fui viver na rua. Encontrei uns ciganos que gostavam de mim e fiquei até os 15 anos zanzando pelas cidades com eles. Aos 13 anos fui estuprada na rua. Conheci meu marido aos 16 anos. Casamos, não demorou muito, ele ficou sem emprego e aí, você sabe, se envolveu com o que não podia. Daí foi preso e ficou na cadeia por uns 2 ou 3 anos. Saiu e não conseguiu nada. Hoje ele tá na prisão de novo. O pior é que a última vez que a polícia bateu aqui atrás dele, sobrou pra mim. Eles bateram muito em mim.*

Um outro ponto interessante que percebi ao conversar com essas mulheres era que grande parte delas já havia apanhado do marido. Em geral, elas não falavam explicitamente sobre o assunto. Ele vinha à tona quando elas comentavam os motivos de brigas com seus maridos e diziam que eles, às vezes, “perdiam a cabeça”. Então, eu lhes perguntava diretamente se eles batiam nelas, e a resposta era um constrangido e resignado “sim”.

Reconhecendo-se que o aprendizado de qualidades como disciplina e autocontrole começa na família, de forma pré-reflexiva, constituindo essas

qualidades pontos centrais do reconhecimento intersubjetivo dos indivíduos no mundo moderno, essa ausência de uma "herança cultural familiar" constitui um dos aspectos centrais das desigualdades sociais, costumeiramente apagado pela ideologia meritocrática, como bem salientou Bourdieu (2000). Portanto, a sociedade moderna, assim como a tradicional, continua hierarquizando pelo sangue, só com novas justificativas e ancoramentos institucionais. Elá muito mais conservação na sociedade contemporânea do que as aparentes mudanças permitem ver.

Esse diagnóstico torna ainda mais complexo o quadro das causas das desigualdades sociais no Brasil e de suas possíveis resoluções. Isso porque as medidas, normalmente tidas como prováveis soluções para o problema, como, por exemplo, educação e políticas assistenciais, não são suficientes para sanar os efeitos do não-reconhecimento na família.

Entrevistando as mulheres de classe baixa, pude perceber também como os novos valores característicos da mulher moderna são absorvidos por elas como uma ideologia da boca para fora. Existe um abismo entre suas práticas e o discurso de mulher emancipada que se confunde com suas crenças e percepções. A revolução da intimidade vista por Giddens (1993) e por outros autores, que pressupõe o questionamento de valores tradicionais como a maternidade; a complementaridade entre os gêneros; a naturalização da heterossexualidade; o domínio dos homens na esfera pública e das mulheres na esfera privada chega para essas mulheres como um modelo de comportamento totalmente desconectado de sua vivência. Melhor dizendo, um ideal normativo, um dever ser, distante de sua realidade factual.

Quando falam sobre seus relacionamentos e sua sexualidade fica nítida a desconexão entre as práticas e a ideologia da mulher moderna. Por mulher moderna, elas compreendem uma mulher livre, financeiramente independente de seu parceiro, que faz da sua vida o que bem quiser, tal como os homens. Ao falarem sobre suas relações amorosas, o afeto e cumplicidade mútua não aparecem como os elementos constitutivos de suas relações. Ao contrário, a maioria delas diz que é difícil conversar com seus parceiros, que eles são muito ciumentos e não permitem que elas falem ou tenham qualquer espécie de contato com outros homens. Segundo seus relatos, o tipo comum de homem na favela é o "machista". O homem que pensa ser dono do corpo delas e faz cumprir essa crença com violência, se necessário.

Marialva, 40 anos, dona de casa, desempregada, contou-me que não costumava conversar com seu parceiro (atualmente ele está preso), que quando eles entravam em discordância sobre algum assunto ou quando ela desejava alguma coisa, não adiantava tentar convencê-lo com uma conversa, a única

maneira era atendê-lo com um “sexo caprichado.”

> *Olha, o meu marido nunca gostou de conversinha, ele diz que isso é coisa de mulher. Às vezes, quando eu preciso comprar alguma coisa pra casa, ele sempre diz que não precisa de nada. Sabe como é homem. Ele acha que tendo comida, tá tudo certo. Uma das coisas que ele mais gosta é de sexo. E eu também. É uma das coisas mais difícil de eu controlar. Então, quando preciso de alguma coisa pra casa, ou pra mim ou pros meninos, eu capricho no sexo. Faço tudo que ele gosta numa noite só. Fico toda prontinha só esperando por ele. É desse jeito que eu consigo comprar algumas coisinhas pra casa, pra mim e pras crianças.*

Ainda que as mulheres de classe média também usem o sexo como instrumento de manipulação dos homens, como já foi dito, como existe uma normatividade, criando obrigações morais na relação homem/mulher, segundo a qual as relações amorosas devem ser baseadas em afeto e cumplicidade, essas mulheres não admitem explicitamente que façam uso do sexo para consecução de seus próprios fins. Já as mulheres da classe baixa, por não terem exemplos na prática desse tipo de vivência, sequer se envergonham de reconhecer a manipulação feita por elas sobre os homens. Ao contrário, existe uma naturalização dessa prática. São as mulheres de classe baixa as que mais facilmente concordam com uma das afirmações que faço e peço para elas darem sua opinião: “Você acha que as mulheres devem ser espertas para saberem levar o homem ao seu modo?” Todas elas me disseram que todo mundo sabe que as mulheres sempre conseguem levar os homens a seu modo. Eles pensam que mandam, mas, no fundo, se as mulheres são espertas, elas conseguem que eles façam o que elas querem.

Ao mesmo tempo em que fazem essa descrição dos homens com os quais se envolveram ou estão envolvidas, que dizem “valer tudo entre quatro paredes”, essas mulheres, no decorrer da entrevista, caem em grandes contradições, quando em outras perguntas afirmam, por exemplo, que “só fazem o que gostam na cama”. É como se o discurso da mulher moderna e emancipada servisse como um padrão normativo de comportamento, ao qual, de alguma maneira, elas gostariam de estar vinculadas. Ou seja, os novos valores relacionados à sexualidade, ao amor e ao erotismo difundem-se muito rapidamente entre as distintas classes e constroem um imaginário social compartilhado no pensamento, ainda que não na ação, levando a um descompasso entre o que é

dito e o que é praticado.

Notei, ainda, uma certa dificuldade das mulheres de classe baixa para falar sobre alguns temas relacionados à sexualidade como, por exemplo, o número de parceiros sexuais em toda a vida e sobre infidelidade. Quando perguntadas sobre o número de parceiros sexuais, elas se mostravam constrangidas e pareciam não ser sinceras em suas respostas. Nenhuma delas me disse ter tido mais de cinco parceiros sexuais, o que me pareceu improvável.[24] Visto que elas se vestiam com um forte apelo sexual (shorts bem curtos, blusas cavadas, mostrando bem as formas do corpo), expressavam através do seu corpo, dos seus gestos, de sua forma de falar, uma sexualidade explícita e pouco controlada. Algumas delas, quando perguntadas sobre quais seriam seus impulsos e desejos mais difíceis de controlar, respondiam sem titubear: "fazer sexo, controlar meu desejo de transar várias vezes ao dia." A mesma coisa pode ser dita quando perguntei se elas já tinham sido infiéis. Apenas uma me disse ter sido infiel, mas por não gostar mais do parceiro e ter sido uma forma de terminar a relação. Novamente, as práticas não se coadunam com o discurso. Só que o discurso aqui é construído em consonância com um imaginário social dos antigos valores.

Vale dizer que a confusão entre os valores tradicionais e modernos também é percebida entre as mulheres de classe média. O ponto diferencial é que as mulheres de classe média dispõem de maiores possibilidades de articulação e percepção de suas próprias contradições. Elas estão muito mais à vontade para falar sobre sua sexualidade e seus relacionamentos. Elas comentam mais abertamente sobre a infidelidade, sobre suas atividades sexuais e suas expectativas. Através de leituras e de conversas com outras mulheres ou com especialistas, essas mulheres se esclarecem e vão desenvolvendo uma reflexividade sobre sua própria condição de mulher.

Levando-se em conta que as mudanças, em sua dimensão cognitiva, na esfera da sexualidade, estão relacionadas à tematização adequada e ao questionamento de valores patriarcais realizados por vários movimentos sociais, especialmente, pelos movimentos feministas no século XX, podemos compreender por que o baixo volume de capital cultural das mulheres de classe baixa constitui um grande impeditivo para o entendimento de sua própria sexualidade. Elas, costumeiramente, vivem a sexualidade de maneira naturalizada, não refletida, não associada à expressão de uma subjetividade, de um projeto reflexivo do eu, que, segundo Giddens (1993), é a base da revolução da intimidade. As mulheres de classe média, por outro lado, por dispor de capital cultural, têm maior possibilidade de compreensão de sua sexualidade como expressão de uma subjetividade reflexiva.

Sei também que há entre as mulheres de classe baixa uma certa "vanguarda"

que consegue incorporar conhecimento, refletir e, de alguma maneira, tematizar sobre suas próprias condições. Planejo ainda me dedicar muito especialmente a mapear as especificidades desse grupo de mulheres, ainda que ele me pareça ser francamente minoritário, uma hipótese a ser confirmada com o desenvolvimento da pesquisa.

Concluindo

No atual estágio da pesquisa, já foi possível perceber a pertinência e correção de minha hipótese principal referente às diferentes disposições existentes entre as mulheres de classe média e as mulheres de classe baixa na constituição do feminino. Meu esforço tem sido no sentido de ressaltar o caráter dual da dominação, normalmente, não discutido nas abordagens feministas. Nesta perspectiva, proponho pensarmos a dominação não mais segundo o código binário de vítima e algoz, mas de acordo com a ideia de que a instrumentalização do outro não é prerrogativa apenas do "dominador", no caso deste estudo, dos homens. Ela é a base do jogo que é "jogado" tanto por homens quanto por mulheres. Isso nos possibilita lançar novas luzes sob as bases do contrato homem/mulher, captando o que há de pré-reflexivo, opaco e inarticulado, que gera obrigações mútuas entre eles, sem cair na idealização do "oprimido", que não toca nas questões centrais desse contrato.

Uma das interrogações norteadoras deste trabalho tem sido saber quão "novas" são as mudanças relacionadas à condição de mulher no Brasil. Em outras palavras, interessa-me realmente averiguar se o que comumente tem sido denominado de mudança constitui efetivamente uma mudança ou só uma "pseudomudança", mascarando só a manutenção de uma mesma lógica de dominação, isto é, de reprodução do tradicionalismo do sexismo. Uma frase dita por Bourdieu em uma entrevista dada a Maria Andréa Loyola, publicada pela Ed. UERJ, em 2002, tem-me servido de inspiração para este trabalho: "...onde todos veem mudança, eu vejo conservação."

Bourdieu usa essa frase bombástica para explicar por que ele não aceita o rótulo de "sociólogo conservador", muito utilizado pelos seus adversários nas lutas travadas no campo acadêmico. Segundo ele, com quem partilho da mesma opinião, a sociologia é revolucionária quando é capaz de mostrar como a sociedade funciona, desvelando as ilusões e ideologias que a constituem. Sendo assim, ao invés de sociólogo conservador, ele se via como um sociólogo crítico.

Essa postura de Bourdieu tem iluminado minhas reflexões atuais. As

entrevistas que venho desenvolvendo têm me permitido perceber as contradições e ambiguidades das mudanças ligadas à percepção do surgimento de um novo tipo de mulher no Brasil, a mulher moderna. Parece-me que esta mulher está ainda muito presa à relação especular na opção a “mulher livre e moderna é a mulher homem e não uma possível nova mulher”. Pelo menos no tocante à relação sexual homem/mulher, tenho a impressão de que o pilar da complementaridade entre os sexos, a infidelidade, como prática genuinamente masculina, vem sendo destruído. No entanto, coloca-se a seguinte questão: será que a infidelidade é uma forma de autoexpressão da mulher moderna ou uma mera vingança? A perua, tipo também encontrado nas mulheres de classe média, é o sinônimo da conservação das relações de gênero, sua tônica é a instrumentalidade e a manipulação, componentes centrais da manutenção do sexismo no imaginário de homens e mulheres modernos.

Um ponto de destaque da pesquisa é a impossibilidade de universalização da ideia de mulher moderna como caracterizando as brasileiras em geral. As mulheres de classe baixa são atingidas por essas mudanças de valores e de mentalidade apenas de forma residual, como uma ideologia. Suas relações com os homens são muito mais marcadas por um código sexista do que as das mulheres de classe média. Enquanto na classe média é relativamente comum a expectativa de relações baseadas em afeto e cumplicidade, que presume um certo aprendizado coletivo, na classe baixa, esse tipo de expectativa chega como um ideal, distante das práticas sociais. As mulheres da classe baixa são, tendencialmente, mais reduzidas a corpo, ao exercício de uma sexualidade essencialmente pulsional, tendo, portanto, um menor distanciamento em relação a si mesmas e às suas ambiguidades e contradições do que as de classe média.

---

[1] Pesquisa financiada pela FAPERJ, desde agosto de 2005. A minha participação na pesquisa “A construção social da subcidadania”, coordenada por Jessé Souza, foi central para a formulação de hipóteses desta pesquisa sobre mulheres que ora desenvolvo. As reflexões sobre as causas não-materiais das desigualdades sociais feitas pelo nosso grupo de pesquisa, coordenado por Jessé, lançaram luzes importantes para este estudo sobre mulheres, cujas primeiras percepções serão discutidas neste artigo.

[2] O livro lançado por Gustavo Venturi, Marisol Recamân e Suely Oliveira (2004) é um ótimo exemplo disso. Os autores, ainda que reconheçam a existência de mulheres brasileiras, insistem em colocar no título do livro *A*

mulher brasileira nos espaços público e privado, reforçando, assim, nossos autoenganos. Além disso, a pesquisa feita pelo grupo de autores do livro salienta as diferenças quantitativas (de renda, escolaridade, contato com computador, acesso à internet, participação no mercado de trabalho, divisão do trabalho doméstico, número de filhos etc.) entre as classes, fazendo uma descrição das diferenças sem, no entanto, explicar por que elas ocorrem. Aliás, esse é o diagnóstico geral que podemos fazer dos estudos de gênero no Brasil. Normalmente, eles conseguem descrever as consequências da dominação masculina, sem, no entanto, esclarecer muito sobre suas possíveis causas. Isto também pode ser percebido no livro organizado por Clara Araújo e Celi Scalon (2005) que, apesar de ter contribuído muito para o mapeamento de questões envolvendo gênero, família e trabalho no Brasil, não traça as inter-relações valorativas entre classe e gênero no que diz respeito à família e ao trabalho. As autoras agrupam mulheres de diferentes classes na categoria geral "sexo feminino" e procuram fazer uma comparação com o sexo masculino. Por isso, elas chegam à conclusão de que "as transformações recentes no âmbito das relações de gênero, da família e do trabalho feminino permeiam todos os estratos e segmentos sociais" (2005, p. 16).

[3] Esse fenômeno foi destacado por BENJAMIN (1988). Jessica Benjamin denuncia que grande parte dos estudos feministas, inclusive os mais sofisticados, não analisa as causas da submissão, isto é, de como a obediência está inscrita no coração das mulheres. Isso acontece, segundo Benjamin, normalmente, por medo de se admitir a participação da mulher na relação de dominação, transferindo, assim, o ônus da responsabilidade dos homens para as mulheres. O reflexo disso é que as lutas políticas acabam idealizando o oprimido, vendo o problema da dominação, essencialmente, como um problema da vulnerabilidade da fêmea vitimizada pelo macho opressor.

[4] Por exemplo, a favela passa a ser chamada de "comunidade", mas, no entanto, continua sendo vista como um lugar da falta de condições mínimas para o desenvolvimento humano, sejam elas materiais ou culturais e morais.

[5] Neste livro, estamos procurando explicar quais são os consensos intersubjetivos e pré-reflexivos que servem como critério classificatório no mundo do que é digno de respeito ou não. É isso que acreditamos estar no centro da separação entre as pessoas consideradas gente ou cidadãs e outras consideradas subgente ou ralé.

[6] propõe aqui é a utilização de teorias disposicionistas. Por teorias disposicionistas devemos entender as teorias que explicam as ações dos atores sociais a partir da análise de suas socializações passadas (LAHIRE, 2002). A

ideia central dessas teorias é que os agentes sociais agem de forma pré-reflexiva. O conceito de disposições diz respeito à reconstrução de uma realidade que nunca é observada diretamente. É um conceito abstrato para compreensão das práticas. Só podemos dizer que existe uma disposição guiando o comportamento de determinada pessoa quando percebemos sua manifestação em vários contextos da vida social dessa pessoa. Um bom exemplo de teoria disposicionista é a teoria do *habitus* de Bourdieu, que me serve de base para discutir as conexões entre gênero e classe no Brasil.

[7] GIDDENS (1993 e 1994), CASTELLS (2000), JELIN (1995), TORRES et. al. (2002), BRUSCHINI (1990) e BOZON (2004).

[8] Para maiores detalhes, ver SOUZA (2003 e 2005).

[9] A crescente discussão sobre os aprendizados normativos desenvolvidos com o Welfare State, o desenvolvimento moral das sociedades centrais e os problemas de seu declínio e da política neoliberal em HONNETH (2006).

[10] O capital cultural é decorrente do aprendizado pré-reflexivo de disposições tanto familiares como da educação escolar formal.

[11] Ver BOURDIEU (2000) e LAHIRE (2004). Por cultura legítima entende-se a separação entre forma e função ou conteúdo. Esta é uma das principais distinções entre as classes sociais. A classe trabalhadora tem como disposição característica a não separação entre arte e vida, ou melhor, entre forma e função. A burguesia, por sua vez, caracteriza-se pela familiaridade e naturalidade (isto é, pelo agir não-consciente) com a cultura legítima, pela separação entre forma e função, que permite conceber a arte como uma esfera autônoma da vida. A cultura legítima representa o rompimento com a rápida compreensão de uma obra, com a compreensão baseada primeiramente nos sentidos.

[12] Conceito desenvolvido por Pierre Bourdieu em vários de seus trabalhos que significa um conjunto de crenças compartilhadas pré-reflexivamente. Nesse sentido, percebo doxa como sinônimo de ideologia.

[13] Como exemplos de trabalhos cuja base é essencialmente o corpo temos: empregadas domésticas, prostitutas, manicures etc. Resumindo, todos os tipos de trabalhadores braçais.

[14] Essas são as características centrais do reconhecimento intersubjetivo do que é digno de respeito em todos os seres humanos, ou seja, de uma noção de indivíduo ou de se^moderno. Para maiores detalhes, ver TAYLOR (1997).

[15] BOURDIEU (2000) reconstrói as disposições compartilhadas intersubjetivamente por cada uma das classes sociais. Assim, a classe dominante (burguesia) e as frações da classe dominante têm como disposições centrais: a

distinção, a naturalidade, a amplitude de visão, visões mais liberais, abertas e flexíveis em relação ao mundo. O povo, por sua vez, tem disposições contrárias às da burguesia (o povo é modesto, realista, sabe exatamente o seu lugar e não pleiteia nada além do que lhe é devido, é desajeitado, encabulado etc.). A burguesia é a detentora do "bom gosto", que não se restringe apenas à esfera estética, mas representa a real corporificação de um estilo de vida, tido como mais valorável, ditado pela naturalidade e familiaridade com a cultura legítima. F. na esfera do gosto onde se faz a "negação do social", uma vez que o gosto visto como a perfeita junção entre razão e sensibilidade mostra-se como qualidade inata e não como produto de condições sociais. A cultura legítima, base da distinção da classe dominante, é construída como a expressão da separação entre arte e vida, como a verdadeira autonomia da arte em relação às necessidades e funções da vida, constituindo um rompimento com o mundo sensível (a absorção do mundo ligada aos sentidos). A disposição pura em relação à cultura legítima é caracterizada pela suspensão da necessidade econômica e, portanto, pela distância objetiva e subjetiva em relação aos grupos sujeitos a esses determinismos. A estética da classe trabalhadora, em oposição à estética burguesa, se caracteriza pela ligação direta entre arte e vida, pela identificação através da arte dos dramas humanos, como se arte fosse a representação de casos reais da vida. O *habitus* da classe trabalhadora é "aquele que faz da necessidade uma virtude". Isso significa dizer que a necessidade é a base do que Bourdieu chama de "realismo" das classes trabalhadoras, sendo que estas não concebem nenhuma outra forna de vida que não seja a ligada ao atendimento das necessidades essenciais da vida. Assim, não é reconhecida como legítima pelos membros da classe trabalhadora qualquer espécie de busca por parte de seus membros de uma forma distinta da redução de todas as práticas a objetos, à sua função utilitária. Portanto, os trabalhadores têm muito claro que existem formas de vida que "não são para eles". Esse realismo significa que a classe trabalhadora se vê através do olhar da classe dominante, reduzida à força física, executando os trabalhos manuais, reconhecidos intersubjetivamente como menos valoráveis. Mesmo reconhecendo a diferença da situação dos trabalhadores franceses em relação aos membros da classe baixa no Brasil (os trabalhadores franceses estão incorporados ao mercado e têm a proteção de um Estado de Bem-Estar social, ainda que em declínio, enquanto a classe baixa brasileira sequer participa do mercado ou quando participa o faz de forma precária, em ocupações de praticamente nenhum ou pouco reconhecimento social), creio que a base da hierarquização que serve como fonte de legitimação do acesso diferencial dos membros da classe dominante a bens e recursos escassos seja a mesma. O que está por trás das noções de distinto/singular em

oposição a comum/banal é, segundo Bourdieu, a dicotomia corpo/alma, que está na base das hierarquizações sociais e da legitimação da dominação moderna. Para maiores detalhes, ver entrevista dada por Bourdieu a Maria Andréa Loyola, publicada pela Ed. UERJ, em 2002.

[16] Para maiores detalhes, ver SOUZA (2003).

[17] Foram entrevistadas: manicure, donas de casa, professora de ensino fundamental, professora universitária, gerente de loja, dona de loja, advogada, prostituta, empregada doméstica, tradutora, estudante universitária, designer, cantora de funk, jornalista. Os nomes das pesquisadas foram trocados por nomes fictícios para preservar as suas identidades.

[18] Ver a distinção feita por TAYLOR (1985) entre avaliações fortes e avaliações fracas. Faço uma análise pormenorizada dessa distinção em meu livro *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor*, Axel Honneth e Nancy Fraser.

[19] Ainda que eu tenha percebido na pesquisa de campo uma maior dificuldade, em geral, das mulheres, independentemente de classe social, para falar sobre sexualidade, tenho notado que as mulheres de classe baixa têm mais dificuldade para falar sobre sua sexualidade do que as mulheres de classe média. Isso pode ser explicado pela diferença de capital cultural entre elas, que permite uma maior articulação, pelo menos na dimensão cognitiva, das mulheres de classe média em relação à sua própria sexualidade, aos seus desejos etc. Além do mais, na classe baixa, as relações entre homens e mulheres são mais marcadas pelo sexismo. Enquanto na classe média parece crescer o consenso intersubjetivo da não-aceitação de defesas de práticas e discursos sexistas, o que não significa, obviamente, a extinção dos preconceitos sociais, na classe baixa, não existe nem sequer essa normatividade. Ao contrário, o que se tem é uma naturalização de práticas e discursos sexistas. Várias mulheres de classe baixa contaram-me que já apanharam do marido ou companheiro por causa de ciúmes. Essa parece ser uma prática comum nas relações entre homens e mulheres de classe baixa. Mais adiante, farei uma análise das principais disposições das mulheres dessa classe social. É claro que isso não significa dizer que a infidelidade feminina não seja frequente também nas relações das mulheres de classe baixa com seus parceiros. O que isso parece significar é o ocultamento dessa pratica, típico das relações tradicionais.

[20] Por exemplo, quando levanto minhas hipóteses sobre os efeitos da desagregação familiar, que serão apresentadas mais adiante, há colegas que dizem que isso é um fenômeno que ocorre em todas as classes. Que a ausência de pai não necessariamente gera malefícios para a constituição de um *self*

autônomo e saudável, e que esse tipo de afirmação é bastante preconceituosa de minha parte afirmando, inclusive, que isso poderia constituir até um exemplo de uma sociologia conservadora. O que acontece aqui me parece ser novamente a ilusão entre ser e dever ser. Não creio que a denominação “conservadora” seja adequada para a sociologia. O que me parece conservadora é a sociedade, e não a sociologia. E esta só estará verdadeiramente cumprindo sua função quando fizer um diagnóstico da sociedade e de como esta funciona, e não de como ela deveria funcionar. Além disso, a sociologia se constitui a partir da possibilidade de construir generalizações, isto é, de se interrogar sobre quais fenômenos são mais comuns, ocorrem com maior frequência na sociedade. Sendo assim, é claro que existem problemas de desagregação familiar, de violência contra a mulher, por exemplo, na classe média, mas esse tipo de problema é muito mais comum na classe baixa. Ademais, existe uma normatividade na classe média, na qual a ocorrência de violência contra a mulher, por exemplo, é. um fato altamente reprovável. Já na classe baixa parece existir uma certa naturalização, um certo “realismo” em relação a práticas que, apesar de gerarem dor e sofrimento para as mulheres, acabam sendo aceitas a partir de uma certa percepção de “não tem jeito mesmo, é assim que as coisas funcionam”.

[21] Ver YOUNG (2005).

[22] TORRES et al. (2002), GIDDENS (1993, 1994 e 1997), CASTELLS (2000) e BOZON (2004). Para maiores detalhes sobre essas mudanças no Brasil, ver ARAÚJO; SCALON (2005).

[23] Ver ENRIQUEZ (1990).

[24] Lima das possíveis explicações para esse fato é, a meu ver, a presença forte do sexismo nas práticas e no imaginário dos homens e das mulheres de classe baixa.

Referências

ARAÚJO, Clara; SCALON, Maria Celi (Org.). Gênero, família e trabalho. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

BENJAMIN, Jessica. The bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination. New York: Pantheon Books, 1988.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

BOURDIEU, Pierre. Distinction: a social critique of the judgment of taste.

10ª ed. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

BOURDIEU, Pierre et. al. Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOZON, Michel. Sociologia da sexualidade. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

BRUSCHINI, Cristina. Mulher, casa e família. São Paulo: FCC; Vértice, 1990.

CASTELLS, Manuel. O poder da intimidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ENRIQUEZ, Eugène. Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

GIDDENS, Anthony. As transformações da intimidade, sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Unesp, 1993.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: Unesp, 1994.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Teoria de la acción comunicativa. Madrid: Taurus, 1988.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003a.

HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange. London/New York: Verso, 2003b.

HONNETH, Axel. Between justice and affection: the family as a field of moral disputes. In: ROSSLER, Beate. Privacies: philosophical evaluations. Stanford: Stanford University Press, 2004.

HONNETH, Axel. HARTMANN, Martin. Paradoxes of capitalism. Constellations, v. 13, n. I, p. 58, 2006.

JELIN, Elizabelh. Familia y gênero: notas para el debate. Estudos Feministas. v. 3, n. 2, 1995.

LAHIRE, Bernard. O homem plural: os determinantes da ação. Petrópolis: Vozes, 2002.

LAHIRE, Bernard. Retratos sociológicos: disposições e variações individuais. Porto Alegre: Artmed, 2004.

LAHIRE, Bernard. A cultura dos indivíduos. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LOYOLA, Maria Andréa. Pierre Bourdieu. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

MATTOS, Patrícia. A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Ed. Annablume, 2006.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SOUZA, Jessé. Raça ou Classe? Sobre a desigualdade brasileira. Lua Nova, n. 65, p. 43-69, 2005.

TAYLOR, Charles. Human agency and language. Philosophical Papers 1. Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles. As fontes do *self*: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. Two theories of modernity. Public Culture. Chicago: Chicago University Press, Winter -1999, v.11, n.1, p. 153-174.

TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. The ethics of authenticity. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

TORRES, Anália et al. Homens e mulheres entre família e trabalho. Lisboa: Cies/ISCTE, 2002.

VENTURI, Gustavo; RECAMÂN, Marisol; OLIVEIRA, Suely (Org.). A mulher brasileira nos espaços público e privado. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YOUNG, Iris. Recognition of love's labor: considering Axel Honneth's feminism. In: BRINK, Bert van der; OWEN, David. Recognition and power. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

BRAND ARENARI • ROBERTO DUTRA TORRES JÚNIOR

Intersubjetividade, socialização religiosa e aprendizado político[1]

Esboço de uma interpretação sociológica do pentecostalismo no Brasil

O brasileiro é por excelência o povo do sobrenatural:
em tudo que nos rodeia sentimos o toque de influências estranhas.

Gilberto Freyre

Introdução

Nos últimos vinte anos o cenário religioso do Brasil passou por transformações sem precedentes, tanto no que se refere à conversão de fiéis quanto à forma de atuação das principais religiões presentes no Brasil. O surgimento de novos quadros e denominações alterou radicalmente a composição e o perfil da disputa por espaços de ação na sociedade. A literatura especializada refere-se a essas transformações como o terceiro movimento de expansão das religiões pentecostais no Brasil, surgido inicialmente na década de 1970. Desde então, esse movimento tem se mostrado cada vez mais vigoroso, pois ao arrebanhar um número impressionante de fiéis, altera substancialmente o *modus operandi* de algumas religiões no Brasil e faz com que outras adotem parte de suas práticas e de sua leitura de mundo, sendo identificado pelo signo de neopentecostalismo.

Essa mudança possui aspectos quantitativos e qualitativos observáveis com relativa facilidade, especialmente no cotidiano da grande maioria das cidades brasileiras. Não é preciso consultar os índices do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) para notar o aumento expressivo de *evangélicos*, como também a multiplicação de novas denominações religiosas que estão diretamente relacionadas ao movimento neopentecostal. E evidente, também, o vertiginoso aumento da exposição de um determinado e novo "gueto cultural" através da mídia: a cultura gospel, presente na música, em camisas, adesivos e no comportamento em geral. Vale notar que, embora nem de longe sendo hegemônica ou um modismo generalizado, a cultura gospel representa uma significativa fatia de mercado da indústria cultural, possuindo gravadoras, editoras, canais de rádio e televisão próprios. Finalmente, é preciso enfatizar que o aspecto determinante dessas transformações é a nova linguagem religiosa difundida por este movimento, que vem influenciando outras religiões até mesmo fora do conjunto denominado protestante, sendo que o exemplo mais notório é o movimento carismático na Igreja Católica, que absorve grande parte do discurso e da prática do neopentecostalismo.

O pentecostalismo

O movimento religioso conhecido como *pentecostalismo* surge nos Estados Unidos no início do século XX e é em grande parte herdeiro da Reforma Protestante do século XVI. É o último dos três grandes movimentos da Reforma, quais sejam, o puritanismo, o metodismo e o próprio pentecostalismo. Seu surgimento pode ser entendido como uma reforma a partir da Reforma Protestante Puritana, embora alguns dos aspectos centrais de sua mensagem religiosa difiram claramente daquelas posições defendidas pelas igrejas e seitas que surgiram com o movimento reformador liderado por Calvino. Talvez o ponto mais significativo a esse respeito seja a forte ênfase que o pentecostalismo concede, desde o seu nascimento até a contemporaneidade, aos chamados dons do Espírito Santo. Como herança direta do metodismo wesleiano e do movimento *holiness*, os pentecostais pregam, baseados em *Atos* 2, que Deus — através dos atributos carismáticos do Espírito Santo como o de falar em línguas estranhas,[2] o da cura e o de discernir espíritos — age entre os fiéis curando enfermos, realizando *milagres* e distribuindo bênçãos espirituais e materiais. É importante ressaltar, para fins do argumento que mais a frente será desenvolvido, que o pentecostalismo norte-americano significou, sociologicamente, muito mais

do que a distribuição dessas benesses materiais e espirituais: a mobilização de seus fiéis, notadamente entre a população negra mais pobre, representou um processo de aprendizado moral e político no qual a comunidade negra foi dotada de recursos simbólicos necessários para o engajamento social que culminaria no mais importante movimento social da história recente dos EUA, o *Civil Rights Movement*?[3]

A expansão do pentecostalismo constitui um fenômeno de alcance mundial, e apesar de ter nascido na sociedade mais rica e desenvolvida do mundo, espalha-se com muito mais força nos países em desenvolvimento do sul do Pacífico, da África,[4] do leste e sudeste da Ásia e especialmente na América Latina.[5] Neste último continente o crescimento do neopentecostalismo vem sendo alvo das preocupações da cúria romana, pois aí se encontra seu maior rebanho. Nesses países periféricos as igrejas pentecostais recrutam a maior parte de seus fiéis entre os setores rurais mais pobres e, especialmente, entre as camadas urbanas de baixa renda e escolaridade.

Segundo o sociólogo Peter Berger, a explosão do protestantismo evangélico ao lado do amplo "ressurgimento" do islamismo em escala mundial constituem os dois maiores fenômenos a serem explicados pela sociologia da religião nos dias atuais. Para ele, tal fenômeno religioso já se configura como algo intrinsecamente ligado às peculiaridades das modernas formas periféricas de capitalismo, inclusive podendo se postular que "esse tipo de protestantismo robusto tem consequências comportamentais que, em sua maior parte inintencionais, têm uma afinidade com as exigências do nascente capitalismo" (Berger, 2001, p. 8).

O Brasil se destaca nesse contexto como o maior país evangélico da América Latina, possuindo quase a metade dos mais de 50 milhões de fiéis de todo o continente.[6] Nesse país, que também é o maior país católico do mundo, é evidente o crescimento das igrejas e do número de evangélicos nos últimos anos. Há mais de uma década, o censo demográfico do IBGE de 1991 já constatava que 13% da população brasileira era evangélica.

No censo de 2000 esse percentual chega a 15,4%. Desse total, 50% recebe no máximo até 2 salários mínimos mensais (equivalente a cerca de 230 dólares). A pesquisa coordenada por Rubem César Fernandes na região metropolitana do Rio de Janeiro, em 1990, publicada no livro Novo nascimento (1998), constatou que 61% dos pentecostais recebiam também até dois salários mínimos e que 42% possuía menos de quatro anos de escolaridade. Em uma outra pesquisa realizada em 1994, o ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião) constatou que o Estado do Rio de Janeiro é o que possui o menor número de católicos do

país. Os dados demográficos de 2000 confirmam essa tendência: 57% da população do Estado do Rio de Janeiro se declara católica, contra 70,8% da população do Estado de São Paulo, o estado mais católico do país.

O pentecostalismo no Brasil

A chegada do pentecostalismo no Brasil é quase concomitante com o seu surgimento nos Estados Unidos — 1906 e 1910, respectivamente —, quando missionários fundaram a Congregação Cristã no Brasil. No ano seguinte foi fundada a Assembleia de Deus. Essas duas denominações representam a primeira das três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil, segundo a elucidativa subdivisão proposta por Paul Freston.[7]

Esta primeira onda expansionista é classificada como clássica, sendo absoluta entre os anos de 1910 e 1950. Suas características principais se concentram na sua rejeição radical ao mundo, em seu sectarismo, construído reativamente ao comportamento das classes centrais da sociedade: rechaçavam o uso do rádio, de atributos de vaidade que ressaltavam a beleza feminina, participação em festas e outras atividades que fossem tidas como do "mundo". Como todas as esferas mundanas eram percebidas como seara do diabo, o aspecto político dessa primeira onda não poderia ser outro senão uma convicção fortemente apolítica. Essas teses eram sustentadas pela crença do iminente retorno do "Senhor Jesus Cristo" e suas recompensas no "paraíso". Outro suporte teológico característico da primeira onda expansionista em comparação com as demais "ondas" é o falar em línguas estranhas, o "dom das línguas" que já citamos anteriormente.

A segunda onda expansionista, o deuteropentecostalismo, tem como núcleo difusor o Estado de São Paulo, no início da década de 1950. Seu surgimento não é resultado de uma evolução das igrejas pentecostais clássicas, mas sim da ação de missionários estrangeiros. Teologicamente, sua novidade se concentra na ênfase da cura divina, o que lhe conferiu um significativo aumento do número de fiéis, transformando o pentecostalismo numa religião de visibilidade nacional, diferentemente da primeira "onda", cujos pentecostais viviam como párias, reclusos em suas agremiações e duramente discriminados pelos católicos e pelos protestantes históricos.[8] O crescimento do número de seguidores, assim como sua visibilidade, é também fruto de sua ação proselitista mais agressiva voltada para a grande massa, utilizando o rádio e grandes cultos a céu aberto como

meios principais de propaganda de sua lé. Nesta fase há, além de tudo, uma fragmentação denominacional não presente na primeira.

A terceira onda expansionista, chamada de neopentecostalismo, apesar de manter muitas características das “ondas” anteriores, sobretudo da segunda — em que muitos aspectos são radicalizados —, traz consigo elementos totalmente novos, notadamente aqueles que se referem à ação da religião no mundo. O neopentecostalismo tem como núcleo central de expansão no Brasil o Estado do Rio de Janeiro. Na década de 1970 surgiram as primeiras igrejas desta vertente, oriunda da ação de missionários norte-americanos que “inovaram”[9] o discurso religioso brasileiro a partir da divulgação da Teologia da Prosperidade. Esta Teologia reafirma uma concepção de divindade já presente no imaginário religioso de nossa sociedade, cuja força se manifesta exatamente mediante benesses materiais concedidas aos seus fiéis adoradores. O Deus se coloca como salvador das mazelas “deste mundo”, pois cura doenças, concede prosperidade econômica e até mesmo conforto afetivo-sexual aos seus seguidores. Não se tem mais que aguardar uma existência inteira de sofrimentos e privações de todas as ordens para somente depois alcançar o gozo num mundo que transcende este em que vivemos. Agora os fiéis seguidores alcançam certos gozos de ordem material que são em parte a comprovação de que Deus está do seu lado. Pensar esta possibilidade duas décadas atrás seria desafiar a divindade a provar sua força com evidências empíricas diretamente na vida dos fiéis; ou seja, seria uma atitude inaceitável para o discurso religioso de então.

Os neopentencostais reinterpretam o sentido do sofrimento, conferindo-lhe um valor inédito na história do cristianismo. Ao invés da positividade encontrada nas grandes teodiceias do sofrimento, tendo no cristianismo a cruz como o seu maior símbolo, o sofrimento agora “volta” a ser o sinal da desgraça, da ira ou do abandono da divindade em relação a uma determinada pessoa. As recompensas projetadas no “mais além”, no paraíso post-mortem, não são totalmente abandonadas, mas passam para um segundo plano em virtude do crescimento valorativo das benesses “deste mundo”. A prosperidade material e, por conseguinte, o acesso ao consumo das “maravilhas” do mundo moderno, permitindo um gozo “aqui e agora”, são perseguidos como uma recompensa por aqueles que servem ao “Senhor”. Não aceitam mais viver como párias nem rejeitar, de forma ressentida, o comportamento das classes dominantes. Esta última característica revela a oposição que o neopentecostalismo tem em relação ao momento de surgimento do pentecostalismo, ou seja, o abandono do ascetismo de rejeição de mundo característico do período denominado clássico.[10]

Nesta lógica de entendimento, a figura do diabo também ganha uma outra interpretação, assumindo um papel de destaque. É implementada uma luta contra o diabo entendido como o causador de todos os males, tanto os de ordem material quanto de ordem psíquica (espiritual). A figura de Deus, ou como é chamado na Igreja Universal do Reino de Deus, o "Pai das Luzes" (linguagem nitidamente oriunda das religiões afro-brasileiras, o que é muito corriqueiro), é agora a força mágica que liberta os fiéis da ação maligna do diabo e de seus servidores, concedendo aos seus fiéis, entre outras coisas, benesses materiais.

Se a primeira onda expansionista pautou-se por uma ferrenha oposição ao catolicismo, o neopentecostalismo, mesmo condenando os católicos por seus hábitos como o de beber e fumar, concentra suas forças na oposição radical aos cultos e ritos das religiões afro-brasileiras, mesmo que em grande parte incorpore de forma especular práticas dessa religiosidade.

Por outro lado, algumas inovações se desenvolvem em outros campos de ação que transcendem o universo tido como o estritamente religioso. Como exemplo, assistimos à compra de grandes redes de comunicação (emissoras de rádio e de TV), adotando-se uma estratégia massiva de evangelização como nunca foi vista antes. Ao mesmo tempo percebemos esta denominações entrando de forma organizada na vida política, elegendo vereadores, prefeitos, deputados e senadores, formando um bloco político de pressão relativamente organizado no Poder Legislativo, conhecido como "bancada evangélica". É implementada a ideia de uma nova cruzada que visaria recristianizar o mundo pelo "alto".

Uma lógica de gerência empresarial nas variadas áreas de ação da Igreja também se destaca como uma das características singulares da terceira "onda". A cobrança de dízimos é altamente valorizada como um meio de demonstração de fé, tornando-se assim um importante pilar dessas igrejas, sendo que algumas igrejas assumem inclusive fins lucrativos (Mariano, 1999).

Mesmo ainda existindo denominações representativas das três fases que apresentamos, o neopentecostalismo segue como largamente dominante, tanto numericamente quanto pela influência no modelo de práticas das outras igrejas. Percebemos que muitas igrejas acrescentam ao seu nome o termo renovadas, o que representa, sobretudo, a adesão a práticas relacionadas ao neopentecostalismo. O sectarismo das igrejas do período clássico vai desaparecendo aos poucos; a competição por fiéis acelera essas mudanças, tornando o neopentecostalismo o modelo a ser seguido devido ao seu vertiginoso sucesso.

Quadro referente às três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil

Fases do Pentecostalismo	Surgimento	Principais denominações	Principais características	Estrato social predominante
Pentecostalismo clássico	1910	Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil	Anticatolicismo; dom das línguas; crença na volta iminente de Cristo; salvação paradisíaca; sectarismo radical eascetismo de rejeição de mundo.	Pobres, de baixa escolaridade, que por sua opção religiosa foram discriminados e perseguidos tanto por católicos como por protestantes históricos
Deuteropentecostalismo	1950 (São Paulo)	Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo; Deus é Amor; Casa da Benção.	Evangelismo de massa com auxílio do rádio e cultos a céu aberto; ênfase teológica na cura divina; fragmentação denominacional e visibilidade nacional.	Pobres, baixa escolaridade, em sua maioria migrantes nordestinos.
Neopentecostalismo	1970 (Rio de Janeiro)	Igreja Nova Vida; Igreja Universal do Reino de Deus e Cristo Vive.	Oposição radical a cultos afro-brasileiros; exorcismo (luta contra o diabo); lógica empresarial; maior flexibilidade quanto aos hábitos (não ascetismo).	Pobres; baixa escolaridade; líderes brancos.

A relevância sociológica do neopentecostalismo

No que se refere à sua relevância sociológica, poderíamos dizer, em traços gerais, que o neopentecostalismo se caracteriza como uma genuína religiosidade das massas, e isso se mostra no seu vertiginoso sucesso nas sociedades do mundo periférico moderno, em especial a América Latina. O neopentecostalismo surge como um projeto de cristianismo popular do final do século XX e início do século XXI, que se adapta à realidade da nova geografia da periferia, ou seja, aos grandes conglomerados urbanos do mundo periférico. No período da expansão

marítima europeia, o catolicismo representou este projeto de cristianismo popular que tolerava as tendências mágicas da massa, sincretizando o catolicismo oficial com a religiosidade popular de um mundo predominantemente rural. A novidade do neopentecostalismo não se refere à sua vertente substancialmente mágica, mas sim à sua capacidade de elaborar um discurso que atenda às demandas e esteja sintonizado com as visões de mundo da "ralé estrutural"[11] das sociedades periféricas. As afinidades e continuidades entre esses projetos de cristianismo popular ficam claras quando se analisa o grande sucesso do neopentecostalismo justamente nas regiões outrora colonizadas pelo cristianismo popular católico, permitindo-nos ver o neopentecostalismo como uma forma renovada, sobretudo urbana e mais eficaz de cristianismo popular.

Neste trabalho nossa atenção se voltará antes para as continuidades do que para as rupturas relativas aos traços fundamentais do processo da modernização brasileira que está alicerçado no desenvolvimento cognitivo das religiões deste país. O conteúdo mágico das igrejas neopentecostais não se apresenta como uma novidade no cenário religioso brasileiro, mas antes como o revigoramento, sob uma nova linguagem, daquilo que marca a nossa experiência religiosa desde sua gênese colonial, o "monismo mágico".

A afirmação que encerra o parágrafo anterior é, em seus aspectos mais decisivos, diretamente inspirada nas tentativas recentes do sociólogo Eurico Santos (2000, 2005 e 2006) de reconstruir os fundamentos históricos da religiosidade brasileira. O quadro retrospectivo dessa religiosidade que Santos vem buscando construir retira da sociologia religiosa de Max Weber os seus principais conceitos, principalmente o de *ação* ou *cognição mágicas*.

A ação ou cognição mágica — entendida não simplesmente como um tipo de ação, mas sim como toda uma maneira de interpretar o mundo — se caracteriza, em traços gerais, pela ausência de uma sistematização clara de um conjunto de ideias que orientam a interpretação do mundo e, por conseguinte, a ação. Não há, em sentido rigoroso, uma sistematização racional e integrada a respeito do mundo que seja capaz, pela qualificação ética que impõe a este, de fornecer princípios normativos para uma regulamentação da vida e da conduta. A ação aqui não pode — para falar mais intimamente com Weber — retirar o seu "sentido" de dimensões outras além daquelas que compõem o "jardim mágico" que habita e encanta *este mundo*.

No caso da religiosidade mágica, um corpo integrado e minimamente coerente de ideias sagradas não se acha concebido, e, por conta disso, não se pode falar de uma dimensão ou de um "campo" com características e demandas exclusivamente religiosas, já que as ações magicamente motivadas não se

diferenciam significativamente das demais. Dessa forma, é inconcebível, tanto moral como cognitivamente, procurar pelo “sentido” do mundo em algum lugar que não seja no próprio mundo; ele próprio, eivado de forças capazes de conferir uma sensação de estabilidade à vida social humana, desde que os homens saibam se adaptar às exigências incontornáveis, não de uma constelação ética dotada de positividade e força para “avaliar” o que existe, mas das coisas como elas se apresentam e são. Nenhuma forma de “desajuste” pode ser concebida como uma “imperfeição ética” do mundo ou dos homens (não há o problema da *irracionalidade* do mundo), mas sim como um desencadeamento equivocado de forças mágicas, em geral, pela quebra de algum tabu. Todas as características que atribuímos à religião são desconhecidas por este sistema. Suas ações em geral tendem a se dirigir para “que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a Terra” (Weber, 2000, p. 279).

A magia está relacionada à cotidianidade e a metas de curto prazo, em geral preocupações relacionadas à economia[12] e às intempéries que, de alguma forma, precisam ser cognitivamente controladas a fim de que se consiga, por exemplo, prosperidade nas colheitas. A busca de êxito em atividades pouco ou nada suscetíveis de serem controladas pelo cálculo e pelo planejamento racional favoreceu a elaboração de *meios coatores* sobre deuses, demônios ou espíritos, ou mesmo forças mágicas da natureza que podem assumir diversas modalidades. A eficácia desta ação, regulada em geral por sua cotidianidade, almejava, sobretudo, eleitos de natureza meteorológica.

As demandas típicas da concepção mágica do mundo direcionam-se à saúde, à riqueza e à vida longa. Em muitos povos da Antiguidade a vitória nas guerras ocupou a atenção dos rituais mágicos; bens imediatos “deste mundo”[13] como a cura do corpo e a prosperidade material mantêm-se, no entanto, presentes nas formas contemporâneas de religiosidade mágica existentes nas sociedades capitalistas, especialmente no neopentecostalismo, cujos fiéis, em sua maioria, são atraídos nas periferias das grandes e médias cidades de países do Terceiro Mundo como o Brasil.

Enfim, na cognição mágica não há uma nítida separação das esferas da ação e, neste caso, a ação magicamente motivada se mistura com outras esferas que nos setores mais “europeizados” do mundo moderno ocidental detêm plena autonomia. Em sociedades antigas, o direito, por exemplo, se constituiu mesclado a concepções mágicas, carecendo de uma lógica interna própria. O controle social ocorria por meio de tabus de fundamentação mágica e não de sistemas fortemente racionalizados como ocorre no Ocidente, em especial a partir do surgimento do direito romano.

O sucesso na obtenção de alimentos, seja na caça ou na agricultura, também esteve submetido a cultos e a determinados rituais que visavam coagir a divindade com sacrifícios ou palavras mágicas a conceder o bem visado, ou, como em alguns casos, estavam dependentes do humor deste ou daquele deus responsável por esta atividade. Um ponto de destaque nesta lógica é a relação com a divindade dentro da cognição mágica. Não existe um abismo que separa os homens dos deuses como ocorre nas religiões puramente éticas: homens e deuses dividem o mesmo espaço e estão sujeitos às mesmas investidas. A relação dos homens com os deuses não difere, nem na substância nem na forma, daquelas que os homens estabelecem entre si, e, por conseguinte, não pode servir de impulso moral e cognitivo para preencher estas últimas com elementos outros além daqueles típicos de acordos imediatos, desprovidos de imperativos éticos não instrumentalizáveis, e apenas marcados por ritualidades que se destinam a conquistar ou manter o apoio *interessado* das forças mágicas. Isso porque a magia só pode influenciar a conduta prática de forma inconstante e ritualizada por meio de tabus que, se quebrados, implicam punições imediatas neste mundo, ao passo que a religião estabelece que "a contravenção da vontade de Deus é agora um pecado ético que pesa sobre a consciência, independentemente das consequências imediatas" (Weber, 1991, p. 302). A noção peculiar de que algo *pesa sobre a consciência, independentemente das consequências imediatas,* representa um novo interesse "ideal" e uma forma também inédita de regulamentação da vida que pode dispensar externalidades rituais; significa, enfim, uma nova possibilidade de o *self* se relacionar consigo próprio e com os outros, o que é inconcebível na *episteme*[14] fornecida pela cognição mágica, onde existe apenas este mundo e todas as ações são consequentemente dirigidas unicamente para ele.

O sujeito que lê o mundo magicamente não pode conceber que *as coisas poderiam ser de outra forma,* posto que não se pode ver obras e construções humanas, mas antes um conjunto "encantado", um "jardim mágico" (*Zaubergarten*),[15] onde tudo é como é e não pode ser alterado porque é produto de causalidades que envolvem, num só plano, a cognição e ação humanas e os mundos físico e não físico (a própria separação entre mundo físico e social não passa de uma abstração vazia quando falamos da cognição mágica). A metáfora que melhor pode descrever tudo isso é "a do laço que se ata ou se desata", como é observado por Marcel Mauss. Não por acaso, uma das expressões mais usadas nos discursos e ritos das denominações neopentecostais no Brasil é de que os problemas vividos por uma pessoa decorrem do fato de sua vida "estar amarrada".

A concepção de mundo do monismo mágico, em suma, é uma pedagogia da afirmação do mundo como realidade exclusivamente natural, uma interdição, nos planos intelectual, moral e psicológico, ao surgimento do desejo de conformá-lo ao humano ou ao humanamente divino (Santos, 2005, p. 13). Quando comparada com a religiosa, a cognição mágica revela-se muito mais "colada" à vida instintiva, no sentido de castrar, cognitiva e moralmente, a valorização da crença em que a realidade (objetiva e subjetiva) deva ser transformada por escolhas livres, segundo um modelo cósmico ou transcendente, e não por adaptações circunstanciais e passageiras. Há aqui, sem dúvida, uma "afinidade eletiva" muito forte com a naturalização da realidade (inclusive a que nós concebemos como social), ou seja, uma *pedagogia da heteronomia moral*.

A cognição especifica implicada na magia não permite que nada seja concebido autonomamente em relação ao "jardim encantado", onde tudo se encontra interligado de forma contínua e contígua. Tais laços causais peculiares à cognição mágica são perpassados e eivados de um substrato que ignora qualquer distinção entre força, sujeito agente, ação, qualidade e estado mágico ou encantado; substrato este que a noção de *mana*, segundo a formulação clássica de Marcel Mauss, parece descrever com perfeição. Ao contrário da ideia de *sagrado*, que necessariamente implica uma oposição dualista clara e dotada de positividade com a ideia de *profano*, a noção de *mana* nos remete a uma leitura de mundo monista onde tudo é transpassado por força e potencial mágicos, realizando "aquela confusão do agente, do rito e das coisas que nos pareceu ser fundamental em magia" (Mauss, 2003, p. 143).

Ao que parece, Mauss, com a noção de *mana*, conseguiu apreender, com mais precisão até do que Weber, a *episteme* própria da magia. Noções que nós empregamos para compreender a magia, tais como o poder do feiticeiro, a qualidade mágica de uma coisa, a própria coisa mágica, ser um mágico, possuir poderes mágicos, estar encantado e agir magicamente são englobadas, sem nenhum prejuízo para o sujeito que percebe o mundo magicamente, na ideia de *mana*. Isso confere um caráter todo peculiar aos laços causais próprios da magia. Como o agente, a ação, o processo e o resultado não são concebidos como significativamente distintos, a relação de causa e efeito só pode ser descrita como um desencadeamento de potenciais mágicos (*mana*) que habitam e encantam o mundo de forma desigual. Não há, em sentido rigoroso, ação mágica, já que a *episteme* engendrada pela noção de mana não permite que o sujeito perceba a si mesmo e sua subjetividade como algo diferente dos "laços" criados pela realidade eivada de magia. Não havendo ação, não há, por conseguinte, nem o sentimento negativo de culpa, nem os positivos de responsabilidade ou convicção, sentimentos estes típicos de individualidades que

se podem perceber, em alguma medida, como autônomas.[16] Ora, é a existência ubíqua e eficaz de uma noção como a de mana que impede os sujeitos que vivem sob seu trabalho de estruturação categorial e ontológico de conceber obrigações e avaliações morais como algo distinto de outras considerações. Para Jürgen Habermas, tudo isso leva a que "a falha moral seja conceitualmente interligada com a falha física, tal como o mal é confundido com o que é danoso e o que é bom com o que é saudável e vantajoso" (1984, p. 48, tradução minha).

Em vista disso, as decisões tomadas se pautam por relações de barganha com a divindade e não em compromissos éticos, como é o caso de grandes religiões éticas ocidentais, tributárias da novidade surgida na religiosidade judaica que inaugura a ideia de um pacto ético firmado com um deus distante e inatingível.[17]

Mesmo afirmando que a magia tem um caráter universal de religiosidade e que devido a isso ela estará sempre presente nas sociedades, a despeito das camadas intelectuais e elites sacerdotais que sempre mantiveram contínuo combate a estas manifestações, a sociologia de Weber, mesmo reconhecendo sua perenidade, não atribui lugar de destaque à magia na modernidade. Tomando-se a magia como uma religiosidade típica das camadas camponesas, fatalmente perderia espaço frente à vertiginosa urbanização do mundo e à aceleração do longo processo de desencantamento do mundo iniciado ainda no judaísmo antigo.[18] Em vista disso, uma nova questão se nos apresenta: como analisar a religiosidade mágica que continua presente na contemporaneidade em uma nova configuração social que abrange transformações de vários aspectos, tais como geográficos, históricos e econômicos, entre outros? Um novo estrato social surgido na sociedade de massa da modernidade, a saber, a periferia das grandes cidades das cercanias da modernidade, nos apresenta este quadro inédito.

Na sociologia religiosa de Weber a reconstrução histórica que leva ao entendimento das diversas formas de religiosidade teve como objetivo central a compreensão da ação típica do mundo moderno ocidental. Em vista disso, a reconstrução e a compreensão da cognição mágica se fizeram em virtude da análise evolutiva e do seu caráter comparativo ao agir moderno ocidental. Todavia, ao contrário de Weber, nossos interesses na reconstrução da cognição mágica se fazem a fim de compreender certos tipos de ação presentes no mundo moderno ocidental, e que são, de certa forma, orientados pela magia. Na nossa análise este tipo de ação, que em parte é orientada pela magia, continua presente na contemporaneidade, em especial na religiosidade de massa das sociedades modernas periféricas. Almejamos utilizar a formulação ideal típica de referenciais cognitivos contidos na magia para compreender processos de modernização seletiva como é o caso brasileiro, no qual a modernidade penetrou

diferentemente nos diversos segmentos da sociedade.[19] A questão surgida é a de como explicar a ação dentro de sociedades onde as instituições e os valores centrais são genuinamente modernos, dentre os quais o estado democrático, o mercado capitalista desenvolvido, o sistema jurídico complexo, mas nas quais, concomitantemente, parte dessa população opera a partir de referenciais contidos na cognição mágica do mundo.

A presença de referenciais mágicos em uma sociedade orientada por valores e instituições modernas gera contradições que desafiam a investigação sociológica. A proximidade e a pessoalidade presentes na relação entre deuses e homens na religiosidade mágica vão de encontro à distância e à impessoalidade exigidas para o funcionamento das instituições modernas; as demandas concretas e as metas de curto prazo contrapõem-se às necessidades de valores abstratos e, por conseguinte, metas de longo prazo.

Procuraremos, portanto, delinearas *afinidades eletivas* existentes entre este traço de nosso desenvolvimento cognitivo religioso com nossa modernização e, num segundo momento, a relação deste desenvolvimento com o comportamento político e a nova linguagem religiosa neopentecostal.

A nossa proposta de análise parte da tese do sociólogo Eurico Santos, que por seu lado foi longamente inspirada na sistematização que Wolfgang Schluchter faz da obra de Max Weber, ou seja, a elaboração de etapas cognitivas que permitem reconstruir o desenvolvimento singular do Ocidente. Santos afirma a ausência marcante de uma religiosidade ética na história brasileira. Segundo ele, a nossa história colonial reflete um ambiente de vasta afirmação de crenças mágicas provindas dos índios, negros e do medievalismo português. Para Santos, a formação do catolicismo no Brasil precisa ser entendida no contexto dos interesses coloniais do português, aos quais os próprios interesses religiosos de evangelização do clero católico haveriam de contrariar ou absorver. Esse ponto é decisivo em todo seu raciocínio: só se pode falar numa transferência da religião católica para a colônia apontando como seus interesses propriamente religiosos resistiram aos interesses mais imediatos do colonizador português, o que, por seu turno, não pode ser feito sem que se observe a atuação das “forças coletivas” capazes ou de sustentar ou de frustrar a implantação do catolicismo ético. Os elementos reunidos por Santos visam demonstrar o esvaziamento dos conteúdos éticos e normativos da ação evangelizadora católica em prol de interesses outros que não religiosos.

O que assegurou a eficácia desse esvaziamento foi que ela atingiu no cerne a composição das “forças coletivas” capazes de sustentar uma religião. Em primeiro lugar, as diretrizes administrativas do Padroado tinham sempre a característica de impedir que, junto com a doutrina ou “teologia pastoral”

católica, viessem para cá um *corpo de sacerdotes* movidos por interesses especificamente religiosos. Preferencialmente, foram enviados sacerdotes do interior rural português, ignorantes do ponto de vista religioso; e num segundo momento, clérigos nascidos na própria colônia, já socializados com o processo em curso de magicização do catolicismo. Isso permitiu que as crenças mágicas dos nativos fossem cuidadosamente integradas num panteão controlado diretamente pelo colonizador, cujo polo magicamente derrotado eram os próprios nativos e africanos. O sucesso de tal empreitada apenas dependeu de, paulatinamente, ir-se impondo aos "magicamente" inferiorizados a sensação de que se trata de um destino inexorável, sensação esta que é mesmo a mais provável de surgir num contexto onde os eventos são determinados por "qualidades" e substâncias (o *mana*) eticamente indiferentes, apenas habitadas por capacidades e incapacidades que se apossam de destinos individuais e coletivos sem nenhum apelo ou instauração normativa densa.

Os obstáculos que impediram a instauração de contextos de socialização religiosa dotados de elementos éticos e normativos já seriam suficientes para, ao longo dos séculos, inibir a formação de interesses religiosos e "éticas da convicção" capazes de fomentar a constituição de individualidades dispostas, em alguma medida, a orientar suas ações e condutas de acordo com constrangimentos éticos ou mesmo por concepções que projetam um ordenamento novo e melhor para um mundo que é eticamente inferiorizado. Os que já nasceram e cresceram dentro desse ambiente cultural moldado pelo catolicismo magicizado não encontrariam nenhum estímulo para romper com a cognição mágica. A noção de "plasticidade" do português, de que nos fala, por exemplo, Gilberto Freyre, parece estar descrevendo exatamente sujeitos que têm a capacidade de alterar a própria personalidade de modo radical, por exemplo, no encontro com outros povos, sem alterar em nada a sua "essência básica", que é justamente mudar tudo e permanecer sempre o mesmo.

A ação do Padroado não foi isolada, pois sua própria função era assegurar o esvaziamento dos conteúdos éticos do catolicismo em prol dos interesses do colonizador. Acontece que, na medida em que esses interesses caminhavam ao sabor de quem, aqui mesmo da colônia, estava controlando as atividades coloniais, as próprias diretrizes que o Padroado impunha ao clero deveriam, em última instância, conformar-se à própria realidade do colonizador "nativo". Não podemos, por exemplo, negligenciar o papel exercido pelo poder patriarcal na construção e na consolidação do catolicismo mágico brasileiro. Para Gilberto Freyre, o patriarcalismo foi o componente chave de toda a realidade colonial brasileira.

A família patriarcal poligâmica formaria junto com a escravidão

predominantemente sexual uma espécie de “instituição total” na qual a realização sempre imediata de emoções e desejos primários como o próprio sexo e a agressividade são a regra. Esse tipo de relação chamada por Freyre de “sadomasoquista” representa a negação radical da possibilidade do outro se representar por conta própria. Ele só é reconhecido como apêndice do senhor e todas as suas possibilidades de ascensão dependem do poder pessoal e sempre imprevisível deste. A manutenção das relações travadas no contexto do patriarcalismo, ainda que esse fenômeno tão tenha sido tão geral e homogêneo como pensava Freyre, dava, sem dúvida, parte do ritmo e do contorno no processo de magicização do catolicismo. Em termos mais concretos, isso significou uma efetiva subordinação de grande parte do clero aos desígnios do senhor de terras, cujo poder estava, em muitos casos, acima das próprias determinações de Lisboa e do Padroado que de lá era comandado. Estando ela subordinada ao poder patriarcal ou ao Padroado de Cristo, o fato é que a ação da Igreja Católica teve que se moldar a interesses puramente coloniais, pois, embora diversos, esses interesses não poderiam ser plenamente realizados sem que os complexos motivacionais implicados na doutrina católica fossem eficazmente inibidos.

Nossa tese aqui é que o pentecostalismo só vem reiterar a ausência, na sociedade brasileira, de uma ética religiosa que contribuísse para o aprendizado moral, político e social de nossa “ralé estrutural”, a qual, desde a abolição do regime escravista no final do século XIX, foi lançada à própria sorte num contexto onde a obtenção de recursos cognitivos para interagir com valores e instituições impessoais tornou-se cada vez mais uma questão de sobrevivência material e simbólica em toda a sociedade. O excelente estudo de Ângela Randolpho (2003), comparando o papel que a religião desempenhou no Brasil e nos Estados Unidos com relação à criação de condições para que os segmentos marginalizados pudessem, de fato, se tornar cidadãos, confirma a importância da dimensão religiosa no aprendizado de valores e na obtenção de recursos cognitivos e avaliativos necessários ao exercício jurídico e político da própria cidadania.[20]

Nos Estados Unidos, a pluralidade de denominações e seitas protestantes quis e conseguiu patrocinar, através dos *Great Awakenings* e das ações missionárias ocorridos a partir de meados do século XVIII, um aprendizado coletivo à margem do poder estatal, que forneceu aos negros libertos da escravidão apoio não assistencialista para se inserirem autonomamente nas relações impessoais e na luta política. Um exemplo concreto disso viria a se manifestar somente mais tarde no *Civil Rights Movement* que, a partir da década de 1950, representou uma inédita vitalidade política que gerações descendentes

de ex-escravos alcançaram comparativamente às gerações anteriores. Fundamental em todo esse processo foi o duro — mas indispensável — aprendizado de uma linguagem moral que permitisse ultrapassar a simples violência como forma de protesto. Foi preciso que diversas igrejas protestantes assumissem o compromisso de fornecer uma linguagem moral à luta dos negros para que eles conseguissem dispensar o recurso à violência como forma de obter visibilidade pública.[21] As igrejas protestantes norte-americanas cumpriram não só o papel de fornecer um contexto de "encorajamento" e de minimização das ansiedades e dos medos que freavam o aprendizado e o engajamento político, mas também viabilizaram algo que inexistia tanto no movimento pentecostal como no neopentecostal brasileiro: disponibilizaram, nesse mesmo contexto, uma linguagem religiosa que permitisse aos crentes incorporar e internalizar esquemas cognitivos e avaliativos suficientes para que eles pudessem tomar posições políticas autônomas e não personalistas. Segundo Randolpho, "a esfera religiosa é capaz de promover não apenas liberação individual, mas também uma orientação para a solidariedade social através do amor impessoal" (2003, p. 147). Estamos convictos de que é precisamente este segundo componente — essencialmente ético — que falta no novo protestantismo de massas urbanas que nas últimas décadas vem se mostrando como um fenômeno sociológico típico de sociedades modernas periféricas como o Brasil.

No caso do Brasil, a política tem sido influenciada pela religião de uma forma bastante diferente. Aqui, ao invés do aprendizado coletivo extraestatal, tivemos — e ainda temos — uma religiosidade que buscou, predominantemente, estabelecer sua influência dentro do próprio Estado, inclusive ocupando as mais altas posições. Essa estratégia jamais levou em consideração a questão do aprendizado coletivo e, por conseguinte, a questão da construção ou da ampliação da esfera política apartada do poder formal, compatibilizando-se com práticas clientelistas e assistencialistas, quando estas eram necessárias para chegar ao poder, e não com o enriquecimento e a emancipação cognitiva da massa.

---

[1] A noção de aprendizado político decorre necessariamente de toda abordagem que evoca as experiências de socialização, de indivíduos e de coletividades, para compreender como os sujeitos são dotados de recursos simbólicos e normativos que os capacitam a conceber relações de engajamento, confiança e solidariedade com cadeias de ações e "outros generalizados". Este

conceito busca, antes de tudo, ressaltar um dado primordial em sociologia, particularmente em sociologia política: que os indivíduos não “nascem” e nem estão “predestinados” a saber que, para além de pessoas e “outros concretos”, existem relações e “outros generalizados” que coordenam ou podem coordenar cadeias de ações em todas as esferas da vida.- Nesse sentido, utilizar essa noção implica aderir a alguma — ou algumas — abordagem comprometida em compreender como os indivíduos conseguem ou não obter sucesso na introjeção e na incorporação de recursos e critérios simbólicos e normativos disponibilizados na “gramática moral” de uma sociedade. Antes, portanto, de falarmos em aprendizado político estamos fazendo referência a um processo mais abrangente e profundo de aprendizado moral, cuja definição pode ser esboçada da seguinte forma: um processo intersubjetivo, iniciado desde a mais tenra infância, por meio do qual os sujeitos introjetam e incorporam uma linguagem de critérios simbólicos e normativos que os toma capazes, enquanto seres socializados, de conceber relações de engajamento, confiança e solidariedade com cadeias de ações e “outros generalizados". O caráter normativo desse processo implica que os sujeitos e as sociedades que aprendem serão necessariamente dotados de concepções que fazem de toda relação social uma relação sempre mediada por “avaliações”, e nunca por “neutralidade” valorativa. A ausência de qualquer menção a algum autor que já tenha empregado esse conceito é justamente porque desconhecemos algum caso onde esse emprego venha acompanhado de uma definição explícita. De qualquer modo, a definição acima é a que melhor expressa o que nós queremos dizer com os termos aprendizado moral ou político.

[2] O dom de falar em línguas estranhas remete ao episódio bíblico de Pentecostes, relatado em Atos 2, em que o Espírito Santo, no quinquagésimo dia da ressurreição de Cristo, teria se manifestado aos apóstolos por meio de línguas de fogo.

[3] Ângela Randolpho Paiva realizou uma estimulante e inovadora comparação entre o papel da socialização religiosa na formação da ação política no Brasil e nos Estados Unidos, colocando em destaque os momentos da abolição do trabalho escravo em ambos os países e do surgimento de dois importantes movimentos sociais de inspiração religiosa no século XX, a Ação Católica aqui e o *Civil Rights Movement* lá. Ver o seu Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e listados Unidos. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

[4] Cf. por exemplo LAURENT, Pierre-Joseph. The faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso: taking responsibility for diseases related to

“living together”. Social Compass, v. 3, n. 48, p. 333-351, 2001.

[5] Cf. MARTIN, David. Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell, 1990.

[6] Ver MARTIN, op. cit., p. 60.

[7] Ver, entre outros, FRESTON, Paul. Popular protestants in Brasilian politics: a novel turn in sect — State relations. Social Compass, v. 4, n. 41, p. 537-570, 1994.

[8] Ver NOVAES, Regina C. R. Pentecostal identity in rural Brazil. Social Compass, v. 4, n. 41, p. 525-535, 1994.

[9] As aspas aqui têm o propósito de chamar a atenção para o fato de que a inovação, na verdade, foi relativa, já que a Teologia da Prosperidade nos remete a uma “gramática” constitutiva do próprio desenvolvimento da religiosidade brasileira, predominantemente mágica como procuramos argumentar.

[10] Este abandono é apenas parcial nas igrejas relacionadas ao neopentecostalismo, mesmo nas mais liberais, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. O consumo do álcool, do fumo, as relações sexuais fora do casamento ou homossexuais são duramente reprimidas.

[11] Conceito formulado por Jessé Souza para apreender a especificidade da desigualdade de classe no Brasil. Cf. SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

[12] O sentido do termo economia na sociologia religiosa de Weber não está apenas relacionado às formas de sistema econômicos adotadas por esta ou aquela sociedade. Mas se refere a toda produção e reprodução dos meios de vida. Neste sentido, ações direcionadas à economia são aquelas voltadas à produção no seu sentido mais geral. Sobre o termo “ética econômica”, Weber assim o define na psicologia social das religiões mundiais: “O que entendemos por ‘ética econômica’ refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos da religião” (WEBER, 1982, p. 309)

[13] Segundo Marcel Mauss, “Há necessidade, e não obrigação moral, no recurso ao médico-feiticeiro, ao proprietário de fetiche ou de espírito, ao curandeiro, ao mágico” (MAUSS, 2003, p. 60).

[14] Por *episteme* entendo aqui uma grade geral de conceitos e noções que delimita as possibilidades cognitivas de um contexto e, por conseguinte, dos próprios sujeitos que nele são socializados. Cf., por exemplo, FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Uma arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

[15] O termo português “desencantamento” (traduzido do inglês “disenchantment”) acaba sendo ambíguo para expressar o sentido exato da ideia sugerida pelo termo alemão *Entzauberung*. O termo refere-se, na obra de Weber, ao momento preciso onde religiões ético-transcendentes emergem, combatem a magia e a forma como ela nos ensina a perceber o mundo (um jardim encantado, *Zambergarten*). Historicamente, as profecias do judaísmo antigo foram as responsáveis por iniciar esse processo no Ocidente, o qual teve sua conclusão no protestantismo ascético. Portanto, “desencantamento do mundo" não se refere ao declínio das religiões como fonte de sentido para a ação. Ao contrário, é um produto direto do nascimento das religiões e do combate à magia que elas empreendem. Talvez o neologismo “desmagicizaçâo” possa exprimir, melhor do que o termo — bastante vulgarizado — “desencantamento”, o que Weber quis dizer quando usava, em sua língua materna, o termo *Entzauberung*.

[16] Exatamente por isso é que as noções de “ética da convicção” e “ética da responsabilidade” não se aplicam à cognição mágica. Pois, nos dois casos, se presume que a ação é avaliada por critérios que transcendem seu curso imediato ou as consequências utilitárias que desencadeia. Enquanto a “ética da convicção” implica o fato da ação ser avaliada com base em valores éticos perseguidos de forma inflexível, na “ética da responsabilidade” o sujeito é motivado a considerar, além dos valores, as consequências éticas decorrentes de sua ação. Nada disso é cognitivamente possível na magia. Ver SCHLUCHTER, 1981.

[17] WEBER, 2001.

[18] Algumas interpretações apressadas atribuem erroneamente a Weber a marca positivista da afirmação do desaparecimento das religiões na modernidade. No entanto, a sociologia de Weber, além de não pretender fazer previsões a respeito do desenvolvimento histórico, nunca tomou a racionalidade como expressão única do homem moderno, permitindo espaço para transformações na dinâmica pessoal.

[19] Cf. SOUZA, 2000a.

[20] A leitura de alguns textos sobre os casos de modernização nos países escandinavos tem fortalecido nossa convicção da importância de estudos comparativos e genealógicos destinados a ressaltar as possíveis relações entre socialização religiosa e aprendizado político. Seria interessante, no caso de nossa argumentação, investigar em que medida certas formas de socialização e de pedagogia religiosas fomentaram, em certas sociedades, aprendizados morais transclassistas e, comparativamente, verificar como se pode atribuir, em nossa sociedade, o “não aprendizado” de determinados estratos à ausência daqueles tipos específicos de religiosidade. Cf. OSTERGARD, 2004. STRATH, 2004.

[21] HONNETH, 2004.

Aprendizado político, intersubjetividade e modernização seletiva

Para Jessé Souza, se há algo de singular na sociedade brasileira, isso tem a ver com a seletividade que caracteriza, não só a nossa, mas todas as vias de acesso à modernidade. A ideia de seletividade parece ter duas acepções bastante precisas, ambas de enorme poder elucidativo para quem acredita ser não só possível, mas sobretudo sensato, compreender as vicissitudes e patologias de uma sociedade como a brasileira como vicissitudes e patologias de casos históricos de modernização. O primeiro sentido dessa noção refere-se à condição peculiar das sociedades modernas que não formaram, “a partir de dentro”, as injunções básicas do que Max Weber chamou de racionalismo ocidental: nessa condição, tais sociedades estiveram “destinadas” não mais a formar “a partir de dentro”, mas sim a receber de “fora para dentro” as instituições e práticas representantes desse racionalismo. Seletivo aqui vai ser a forma como a herança social de cada sociedade periférica “esquematiza” ou se relaciona com as exigências práticas e normativas da modernidade: se tal herança é capaz de impor limites normativos ao funcionamento dessas instituições; quais limites ela pode impor e o resultado da “esquematização” do “novo” pelo “velho”; ou, como no caso brasileiro, se a herança é incapaz de impor tais limites porque ela própria é desprovida de uma normatividade relativamente autônoma das exigências práticas mais imediatas que, ao contrário dos conteúdos normativos, guardam afinidade com uma luta pela adaptação às condições que se apresentam, por piores que sejam.

Historicamente, não tivemos essa “esquematização normativa" porque a religiosidade mágica que herdamos da sociedade colonial não podia mais do que fomentar uma reação adaptativa, impotente para estimular restrições éticas que rivalizassem positivamente com as exigências instrumentais — embora não valorativamente neutras — da expansão daquilo que se geriu enquanto racionalismo especificamente ocidental. Portanto, a modernidade seletiva no Brasil significou, nessa acepção, a ausência de uma esfera de valores com positividade própria capaz de, para o bem ou para o mal, exigir do racionalismo ocidental a consideração de outros elementos além de sua própria lógica.

O outro sentido da noção de seletividade refere-se à difusão e à incorporação diferencial dos valores e da “conduta de vida” ocidentais, que a modernidade exige como critério de reconhecimento social, pelos diversos grupos e classes

que constituem uma sociedade. Grande parte da singularidade social brasileira seria, para Jessé Souza, decorrente do abismo valorativo existente em nossa sociedade, onde certos setores da classe média encontram as condições para incorporar e aprender as exigências que a modernidade estabelece para que se consiga reconhecimento e classificação social enquanto dezenas de milhões não têm acesso às experiências de socialização necessárias pra tal, para os quais resta não reconhecimento e desclassificação social.

Os grupos dominantes, além de serem beneficiados pela distribuição da renda e dos recursos econômicos, seriam "suportes" das concepções de mundo ocidentais e individualistas, enquanto os setores e as classes populares apegam-se ou são atraídos por formas "pré-modernas" e não individualistas de perceber o mundo e as relações sociais: "Nesse novo contexto, a estratificação social vai ser determinada a partir da perspectiva de quem contribui para o progresso social segundo uma hierarquia valorativa cujo suporte social são as classes dominantes" (Souza, 2000b, p. 2f6).

No polo oposto, temos uma enorme "subclasse" que se constitui historicamente sob a base perversa da inexistência de ambientes de socialização e de aprendizado moral indispensáveis ao desenvolvimento de uma personalidade do tipo moderna. Pretendemos aqui chamar a atenção para a especificidade desse abismo moral e cognitivo característico de uma sociedade como a brasileira, a partir da forma como isso se reflete e se atualiza no crescimento das igrejas e seitas pentecostais e neopentecostais descrito acima.

A grande maioria dos fiéis atraídos por essas igrejas e seitas pertence, como vimos anteriormente, às classes mais pobres e com menor escolaridade de toda a sociedade. Em um de seus primeiros trabalhos sobre a realidade brasileira, Jessé Souza tenta demonstrar que esses setores mais despossuídos e menos escolarizados são os que sustentam e legitimam "atitudes antidemocráticas e expectativas clientelistas... preconceitos contra grupos étnicos e minorias sociais" (Souza, 2000b, p. 201). Essa "base" de nossa pirâmide social seria, dessa forma, o principal suporte e fonte de legitimidade de posições políticas conservadoras e autoritárias, responsáveis tanto pela violação dos direitos e da igualdade formal, como também por condenar e denegrir reivindicações de autodeterminação individual no que tange a escolhas próprias nas esferas familiar, do trabalho, religiosa e sexual.

São também os membros dessas classes que, em sua maioria, se mostram simpáticos a lideranças políticas "fortes", capazes de impor a ordem e de fazer valer os interesses de quem os apoia. O estudo que estamos realizando sobre o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil — do qual este texto é um resultado parcial — pretende apreender precisamente a forma

como esse “não aprendizado” dos valores individualistas e democráticos possui fortes afinidades eletivas (como diria Weber) com uma “linguagem religiosa” característica das massas que vivem na periferia de nossas grandes e médias cidades. Não se trata, como muitos autores fizeram, de imaginar essas denominações protestantes como desempenhando uma tarefa similar àquela realizada pelo protestantismo ascético nos Estados Unidos e na Europa.

Nas páginas finais de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2002, p. 135-136), Weber faz uma advertência importante para aqueles[22] que hoje insistem, a partir de uma leitura apressada e, às vezes, superficial de sua tese fundamental, em procurar um substituto para a “revolução protestante” nos casos de modernização mais recentes, especialmente na América Latina e na Ásia. Sem descartar a possibilidade de que as “visões religiosas de mundo” tenham influenciado positivamente na modernização de outras sociedades, devemos levar em consideração, como disse Weber, que o capitalismo já não é dependente de seu suporte religioso inicial. Isso porque a ética vocacional religiosamente motivada foi, aos poucos, secularizada e apropriada pelo mercado como uma forma já não mais opcional de condução da vida: “o protestante quis ter uma vocação, nós somos obrigados a tê-la." Uma “revolução protestante" não é mais decisiva para que classes, grupos ou até sociedades inteiras adotem a “mentalidade” capitalista como orientação normativa e como critério de estratificação social.

O nosso ponto de partida já é o de uma sociedade capitalista, na qual os valores ocidentais individualistas estão disponíveis e constituem uma possibilidade para os sujeitos em suas escolhas existenciais e políticas. Queremos, na verdade, compreender o fenômeno religioso neopentecostal a partir do modo como ele se articula com a especificidade de nossa estratificação social, marcada, entre outras coisas, por um aprendizado seletivo e diferencial de visões de mundo e de orientações normativas que se refletem, por exemplo, no comportamento político dos fiéis. Esse comportamento pode ser percebido no contexto mais restrito de instituições (no voto) ou na formação da vontade política propriamente dita, a qual geralmente extrapola esses contextos mais institucionalizados. No entanto, a dimensão política é apenas um caminho que nos permite mapear as razões fundamentais que conferem ao comportamento da “ralé” um caráter estrutural e generalizante, constituindo uma forma sistemática e coerente que se reitera nas relações com todas as instâncias do poder impessoal que são dominantes em uma sociedade moderna como a nossa.

O crescimento das igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais parece refletir — e ao mesmo tempo constituir — o processo seletivo e diferencial de aprendizado moral e político que singulariza a modernidade brasileira. O caráter

essencialmente “mágico” dessa nova religiosidade de massas urbanas não favorece a formação de uma leitura e de uma apreensão do mundo baseadas em um conjunto de orientações éticas e normativas. Dessa forma, os estratos sociais que, por razões que logo serão frisadas, já possuem uma visão de mundo incapaz de permitir que a conduta social e política seja orientada por critérios abstratos e impessoais, não encontram na linguagem religiosa fornecida pelo movimento neopentecostal uma oportunidade de *aprender* e de *incorporar* os novos valores que vão comandar o referencial normativo que se estabelece com a chegada das instituições fundamentais do mundo moderno.

O estudo realizado por Eurico Santos (2000) na cidade de Brasília chega a conclusões que reforçam essa tese. Seu principal argumento é o de que a constituição de uma autonomia individual capaz de assegurai e de legitimar atitudes políticas tolerantes, flexíveis e antipersonalistas depende da existência de uma esfera ética que permita aos sujeitos a possibilidade de pautar suas escolhas políticas e existenciais em princípios abstratos e não somente em interesses e necessidades imediatas. Segundo ele, não teria se constituído no Brasil uma esfera religiosa suficientemente autônoma em relação às necessidades mundanas mais imediatas, de onde pudesse emergir um conjunto coeso de valores e regras que permitisse o desenvolvimento de um “ego forte e bem definido” (Santos, 2000, p. 100), capaz de dar suporte a processos reflexivos de formação da vontade política. Os setores e classes sociais que adotam as posturas políticas mais individualistas e tolerantes não só possuem mais escolaridade, como também não estão inseridos no universo de religiosidade mágica que, atualmente, encontra no movimento neopentecostal seu principal representante, sobretudo entre a fração urbana de nossa “ralé estrutural”.

Por outro lado, atitudes mais intolerantes com relação ao ateísmo, à homossexualidade, à prostituição e à opção pelo suicídio caracterizam precisamente as camadas menos instruídas e mais apegadas a uma visão mágica do mundo. Santos, assim como nós, está preocupado com as precondições cognitivas e morais necessárias a que ações e escolhas políticas, no sentido mais amplo possível do termo, sejam pautadas por referenciais éticos e normativos que, por um lado, ultrapassem o padrão personalista e clientelista, e, por outro, permitam a consideração tolerante e até positiva de particularidades individuais que não estejam enquadradas nos padrões convencionais de gênero, sexualidade e religiosidade.

O ideal de sujeito capaz de interagir nos sistemas modernos (democracia representativa, estado de direito etc.) exige componentes cognitivos avessos ao monismo mágico. O dualismo substantivo existente entre corpo e mente

(elemento transcendente), o qual nos permite conceber que para além do corpo existe um sujeito portador de ideias e valores abstratos e, por conseguinte, também portador de direitos, se choca com o monismo típico da cognição mágica, onde o corpo tende a ser a única entidade concebida. A base de grande parte dos valores modernos, como igualdade de direitos, tolerância à diferença, debate de ideias como atividade independente da pessoalidade, relações impessoais, em geral sendo essas o fundamento do direito e da política, entre outros, estão diretamente relacionados à ideia de que para além do corpo existe uma entidade que é portadora de todos esses valores abstratos. A união entre um conjunto de valores abstratos e um sujeito dual — que é, em parte, depositário desses valores — constitui a essência da ideia moderna da categoria abstrata de "indivíduo".

Na cognição de mundo do monismo mágico a tendência a conceber apenas o corpo, e isto devido a sua natureza concreta, torna-se um empecilho à concepção de "outros" desprovidos de corpo, ou seja, de "outros generalizados". Logo, o "outro" são apenas aqueles "corpos" que dividem os espaços comigo, e as únicas formas de relação existentes e possíveis são as pessoais. Minha família, meus vizinhos e outros mais próximos formam a categoria de "outro", que só pode ser entendido como "outro concreto". A ideia de um "outro" como categoria abstrata — inexistente enquanto experiência concreta — que eu devo respeitar a partir de valores abstratos não é cognitivamente acessível.[23] Nesta lógica, a ideia de violar direitos de alguém só é entendida como tal quando existe agressão física visível, quando o corpo é lesado, a ausência de uma esfera abstrata impessoal compromete a tolerância à diferença.

O monismo também não permite a percepção de que uma determinada pessoa ("corpo") possa ser apenas a representante de um conjunto abstrato de princípios e ideias que existem para além delas, simplesmente porque carece dessa abstração. O corpo é sempre visto como uma unidade absoluta, restringindo as relações à pessoalidade. Logo, o candidato na esfera política é uma *pessoa* que pode resolver *meus* problemas de ordem sempre imediata. Mais uma vez, valores impessoais para solucionar problemas de ordem coletiva que exigem medidas de longo prazo não são concebidos.

No monismo mágico, toda a noção de individualismo percebendo o sujeito como uma unidade autônoma capaz de tecer juízos e ser responsável por seus atos não pode ser minimamente concebida. O sistema político moderno baseado na noção de uma esfera que envolve, sobretudo, disputa de ideias, também é comprometido quando relações só se estabelecem de maneira pessoal. Na interpretação típica ideal da magia, o Estado é uma fonte inesgotável de benesses e o político é o interventor que distribui essas benesses, mediante barganhas nas

quais o voto e a bajulação são moedas de troca de destaque. Se não há a noção de uma esfera abstrata de valores em que se escolhe racionalmente um conjunto de ideias e princípios, a política tende a tomar outros contornos que diferem do modelo ideal moderno. O clientelismo e o populismo, modelos de prática política típicos da América Latina, ilustram com clareza essa esfera política das sociedades modernas periféricas onde a magia é um componente cognitivo de destaque.

São as estruturas éticas objetivas, como enfatiza Schluchter (1981), que determinam quais tipos de consciência e de apreensão cognitiva os atores podem ou não ter a respeito do seu meio físico e social. O desenvolvimento da personalidade (ontogênese) dá-se por meio da internalização de normas que já devem estar disponíveis nas estruturas éticas (filogênese) (Schluchter, 1981, p. 40). Isso pode ser compreendido como um processo de aprendizado pessoal e coletivo que pode representar a incorporação de normas e princípios cada vez mais abstratos e generalizáveis, caso estes correspondam ao desenvolvimento ético de uma sociedade ou civilização.

A singularidade ocidental teria sido marcada por um tal processo de desenvolvimento ético até o ponto onde tipos flexíveis e autônomos de consciência fossem nutridos por um horizonte normativo que permite avaliar ações e escolhas — inclusive ações e escolhas políticas — de acordo com princípios reflexivos. No entanto, como também destaca Schluchter, as possibilidades éticas objetivas pressupõem competências cognitivas por parte dos sujeitos que deveriam estar por elas orientados, porém não asseguram que eles possuirão estas competências. Isso pode explicar, ao menos parcialmente, por que valores e visões de mundo existentes em uma sociedade podem ser compreendidos e apreendidos apenas por determinados estratos sociais, como foi e tem sido o caso do processo de modernização ocorrido no Brasil.

Há, no caso brasileiro, uma massa considerável de pessoas que historicamente não pode contar com ambientes de socialização e de aprendizado coletivo suficientes para que se formassem as precondições cognitivas indispensáveis para perceber e agir segundo valores e orientações normativas desvinculadas de relações pessoais de favor e proteção. Assim, embora haja um horizonte normativo que sirva de referência para aqueles que reúnem as condições e competências cognitivas para se orientar por critérios e regras impessoais, a estratificação social como um todo é constituída por uma camada imensa de pessoas que não dispõem das condições necessárias para isso.

Nesse contexto, “ralé estrutural” e subcidadania representam, antes de qualquer coisa, a construção e a perenidade histórica de um estrato social de dezenas de milhões de pessoas dotadas de disposições, demandas e privações

identitárias incompatíveis com a forma de “ser gente” que todos que vivem numa sociedade moderna consideram como precondição para que alguém seja visto, percebido e tratado com a dignidade de um cidadão. Segundo Souza (2003, p 166),

> *é essa dignidade, efetivamente compartilhada por todas as classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que me parece ser o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultrajurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e, portanto, da noção moderna de cidadania*.

O adjetivo “estrutural” empregado por Jessé Souza na definição do estrato dos subcidadãos faz alusão justamente ao fato de o *habitus* de classe que lhe é específico, no sentido de Pierre Bourdieu,[24] ter encontrado — da segunda metade do século XIX até os nossos dias — as condições mais favoráveis à sua reprodução e transmissão de uma geração a outra. Isso significa que, no que se refere especificamente ao aprendizado político, não houve a combinação das relações de reconhecimento e socialização que permitissem tanto a ruptura — entre gerações — com as condições adversas em relação ao que Honneth chama de oferta afetiva incondicional, assim como a conjunção dessa mudança com o acesso e o engajamento em ambientes de socialização capazes de promover a constituição de “egos fortes e bem definidos”.

A questão fundamental que aí se coloca é a seguinte: o que caracteriza os contextos e as condições sociais que, segundo nossa linha de argumentação, impedem o aprendizado coletivo pressuposto para que as ações e as relações entre os membros dessa imensa camada sejam marcadas por normas abstratas e por atitudes tolerantes? Ou então, por que as classes de baixa renda e escolaridade se distinguem, enquanto classe, também por compartilharem um outro tipo de personalidade moral e politicamente distinto daquele que podemos encontrar com mais frequência nos estratos onde esses indicadores são melhores?

Para compreender esse processo gostaríamos de explorar algumas formulações teóricas que buscam destacar que a forma como os indivíduos avaliam e agem sobre o mundo está relacionada àquelas propriedades e capacidades que eles puderam incorporar na constituição de suas identidades. Propomos aqui uma compreensão desse processo a partir da “teoria do

reconhecimento social", de tal forma a poder demonstrar — por enquanto apenas em forma de ensaio[25] — como ele é, no caso brasileiro, influenciado pela novidade que o neopentecostalismo representa na condição de uma religiosidade cujo suporte principal é a "ralé", sobretudo seu segmento urbano.

Axel Honneth (2003) nos oferece uma abordagem muito interessante sobre esse processo, na qual encontramos a possibilidade de apreender, por um lado, a necessária vinculação entre o aprendizado moral de indivíduos e camadas sociais a um horizonte ético já disponível, e, por outro, as precondições psicossociais que indivíduos e camadas sociais devem reunir para que o próprio aprendizado, em tese permitido por aquele horizonte, seja efetivamente realizado.

A primeira exigência para que indivíduos e coletividades possam aprender é a existência *do que aprender*, ou seja, de dimensões e formas de avaliar o mundo e as relações sociais disponíveis no vocabulário avaliativo de uma sociedade, e que possam estar presentes nas relações de reconhecimento. Segundo Honneth, esse vocabulário avaliativo, ou quaisquer outros critérios institucionais de avaliação moral, nem sempre articulados linguisticamente, corresponde à forma como os sujeitos se reconhecem e em torno de que propriedades e dimensões eles realizam esse processo. O conflito social seria, dessa forma, decorrente do caráter restrito e opressor que as concepções de boa vida, em algum momento, acabam assumindo diante das exigências de que novas dimensões e maneiras de se viver uma vida valiosa e significativa sejam levadas em consideração. É exatamente isso que Honneth chama de luta por reconhecimento: a busca conflituosa por etapas mais abrangentes de eticidade intersubjetiva que forneçam validade para uma identidade individual sempre mais exigente.

A modernização brasileira, como Jessé Souza procura argumentar, é marcada pelo fato de que as classes e os setores "europeizados" tornaram-se o suporte social dos atributos e dimensões que constituem o individualismo moral, tanto no que se refere à busca igualitária pelo que Charles Taylor (2000) chama de dignidade, como para a afirmação e o reconhecimento do que ele chama de autenticidade. Tanto a percepção que esses segmentos têm do Estado e da política, como dimensões impessoais que devem assegurar direitos e seguir regras, assim como as atitudes mais tolerantes que dispensam a questões "polêmicas" como a homossexualidade, ou até mesmo a própria recusa do clientelismo como modelo adequado de relacionamento político, revelam, na verdade, um padrão de aprendizado moral muito semelhante àquele que, em sociedades centrais, não fora privilégio de uma só classe.[26] Com isso, a questão passa a ser a seguinte: como explicar, no caso brasileiro, a partir da teoria do reconhecimento, o fato de que uma camada imensa de pessoas não passou pelo

processo de aprendizado moral e político que, em certo sentido, é uma possibilidade, uma vez que somos um país moderno?

A resposta que podemos oferecer, ainda que de forma parcial, é que essa camada é de tal modo privada de certos tipos de reconhecimento social, que seus membros não conseguem formar as precondições psicossociais necessárias ao desenvolvimento de uma individualidade capaz de se engajar em relações e valores modernos e impessoais, ou sustentar posições políticas tolerantes e não autoritárias. A confiança e a capacidade de referir-se positivamente a instâncias impessoais como o Estado e a política moderna depende de um processo anterior de socialização ocorrido nas relações pessoais mais íntimas e precoces, no qual os sujeitos aprendem primeiramente a confiar em pessoas e em "outros concretos".[27]

Honneth analisa esse processo como sendo a primeira e mais elementar experiência de reconhecimento na trajetória de uma pessoa. Para ele, através da amizade e, sobretudo do amor entre pais e filhos, os sujeitos experimentam sua primeira forma de aceitação, como seres carentes e que podem satisfazer suas carências num contexto de encorajamento. As experiências da primeira infância, caracterizadas como fundamentais, incluem, acima de tudo, o sucesso das relações afetivas — especialmente entre mãe e filho — de superar o equilíbrio precário entre simbiose e autoafirmação existente entre os dois.

A oferta afetiva incondicional é decisiva na constituição bem-sucedida do ego, isto é, de uma personalidade livre de ansiedades paralisantes que são capazes de impedir a formação e a publicização de opiniões, de limitar a capacidade deliberativa acerca de outras opiniões e, acima de tudo, de facilitar a alienação do próprio ego — e, portanto, de todas essas capacidades — em nome da necessidade de aderir acriticamente a algum tipo de ídolo (Honneth, 2003b). Não apenas as situações precoces de ameaça das relações com as figuras concretas da mãe, nas quais o bebê é forçado a aceitar a autonomia de seu "objeto" de referência, mas também as situações adultas de humilhação produzem e reforçam as ansiedades adquiridas desde a mais tenra infância.

E precisa mente nesse período, como mostra George Herbert Mead, que o sujeito vivência suas primeiras relações simbólicas com "outros concretos", cujos comportamentos tende a imitar como forma básica de receber aprovação. Essa aprovação inicial, oferecida necessariamente por "outros concretos", é uma precondição para que os indivíduos possam confiar e considerar "outros generalizados"[28] como referência palpável de coordenação de suas ações e escolhas existenciais e políticas, sejam esses "outros" instituições impessoais ou valores abstratos.

A autoconfiança obtida nas relações afetivas primárias será a base para um sentimento de *estar em ordem*, de ser alguém e de se tornar aquilo que outras pessoas confiam que ele se tornará. Essa fé mais primitiva na fidedignidade e sustentação dos seres humanos constitui o que Giddens (1991, p. 95) chama de "segurança ontológica", ou, como ele prefere, "a crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua autoidentidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes". A confiabilidade na sustentação dos seres humanos ou, como diria Mead, em "outros concretos", forma um primeiro compromisso social "com rosto" que será decisivo para que um indivíduo possa, em sua fase adulta, desenvolver compromissos "sem rosto" com instituições e valores abstratos sem a mediação concreta e personalizada de outros indivíduos.

Para Giddens, a "segurança ontológica" é um pré-requisito emocional, sem o qual a capacidade cognitiva de perceber e de se posicionar diante da "presença ausente" de instituições e de princípios abstratos e despersonalizados não pode ser alcançada. Essa capacidade — a ser desenvolvida nas relações futuras de reconhecimento social — é fortemente prejudicada por formas paralisantes de ansiedade, responsáveis por minar o aprendizado moral de valores e princípios, em prol de uma necessidade constante de que todas as relações sejam pautadas pela mediação personalizada de indivíduos concretos. A contribuição de Giddens é extremamente válida, uma vez que nos ajuda a perceber melhor a forma como as experiências primeiras e mais íntimas de aceitação social acabam sendo decisivas no controle ou na criação de ansiedades e patologias que vão influenciar as relações futuras e mais ampliadas de reconhecimento, onde eletivamente ocorre o aprendizado moral e político disponível no horizonte normativo de uma sociedade.

Apontamentos finais

Feitas essas considerações, podemos afirmar que o padrão de relações familiares da "ralé estrutural" da sociedade brasileira é marcado pela inexistência da oferta afetiva incondicional, a partir da qual as ansiedades e "inseguranças ontológicas" que impedem o aprendizado moral poderiam ser mitigadas. No caso do crescimento do neopentecostalismo, o que temos é uma parte dessa "ralé" buscando novos contextos para amenizar essas ansiedades e "inseguranças ontológicas" através da mediação com "outros concretos", como os *deuses e demônios* percebidos de forma marcadamente personalizada, ao

invés de representarem regras éticas e princípios abstratos.

O próprio poder de mobilização que as denominações neopentecostais têm sobre a nossa "ralé estrutural" está relacionado à forma eficiente como seu discurso religioso é capaz de amenizar privações identitárias típicas desse estrato social, especialmente as privações construídas na socialização familiar. Como vimos acima, essas privações referem-se principalmente a formas de ansiedades e "insegurança ontológica" que minam a as relações de confiança e solidariedade com "outros generalizados" e impessoais, o que significa um poderoso obstáculo à incorporação de critérios normativos necessários para assumir posições políticas condizentes com as demandas de tolerância e com a própria noção de autonomia.

A magia atrai a "ralé", pelo menos nesse caso, porque ela fornece um contexto psicossocial que permite mitigar ansiedades e formas depreciativas de autopercepção, isto é, os desdobramentos psíquicos das experiências de não reconhecimento e de desrespeito, através de recursos cognitivos e avaliativos já incorporados por essa "ralé". A oposição binária "bem/mal" é representada respectivamente no neopentecostalismo pelas figuras concretas do "Pai das Luzes" e do diabo e seus seguidores; enquanto o primeiro realiza milagres e distribui bens materiais e espirituais, aos segundos são atribuídas toda culpa e responsabilidade pelos males e sofrimentos que afligem um indivíduo. Na verdade, a identificação mágica das forças que privam a pessoa de sua autonomia constitui o principal recurso capaz de aliviar o sofrimento causado por trajetórias marcadas pela ausência de formas básicas de reconhecimento social. A principal lesão causada pela ausência de reconhecimento social é o sentimento de culpa e de inferioridade que impede uma pessoa de ter autoconfiança, autorrespeito e autoestima. A eficácia da linguagem neopentecostal estaria, desta forma, vinculada ao alívio que ela oferece a essa lesão, na medida em que insiste na ideia "mágica" de que a pessoa está possuída por espíritos do mal e por isso não pode ser responsabilizada pelas mazelas que a afligem nem pelas condições degradantes de vida que seu comportamento tende a reforçar.[29]

Se os servidores do diabo são os responsáveis por problemas como o alcoolismo, a violência doméstica e tantas outras formas de mazelas familiares e existenciais, não há por que o indivíduo sentir vergonha ou culpa de sua condição social. A presença de agentes malignos se apoderando da autonomia e da capacidade de discernimento dos sujeitos tira-lhes a sensação de que seu fracasso advém de suas próprias escolhas e, consequentemente, de que eles tenham qualquer culpa ou responsabilidade sobre ele. As principais denominações pentecostais não cansam de ressaltar que apenas uma participação

ativa e permanente nas atividades religiosas pode assegurar proteção contra esses agentes malignos, não podendo haver nenhum tipo de relativização, por parte do "crente", da leitura mágica que é feita do mundo e de seus problemas. Essa leitura consiste, na verdade, em uma visão de mundo onde toda forma de alteridade é percebida como ameaçadora, sendo rapidamente associada com a ação que agentes do mal empreendem no intuito de desencaminhar os homens. As escolhas políticas e existenciais devem assumir obrigatoriamente uma negação de toda alteridade, uma vez que qualquer relativização da rígida divisão "bem/mal" traria o "crente" para uma condição de vulnerabilidade frente à ação permanente dos agentes malignos. Segundo Ricardo Mariano (1999, p. 110), "esses crentes não estão nem um pouco dispostos a abrir mão do sentido que o personagem Diabo e seu criador e oponente, Deus, são capazes de conferir à caótica, precária e sofrida vida humana".

As forças malignas são, no (neo)pentecostalismo, percebidas como agentes que se apossam das vidas e da capacidade do escolha e discernimento dos indivíduos, retirando-lhes, necessariamente, toda e qualquer possibilidade de empreender avaliações autônomas, não só sobre suas próprias ações, como também sobre a ordem social, econômica ou política na qual está inserido. O mal, nesse contexto, não é concebido como um desdobramento histórico, invocado por escolhas, ações ou formas de conduta que negam ou afastam o bem; mas antes como forças, um *mana* etéreo, que têm lugar por se confundirem com a ordem natural das coisas. Há, além disso, algo que Pierre Sanchis (1992) chamou de uma *elaboração policêntrica do mal*, ou seja, a crença num conjunto diversificado de seres em grande parte oriundos de cultos afro-brasileiros, todos identificados como malignos. Como em toda cognição mágica, é fácil perceber como a cada um desses "encostos" ou "gafanhotos" — a própria nomenclatura dos espíritos malignos se altera com muita rapidez e facilidade — é atribuída uma função específica capaz de retirar, de uma só vez, culpa, responsabilidade e autonomia individual dos males e infortúnios mais frequentes nas precárias condições de vida que caracterizam, de forma muito mais acentuada, a existência social dos setores mais excluídos da sociedade. Os *exus Caveira* e *Tranca-Rua* são, por exemplo, especialistas em induzir as pessoas a cometer crimes graves, as *pombas-gira*, responsáveis pelas transgressões sexuais e conflitos no casamento e, *exus malandros*, como o *Zé Pilintra*, causadores do alcoolismo (Birman, 1997, p. 72).

Não há nada mais característico, em termos teológico-pastorais, do neopentecostalismo do que a guerra espiritual que se convoca a travar contra esses seres:[30] a ritualização mágica que busca coagir e "amarrar" o mal para purificar os sujeitos de sua presença "suja" e atravancadora toma o lugar dos

atos de “interiorização religiosa” que poderiam levar a uma modelação, relativamente autônoma, da conduta pela avaliação moral de certos atos e comportamentos como “pecaminosos” porque teriam violado uma concepção do que é o *bem*. O mal é onipresente e banal, pois é parte da ordem natural das coisas ser atingido por malefícios e combatê-los (Birman, 1997, p. 67). Com isso, o indivíduo não tem por que ter vergonha do mal que fez, do mesmo jeito que não a tem da doença que sofreu, pois não foi o responsável por nenhum deles. Ao que tudo indica, portanto, essa concepção de mal e de possessão maligna estão no centro de uma “teologia pastoral” que pretendemos caracterizar como uma *teologia da heteronomia moral*, pois a inexistência de noções como responsabilidade, escolha e autonomia, que elas acabam decretando na socialização que fornece às pessoas, tendem a ser transferidas e aplicadas, enquanto disposições, para outras esferas da vida como a política. Quanto mais os indivíduos estiverem presos e exclusivamente socializados em denominações (neo)pentecostais caracterizadas por essa concepção mágica de mal, maior será a possibilidade de que eles adquiram ou reforcem disposições políticas e sociais não autônomas e, portanto, mais suscetíveis de se adequarem a posições e práticas políticas já estabelecidas, conservadoras e autoritárias.- É exatamente nesse grau de exclusividade, maior ou menor, que caracteriza a inserção de diferentes indivíduos às denominações pentecostais que acredito podermos encontrar a influência do *passado de classe* e tudo que isso representa em termos de aprendizado político diferencial.

Ainda que sem avaliar as consequências políticas do fato, a socióloga Cecília Mariz (1997) percebeu a inegável clivagem de classe no grau de adesão a essa concepção mágica ou magicizada do mal. Segundo ela, ao perguntarmos aos setores “mais intelectualizados sobre a existência do demônio, reconhecerão que existe, mas terão muita dificuldade de aceitar uma possessão demoníaca ou identificar um grupo que tenha pacto com esse espírito do mal. Essa dificuldade se explica porque possuem uma visão mais racional de mundo e porque adotam uma concepção de mal historicamente construído e uma concepção de indivíduo autônomo” (Mariz, 1997, p. 48). Somente nessa situação, com essa socialização religiosa específica, é possível substituir a figura do demônio pela escolha individual, já que só aí o mal pode ser concebido como fruto da ação do indivíduo que negou o bem. A busca mais intensa e exclusiva por uma concepção de mal que acaba negando a autonomia individual tem a ver com a origem de classe na exata medida em que essa origem pode representar, ao longo das trajetórias individuais, a vivência mais acentuada de certas privações identitárias e “inseguranças ontológicas”.

Essa *pedagogia da heteronomia moral* foi, como vimos, percebida por

Eurico Santos como um componente intrínseco das visões “mágicas” de mundo, vindo corroborar nossas considerações teóricas e reforçar a tese de que determinadas posições políticas são viáveis somente aos grupos e classes que passam por certas experiências de aprendizado moral, das quais emergem uma estrutura sistemática de comportamento social que tende a se manifestar reiteradamente nas mais variadas esferas da vida social. Podemos inferir, pois, que o sucesso do pentecostalismo entre parte de nossa “ralé estrutural” advêm dos recursos discursivos que as igrejas e seitas neopentecostais oferecem aos fiéis para mitigar ansiedades e “inseguranças ontológicas” desenvolvidas em experiências de não reconhecimento social. Isso, em tese, recuperaria as condições psicossociais exigidas para que os sujeitos possam passar pelos processos de aprendizado moral e político que as instituições e os valores individualistas modernos já haviam permitido aos setores “europeizados”. No entanto, a mesma linguagem religiosa que parece conseguir recuperar essas condições psicossociais acaba sendo também responsável por exigir que os fiéis sustentem uma leitura inflexível, simplificada e personalista das escolhas políticas, existenciais e das relações sociais como um todo.

Podemos sugerir que a filiação pentecostal não faz mais do que fornecer condições — inéditas — de se ter o reconhecimento de “outros concretos”, posto que um aprendizado capaz de levar à superação dos padrões clientelísticos e autoritários — tomando como referência “outros impessoais e generalizados” — arraigados no comportamento da “ralé” não é e nem pode ser empreendido num contexto onde a própria autonomia política e existencial é o preço a ser pago por esta forma básica de reconhecimento que os sujeitos não tiveram nas relações familiares.

A permanência do clientelismo e do populismo em nossa vida política deve ser atribuída ao mesmo processo diferencial e seletivo de aprendizado que, desde o fim da escravidão, vem produzindo uma “ralé” que tende a perceber e avaliar, em lugar de valores e ideologias, apenas pessoas e arranjos pessoais. O recorte de classe no Brasil não é como nas sociedades centrais, onde a disputa social se traduz politicamente em ideologias e projetos nacionais diferenciados; no nosso caso, uma “subclasse” — que sempre fora maior do que a própria classe operária — é também despossuída dos recursos psicossociais, cognitivos e avaliativos necessários à participação, ainda que restrita, a eleições, na política moderna. Numa época onde a fragilidade política da esquerda contribui para empobrecer o já pobre debate sobre os dilemas e as contradições de nossa sociedade, o vigor do pentecostalismo mágico em mobilizar setores da nossa “ralé estrutural", mas incapaz de impulsionar qualquer aprendizado moral e político sociologicamente relevante, vem confirmar a triste notícia de que a erosão paulatina das bases

normativas da própria democracia ganha força em nossa sociedade.

---

[22] Cf., por exemplo, WILLEMS, 1967.

[23] A discussão sobre a aquisição de categorias avaliativas abstratas, em especial a noção de um “outro generalizado”, tem outras importantes fontes explicativas como trataremos no decorrer deste artigo.

[24] Souza realiza uma subdivisão histórica do conceito bourdiesiano de *habitus*, a fim de demonstrar como às condições precárias de socialização da “ralé estrutural”, especialmente na família, corresponde um *habitus* precário, ou seja, um conjunto de disposições e esquemas avaliativos e comportamentais, generalizáveis e transferíveis de um contexto a outro e de uma geração a outra, que caracterizam um lipo de desenvolvimento psicossocial que não atende às demandas objetivas que servem de critério para a modalidade de reconhecimento social que é a própria cidadania. Ver SOUZA, 2003, p. 167.

[25] As teses defendidas neste artigo estão sendo submetidas a uma pesquisa empírica de longo alcance que envolve uma primeira etapa de entrevistas estruturadas (já concluída) e uma segunda etapa de entrevistas em profundidade (em conclusão).

[26] É preciso esclarecer que não pretendemos demonstrar ou defender a tese de que posturas e opiniões intolerantes e antidemocráticas não existam nos setores médios e mais abastados da sociedade brasileira. Peculiaridades regionais, interesses econômicos e opções políticas claramente conservadoras fazem com que parte considerável desses setores se alinhe com posturas e opiniões desse tipo. Tendemos, no entanto, a insistir na ideia de que esse alinhamento é realizado de forma consideravelmente mais “autônoma” e reflexiva do que no caso da “ralé”, justamente porque esta é privada dos recursos morais, cognitivos e “psíquicos" necessários à realização de escolhas políticas e existenciais distintas com um nível razoável de “refletividade” e “autonomia”.

[28] Cf. HONNETH, 2003b, parte III.

[29] Cf. HONNETH, 2003b, parte II.

[30] Cf.LAURENT, 2001. Nesse estudo de caso o autor demonstra empiricamente como esse mecanismo de aliviar a culpa e elevar a autoestima dos fiéis tem sido o principal responsável pelo crescimento da Igreja Assembleia de Deus entre os camponeses e os setores urbanos de baixa renda em Burkina Faso. Esse traço é ainda mais generalizável do que a Teologia da Prosperidade, descrita acima, que é encontrada com mais facilidade nas denominações surgidas

na “terceira onda” pentecostal, em especial na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Referências

BERGER, Peter. Reflections on the sociology of religion today. Sociology of Religion, v. 4, n. 62, p. 443-455, 2001.

BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). O mal à brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

DOZON, Jean Pierre; CORTEN, André; ORO, Ari Pedro (Org.). A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

FERNANDES, Rubens César (Org.). Novo nascimento. Os evangélicos na casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: MUAD, 1998.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Uma arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRESTON, Paul. Popular protestants in Brasilian politics: a novel turn in sect — State relations. Social Compass, v.4, n. 41, p. 537-570, 1994.

HABERMAS, Jürgen. Theory of communicative action. Boston: Beacon Press, 1984. v. 1.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003a.

HONNETH, Axel. “Anxiety and politics”: the strengths and weaknesses of Franz Neumann’s diagnosis of a social pathology. Constellations, v. 10, n. 2, p. 247-254, 2003b.

HONNETH, Axel. Invisibility: on the epistemology of “recognition”. Disponível em: www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/HONNETH.DOC. Acesso em: 9 jun. 2004.

LAURENT, Pierre-Joseph. The faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso: taking responsibility for diseases related to “living together”. Social Compass, v. 3, n. 48, p. 333-351, 2001.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília L. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). O mal à brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

MARTIN, David. Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell, 1990.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In:_. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NOVAES, Regina C. R. Pentecostal identity in rural Brazil. Social Compass, v. 4, n. 41, p. 525-535, 1994.

OSTERGARD, Uffe. The Danish path to modernity. Thesis Eleven, n. 77, p. 25-43, 2004.

PAIVA, Ângela Randolpho. Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura "católica brasileira". In: ANPOCS, 17., 1992, Caxambu. Mimeografado.

SANTOS, Eurico Gonzalez Cursino. Política e magia (na cultura brasileira) e no Distrito Federal. In: SOUZA, Jessé et al. (Org.). Política e valores. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

SANTOS, Eurico Gonzalez Cursino. A construção social do escravo: a religião do Brasil. In: ANPOCS, 29., 2005, Caxambu. [Anais eletrônicos...]. CD-ROM.

SANTOS, Eurico Gonzalez Cursino. Ideias e dinâmica social na sociologia das religiões de Max Weber. In: ARENARI, Brand; RIBEIRO, Adélia Miglievich; SOUZA, Jessé; TORRES JUNIOR, Roberto Dutra (Org.). Ensaios brasileiros sobre o pensamento social alemão. Petrópolis: Vozes, 2006. No prelo.

SCHLUCHTER, Wolfgang. The rise of Western rationalism: Weber's developmental history. Berkeley: University of Califórnia Press, 1981.

SOUZA, Jessé. Modernização seletiva, uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000a.

SOUZA, Jessé. Modernização diferencial e democracia no Brasil: uma tentativa teórico/empírica de interpretação. In:_et al. Política e valores. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000b.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

STRATH, Bo. Nordic modernity: origins, trajectories and prospects. Thesis Eleven, n. 77, p. 5-23, maio 2004.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In:__. Argumentos filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000a. p. 241-274.

WEBER, Max. Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Traid. Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WEBER, Max. Ensayos sobre sociologia de la religión. Madrid: Ed. Taurus, 2001. 3 v.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WILLEMS, Emilio. Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

CARLOS ALBERTO BATISTA MACIEL

O *habitus* precário e as danças da subcidadania

Introdução

> *Uma característica importante da ação humana é o ritmo, a cadência. Todo gesto apropriado, coordenado, exibe um certo modo de fluir*.
>
> (Taylor, 2000, p. 187)

A assertiva de Taylor pode instigar-nos a várias indagações. Particularmente, fomos remetidos a uma inquirição específica e em articulação à argumentação proposta por Souza (2003) a respeito do *habitus* precário, ou seja, questionamo-nos como e qual seria o ritmo e a cadência da relação entre o *habitus* precário e a subcidadania.

Dito de outra forma: sendo o *habitus* precário um forte constituidor da subcidadania presente nos processos de modernização periférica, como se dá a composição que harmoniza essa relação?

Este texto, longe de querer apresentar conclusões sobre essas ilações, pretende agregar um conjunto de observações e pistas que podem fertilizar a reflexão iniciada por Souza a respeito do *habitus* precário. Especialmente porque as ideias aqui expostas nada mais são do que “um discurso em que a gente se expõe, no qual se correm riscos” (Bourdieu, 2000, p. 18).

Em suma, intenta-se agregar novos aspectos sobre a investigação da sociabilidade em sociedades afetadas pela modernização periférica. Aspectos estes que podem colaborar para compreender a harmonia que sintoniza os atores que “praticam” a subcidadania em suas complexidades e contradições.

Do habitus *ao* habitus *precário*

O conceito de *habitus* foi cunhado em sua acepção mais contemporânea por Pierre Bourdieu. Apesar de não ter sido o primeiro a usar esta terminologia, destaca que “os utilizadores da palavra *habitus* se inspiravam numa intenção teórica próxima” da dele, “que era a de sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções de objeto” (Bourdieu, 2000a, p. 62).

A argumentação do autor francês sobre o *habitus* parte do reconhecimento de que “as estruturas cognitivas não são formas de consciência, mas disposições do corpo” (*ibidem*, p. 117). Desta forma, identifica que os diversos reclames à ordem no mundo em sociedade só podem funcionar “como tais para aqueles que estão predispostos a percebê-los, e que reanimam disposições corporais profundamente enraizadas, que não passam pelas vias da consciência e cálculo” (*idem*).

Esta percepção de Bourdieu recoloca em parte a compreensão sobre a ação histórica do homem, uma vez que esta, além de seu estado objetivado, se presentifica em “seu estado incorporado, que se tornou habitua (*ibidem*, p. 82). A compreensão da história incorporada como *habitus* identifica a percepção de que a noção de *habitus* poderia revelar características identitárias comuns a cada classe social. Daí porque, conforme Bourdieu (1996, p. 21): “A cada classe de posições corresponde uma classe de *habitus* (ou de gostos) produzidos pelos condicionamentos sociais associados à condição correspondente.”

Por isso mesmo “os *habitus* são diferenciados, mas são também diferenciadores” (*ibidem*, p. 22), porque operam distinções que marcam fronteiras invisíveis — embora objetificadas nas disposições dos espaços sociais em que os indivíduos atuam, pois operam como signos distintivos profundamente arraigados naqueles que reproduzem os traços que os tornam reconhecíveis devido a seus *habitus* incorporados e que também são reconhecedores dessas mesmas marcas em outros *habitus*.

É assim que o *habitus* encerra uma *hexis* corporal (Bourdieu, 1998) que se manifesta nas diversas expressões de agir do corpo no espaço social em que este

se encontra. Isto quer dizer que o modelo de agir, de falar e outros está em correspondência direta com a história individual e coletiva a que o indivíduo foi sujeito e sujeitado. Esta história, embora não retorne como tempo histórico, fica registrada nos corpos dos indivíduos e se reproduz em diversas manifestações desses corpos.

Essa reprodução da história nas práticas sociais vivificadas pelos corpos dos indivíduos afirma e reafirma, via de regra sem a consciência das origens dos atos, o conjunto hierarquizador e classificador das disposições dos corpos no tempo e no espaço em sociedade.

Portanto, os diversos *habitus* podem revelar, por meio das práticas objetivadas dos indivíduos, conjuntos de elementos históricos que ficaram depositados e sedimentados em seus corpos como marcas "naturais" que ditam sua história e se fazem reconhecer na história dos outros.

Em suma, por meio dos *habitus* objetivados nas práticas sociais, os indivíduos reconhecem e são reconhecidos por outros *habitus* objetivados. E ainda, conhecem e desconhecem aqueles corpos que fazem parte, ou não, que têm ligação, ou não, com a história criadora dos seus próprios *habitus*.

É justamente neste ponto da inflexão de *habitus* presente em Bourdieu que Souza (2003) apresenta uma discussão que propõe recolocar o conceito de *habitus*. Sua reflexão pretende acrescentar "um caráter histórico mais matizado inexistente na análise bourdiesiana, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática da constituição do habitua (p. 165). Daí porque sua argumentação caminha no intuito de ultrapassar um conceito genérico de *habitus* que serviria a leituras "específicas de classe em um contexto sincrônico" (ibidem, p. 165).

A proposta de Souza (2003) articula a reflexão de Bourdieu a "uma teoria objetiva da moralidade" (p. 164). A reflexão do autor aponta na proposição de diferentes *habitus* para permitir a apreensão de uma dinâmica histórica que matize "as mudanças fundamentais na estrutura econômico-social" (p. 165) com as suas implicações sobre a constituição dos *habitus* estruturantes e estruturados pelas diferentes práticas sociais. Práticas estas realizadas pelos diversos grupos sociais que produzem e mantêm o movimento histórico da própria realidade social.

Dessa forma, a dinâmica histórica que produz mudanças de caráter econômico, político e social, necessariamente, remete a um largo processo de socialização que se espraia consistente e firmemente para toda a sociedade em um determinado período temporal.

É uma socialização que se fixa e se expande com o intuito de produzir uma aprendizagem coletiva, para afirmar e reafirmar os novos condicionantes da

dinâmica histórica que traduz as características da qualidade das relações formadoras e formadas pelas classes constituidoras de uma dada sociedade.

Neste aspecto, é inevitável não deixarmos de destacar a importância de Elias (1993; 1994) em suas obras sobre o processo civilizador que desmonta qualquer leitura estática da formação da sociedade ocidental moderna. Em seus estudos ficam evidentes os processos que mostram a sociedade ocidental moderna sendo constituída e construída desde as mais variadas expressões de sociabilidade humana. Em resumo, seus estudos revelam que o *life way* que vivemos surge a partir de uma socialização ampla que nos envolve e nos ensina a sermos contemporâneos do tempo em que vivemos.[1]

Portanto, sermos contemporâneos do tempo em que vivemos implica aprendermos e dominarmos os códigos classificadores e hierarquizadores das diferentes ações humanas sobre nós e que, por nós, podem e devem ser reproduzidas para manter os condicionantes que sustentam esses mesmos códigos.

Referente ao que nos propomos neste texto, para sermos contemporâneos de uma época e de uma sociedade, precisamos ter um *habitus* capaz de nos "guiar" frente ao mar de códigos e estímulos que nos atinge na vida cotidiana.

Esse *habitus* incorporado e generalizado permite que possamos nos (cor)responder nas diferentes manifestações da sociabilidade cotidiana, pois nos capacita a (re)agir de forma "adequada" frente às diversas situações que se apresentam a nós.

Segundo Souza (2003), a proposta bourdiesiana de *habitus*, a rigor, é o que denomina de *habitus* primário, pois os "esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados, e 'incorporados' permite o compartilhamento de uma noção de 'dignidade' efetivamente compartilhada no sentido tayloriano" (p. 166).

O *habitus* primário explicaria então a sedimentação do "reconhecimento social infra e ultrajurídico" (*idem*) da igualdade como regra e princípio das práticas sociais, uma vez que "para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada" (*idem*) e seja também compartilhada pelos indivíduos como estabelecida.

Daí porque o *habitus* primário está assentado e lixado como dado em grupos e sociedades cuja história compartilhada tenha produzido como forte referência a igualdade que é cultivada nos corpos dos indivíduos formadores e formados nesses grupamentos humanos. O *habitus* primário traduz-se então na sociabilidade diária que matiza a igualdade que valora e hierarquiza a relação do indivíduo com outros indivíduos nas práticas sociais cotidianas.

O *habitus* primário revela, assim, a instituição do valor da igualdade presentificado como expressão comportamental que se realiza nos e pelos corpos individuais e sociais. Dessa forma, o conjunto hierarquizador no *habitus* primário surge como um *a priori* que está instituído, e que, ao ser praticado, torna-se instituidor, pois se reafirma e se reproduz socialmente.

Não obstante, fazer parte de um espaço social em que o *habitus* primário está consolidado como marca identitária implica também saber a "dor e a delícia" das correspondentes cobranças que o reconhecimento de igualdade traz.

Isto quer dizer que o "consenso valorativo transclassista" (Souza, 2003, p. 166) que está presente na vida cotidiana, em que o *habitus* primário é formado e reproduzido, exige dos indivíduos a igual generalização das "precondições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, 'digno' e cidadão" (*ibidem*, p. 167) que terá que "responder" aos reclames sociais que exigem dele uma vida produtiva e útil.

Por isso mesmo, Souza (2003) considera *habitus* precário como aquele que "seria o limite do *habitus* primário para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e disposições de comportamento que não atendem as demandas objetivas" (p. 167) de uma sociedade marcada pela competitividade mercantil que requer (exige) do indivíduo uma atuação social produtiva e útil para que ele seja reconhecido como membro desta.

Como exemplo o autor alerta que existem sociedades ocidentais modernas "como a alemã que já apresentam agora segmentos de trabalhadores e de pobres que vivem do seguro social" (idem), e que por assim dizer têm os traços de "um *habitus* precário".

Em estudo recente, Serge Paugam (2003) destaca, a partir de sua análise da Renda Mínima de Inserção — RMI francesa, o surgimento do fenômeno da "nova pobreza", com a "multiplicação dos empregos instáveis e grande aumento do desemprego prolongado, como também ao enfraquecimento dos vínculos sociais" (p. 31) daquela realidade.

Não obstante o fenômeno da nova pobreza na Europa, o *habitus* precário "só ganha o estatuto de um fenômeno de massa permanente em países periféricos como o Brasil" (Souza, 2003, p. 167). No entanto, como fenômeno de massa, o *habitus* precário precisa estar associado a outros fenômenos que sustentam a sua "funcionalidade", pois "sem isso o caráter violento e injusto da desigualdade social se manifestaria de forma clara e a olho nu" (*ibidem*, p. 168).

Dessa forma, uma personalidade formada por uma massa de trabalhadores incapazes de serem considerados produtivos e úteis precisa beber e estar embebida em um "pano de fundo consensual acerca do valor diferencial dos seres humanos" (idem) que legitime a desigualdade como fato que é considerado

e tratado “naturalmente”.

Esse pano de fundo destacado por Souza (*ibidem*, p. 169) é a “ideologia do desempenho” que, ao assentar-se em valores da meritocracia, se espraia e se consolida como aquela que “estimula e premia a capacidade de desempenho” e também “legitima o acesso diferencial permanente às chances de vida e apropriação de bens escassos”.

A ideologia do desempenho funcionaria como uma liga que articula os indivíduos de forma atomizada, e por isso mesmo tem uma funcionalidade de largo alcance, pois o reconhecimento do desempenho individual sobrepõe-se aos processos coletivos e sociais.

Como ideologia “ela é intransparente posto que ‘aparece’ à consciência cotidiana como se fosse efeito de princípios universais e neutros, abertos à competição meritocrática” (Souza, 2003, p. 170). Portanto, esta ideologia legitima processos coletivos como se individuais o fossem, sustentando que o acesso dos indivíduos a bens e serviços produzidos socialmente decorre da capacidade e do empenho individual de cada um.[2]

> *Como o princípio básico do consenso transclassista é o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do self pontual para Taylor) passa a ser a aceitação e internalização generalizada deste princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização destes setores possam ser percebidos, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um “fracasso pessoal”*. (*ibidem*, p. 171)

E assim o binômio reconhecimento e desconhecimento[3] finca-se como o verificador e o justificador tanto do sucesso quanto do fracasso do desempenho do indivíduo, pois verifica e justifica os esforços positivos (ou negativos) do indivíduo e desconhece os fatores políticos, econômicos e socais que formam os condicionantes históricos em que “o desempenho do indivíduo” se realiza.

O aprendizado da dança da subcidadania

A proposição feita por Souza (2003) de articular *habitus* precário à ideologia do desempenho, para compreender as especificidades da desigualdade presente

em sociedades que são produtos da modernização periférica, expõe a complexidade da convivência "naturalizada" entre concentração da riqueza e pobreza extrema.

Interessa-nos nesse ponto apresentarmos alguns elementos para contribuir particularmente na reflexão sobre os processos de "aprendizagem" dessa "convivência naturalizada". Isto porque a formação do *habitus* precário, assim como a sedimentação da ideologia do desempenho, são também resultantes de processos, via de regra, "naturalizados" e eclipsados à razão pragmática da vida cotidiana.

Como resultantes de processos, existem injunções e valores intransparentes que cultivam o nascimento, o crescimento e a reprodução objetiva e subjetiva do *habitus* precário e da ideologia do desempenho. "A dimensão aqui é objetiva, subliminar, implícita e intransparente. Ela é implícita também no sentido de que não precisa ser linguisticamente mediada ou simbolicamente articulada" (Souza, 2003, p. 175).

No mundo objetivo em que são aradas as desigualdades sociais, podem existir "acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas, por isso mesmo tanto mais eficazes que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos profundos e invisíveis" (*idem*). A presença desses acordos mudos e subliminares, em sociedades periféricas, "implica a existência de redes invisíveis e objetivas que desqualificam os indivíduos e grupos sociais precarizados como subprodutores e subcidadãos" (*ibidem*, p. 177).

Dessa forma, cabe a nós indagarmos sobre os processos que revelam a existência dessas redes invisíveis e objetivas, e também como estas redes produzem a sua presença como fato instalado que, por existir como um *a priori* aparentemente legitimado, tem a função de ensinar os passos da dança da subcidadania.

O autor destaca a importância de instituições fundamentais que ancoram a formação de *habitus* com "a percepção dos efeitos sociais de uma hierarquia atualizada de forma implícita e opaca" (*ibidem*, p. 177) e "a identificação de seu potencial segregador e constituidor de relações naturalizadas de desigualdade em várias dimensões" (*ibidem*, p. 178).

Notadamente, no caso da sociedade brasileira, Souza (2003) reconhece nessas instituições fundamentais o mercado e o Estado. Estes produzem uma "imposição objetiva, independente de qualquer intencionalidade individual" (p. 180) e que, portanto, universalizam um conjunto de valores que passam a ser adotados como fatos dados na sociedade. Como fatos dados, esses conjuntos de valores adquirem funcionalidade pela sua própria dimensão pré-reflexiva, pois compõem o *habitus* dos próprios indivíduos.

A reflexão sobre o ancoramento institucional aponta uma direção interessante, uma vez que traduz a relevância que as instituições têm sobre o processo de aprendizagem no qual os indivíduos ficam sujeitos. Dessa forma, tanto o *habitus* precário, quanto a ideologia do desempenho, precisam ser introjetados para sedimentarem-se como história objetiva no corpo e como valores naturalizados, respectivamente.

Assim, por mais fortes que sejam as instituições mercado e Estado, não prescindem de outras instituições que existem na sociedade brasileira. Estas instituições realizam em conjunto e complementarmente as imposições objetivas que atuam sobre a sociedade[4] sistematicamente. Portanto, não existe a formação de *habitus* sem ancoramento institucional, todavia esse ancoramento nos parece difuso, uma vez que o indivíduo em sua trajetória histórica relaciona-se com diferentes instituições que, apesar de sua diversidade, contribuem para que ele incorpore um conjunto de valores legitimados pela coletividade.

Dito de outra forma, as instituições são elementos que mediam a relação indivíduo *versus* coletividade, ou seja, são os espaços privilegiados em que se processam as injunções entre o singular e o genérico, produzindo as condições objetivas e subjetivas (no espaço social das instituições)[5] à introjeção dos valores e o correspondente aprendizado das condutas e ações associadas a estes.

Esses valores moldam o arcabouço de normas e parâmetros que compõem a hierarquia valorativa internalizada pelo indivíduo como “fatos naturais”. Nos termos bourdiesianos, de acordo com as posições que o indivíduo vai ocupando no campo social, ele se relaciona com um conjunto diverso de instituições que mediam os processos de introjeção dos valores sociais que compõem o seu *habitus*.

Aos moldes do processo de sedimentação apontado por Berger e Luckmann (1985), as experiências de sociabilidade do indivíduo com as instituições em que ele se relaciona em sua trajetória de vida processam uma internalização profunda dos valores hierarquizantes que farão parte da sua disposição identitária (Bourdieu, 1998).

Essa disposição identitária revelada no *habitus* do indivíduo manifesta-se opaca justamente por ser apreendida como a resultante de um processo considerado natural. Não obstante, essa disposição identitária é produzida no conjunto das sociabilidades cotidianas[6] das instituições em que o indivíduo participa. Por isso mesmo, ao ficar mergulhado em um cotidiano, o indivíduo tende a ficar prisioneiro de uma sociabilidade pragmática perseverante e absorvente.

Por sua vez, esse pragmatismo perseverante da cotidianidade tem uma

tendência à totalização, uma vez que pretende tornar-se referência a partir da hierarquia valorativa imputada na sociabilidade da vida diária, na “maneira como as pessoas se reúnem dentro ou fora das instituições, como elas se relacionam com as pessoas em geral” (D’incao, 1996, p. 136). E assim, pretende impor-se como parâmetro e padrão de interpretação e prática social que se espraia a outras esferas sociais da vida do indivíduo.

Como padrão internalizado, o conjunto valorativo incorporado no *habitus* tende a orientar a relação do indivíduo com o mundo factual em sua sociabilidade diária. Desse modo, o indivíduo pode ficar prisioneiro do imediato[7] das relações cotidianas, que, por fazerem parte do mundo factual, oculta as mediações ontológicas dos fenômenos produzidos pelo homem.

Nessa sociabilidade cotidiana se processam dois fenômenos complementares: um diz respeito à incorporação afirmativa dos valores institucionais como aqueles que devem ser apreendidos como as referências que orientam as práticas sociais (vale lembrar que essa incorporação não é linear e não se realiza sem contradições, daí porque as instituições organizam sanções para controlar aqueles que “desrespeitam” os valores do grupo).

O outro diz respeito à reafirmação dos valores institucionais frente a situações que põem à prova o compromisso e o grau de integração do indivíduo à instituição.

> *As coisas que se tomam alvos morais nossos não o fazem somente em virtude do fato de estarmos comprometidos de facto com elas. Essas coisas têm de ter um status mais forte de modo que a vejamos como exigindo, requerendo ou pedindo esse compromisso*. (Taylor, 1995, p. 50).

O fenômeno da reafirmação ocorre justamente porque as instituições objetivas em coisas ou fatos “checam” o compromisso do indivíduo à instituição por serem, em muitos casos, alvo de uma “avaliação forte” com “tal natureza que, se cessarmos de desejá-lo nos seríamos considerados insensíveis, rudes ou moralmente perversos” (idem). Em sociedade, por diversas vezes o indivíduo é requerido a se posicionar e defender não só o seu status social como a instituição em que esse status adquiriu os seus contornos.

Entretanto, o processo em que se realizam esses dois fenômenos complementares produz aquilo que Bourdieu (1998) denomina de magia do ato de instituição. Essa magia oculta, sob o manto da “naturalização”, um fenômeno que foi constituído socialmente, daí porque esse processo produz um duplo

engano.

O primeiro engano está no fato de reconhecer a avaliação forte como uma exigência valorativa que está a priori na própria instituição objetivada. Este engano identifica a instituição como um ente autônomo capaz de se autovalorar e impor seu valor sobre o indivíduo.

O outro engano está em reconhecer que esta exigência se realiza sobre o indivíduo em uma relação direta entre a instituição e o indivíduo, quando tanto a instituição quanto o indivíduo são produzidos coletivamente.

Esta clareza é importante para recolocar a relação instituição *versus* indivíduo, pois frente aos fenômenos da realidade factual que exigem "uma avaliação forte" estará em jogo, inevitavelmente, uma relação indivíduo *versus* coletivo e coletivo *versus* coletivo.

É por isso mesmo que a hierarquia internalizada precisa ser pré-reflexiva, uma vez que identifica os valores e as normas como parte do "jeito de ver a vida", da personalidade, e ao mesmo tempo desconhece a origem social e coletiva desses mesmos valores.[8] Assim:

> *É o homem — como ser histórico e social e com a sua atividade prática — que cria os valores e os bens nos quais se encarnam, independentemente das quais só existem como projetos ou objeto ideais. Os valores são, pois, criações humanas, e só existem e se realizam no homem e pelo homem.* (Vázquez, 1995 p. 126)

Dessa maneira a complexidade do processo de encarnação dos valores torna-o ainda mais opaco e invisível, uma vez que se realiza no seio das instituições, que promovem o ancoramento institucional e a força vinculante (Souza, 2003) que sedimenta a hierarquia internalizada no e pelo próprio indivíduo.

Ocorre que os "valores encarnados" fazem parte da consciência do indivíduo que, por sua vez, aparecem como algo pessoal, individualizado. No entanto:

> *Existindo sob a forma de imagens ideais surgidas no cérebro do homem em decorrência da interação com a realidade que a rodeia, a consciência representa um reflexo subjetivo da realidade... A consciência, sendo, assim o reflexo subjetivo da realidade objetiva, é a unidade do que depende do sujeito, do estado de seu sistema nervoso, de sua experiência individual, de sua situação social, de suas condições de vida etc... e do que não depende*

dele, mas que é condicionado pela realidade ambiente e a reflete. (Cheptulin, 1982, p. 98)

Uma vez que esteja sedimentado o esquema valorativo, a força vinculante objetifica o conjunto hierárquico incorporado n< > *habitus* do indivíduo como fenômeno de longa temporalidade. E assim este conjunto hierárquico torna-se opaco em relação a sua própria historicidade, mas se vivifica no ancoramento institucional[9] pelas recorrentes "lembranças" que a nossa disposição no espaço social nos remete.

Portanto, somos constante e sistematicamente lembrados, pelo espaço social em que nos encontramos (e obviamente pelas disposições que ocupamos neste), do conjunto valorativo hierarquizante que ordena e opera nossas práticas sociais.

Alguns exemplos sobressaem-se a respeito desse processo: via de regra os indivíduos que adotam alguma referência religiosa ao adentrarem no ambiente físico de uma dada religião reconhecem naquele espaço vários códigos que parece que os "induzem" a adotar determinados comportamentos em detrimento de outros.

Dessa forma, a sociabilidade ampla em que estamos inseridos é, em grande parte, responsável pela aprendizagem tanto das regras de convivência social em geral, quanto das regras "naturalizadas" da convivência dentro da desigualdade social. Obviamente que a convivência dentro de relações de desigualdade social, mesmo que estas relações pretendam se impor como "naturais", não ocorre sem tensão e conflitos.

Todavia, a sedimentação dos valores formadores do *habitus* precário, cimentado pela "ideologia do desempenho", funciona com fundações profundas que prendem o indivíduo a "operadores simbólicos" que, internalizados, valoram e justificam a posição social deste na escala da desigualdade em que está disposto.

Esses operadores simbólicos produzem apelos incontestes que questionam e avaliam as práticas do indivíduo com o intuito de verificarem se estas estão em correspondência com as disposições identitárias deste (Bourdieu, 1998).

Um exemplo de operador simbólico é o sentimento de vergonha que em sua manifestação revela que o indivíduo é orientado "por uma pauta do que é certo e do que é errado, do que é apropriado e do que não é apropriado" (Martins, 1999, p. 10) frente a diferentes situações sociais da vida em sociedade.

Por isso mesmo "a vergonha e o embaraço não são mais regras externas, tornam-se 'naturais'" (Pimenta; Oliveira, 1999, p. 21) e, assim, operam a favor da "correção" das condutas do indivíduo que, frente a uma dada situação social,

agiu contrariando os padrões de comportamento legitimados pelo coletivo de um grupo dado.

> *A vergonha é expressão de um débito a ser pago, o que foi maculado precisa ser reparado. É como forma de pagamento desse débito com a comunidade que, algumas vezes, o coadjuvante tenta reparar as situações que não ocorreram devidamente*. (*ibidem*, p. 251

O processo civilizador (Elias, 1993; 1994) da sociedade ocidental produziu uma ampla difusão da vergonha como sentimento coletivo que se manifesta individualmente. Sua difusão para os indivíduos e a sua consequente incorporação por eles opera uma autovigilância profunda que cobra as práticas sociais consideradas corretas, e também a expressão de padrões e status sociais "mínimos" para todos os indivíduos em sociedade. Daí porque a força da vergonha, em muitas situações, é tamanha que paralisa os indivíduos "atacados" por ela.

> *Pois não há nada que enfraqueça nem que paralise mais que a vergonha. Ela altera na raiz, deixa sem meios, permite toda espécie de influência, transforma em vítimas aqueles que sofrem, daí o interesse do poder em recorrer a ela e a impô-la; ela permite fazer a lei sem encontrar oposição, e transgredi-la sem temor de qualquer protesto. É ela que cria o impasse, impede qualquer desmistificação, qualquer enfrentamento da situação*. (Forrester, 1997, p. 12)

A vergonha discutida por Forrester (1997) pode também expor como as instituições operam profundas contradições. Estas mediam a incorporação de um conjunto de valores que "guiam" o indivíduo para a realização de seu futuro, e se revelam, em muitos casos, incapazes de tornar realidade os mesmos valores prometidos.

Como o processo de. incorporação dos valores se realiza coletivamente (mas sedimenta-se individualmente), tem-se o deslocamento das causas que gestaram e construíram essa incorporação. E, assim, o indivíduo toma-se o centro e o responsável tanto do seu sucesso quanto de sua desgraça individual, "restando-lhe" a satisfação egoísta de uma conquista ou a vergonha de um fracasso[10]

pessoal.

Por isso mesmo a vergonha pode expor para o próprio indivíduo o fato de estar agindo “inadequadamente” tanto em relação a uma conduta legitimada no grupo, quanto em relação a estar mal situado no contexto do espaço social em que se encontra.[11]

> *A expressão da vergonha é o sentimento do “olhar do outro”, que faz o indivíduo sentir vontade de sumir, de esconder-se das vistas dos outros, enterrar-se.* (Pimenta; Oliveira, 1999, p. 153)

Corrêa (1998), ao estudar meninas/mulheres que vivem nas ruas, em contato com um grupo que circulava pelo Ver-o-Peso[12] identifica que o trajeto destas pelo complexo comercial se realizava com desenvoltura. Todavia, quando se encontravam fora de seu espaço social (considerados pelos informantes como “suas casas”), elas assumiam posturas diferentes daquelas realizadas no ambiente em que conviviam cotidianamente.

Para a pesquisadora o cenário onde se realizavam as entrevistas (este diferente do ambiente considerado pelas informantes como “suas casas”) se constituía em um espaço em que as referências simbólicas eram distantes daqueles que “permitiam” que as informantes “se encontrassem” e “soubessem como agir”. Por isso:

> *(...) em lugar dos gestos largos; gestos extremamente contidos. No lugar das risadas altas e longas; risos tímidos e silenciosos. No lugar de braços e pernas querendo “abraçar” ruas e pessoas; braços e pernas cruzadas, acompanhadas de uma cabeça baixa, procurando a todo momento esconder as marcas e cicatrizes em sua face.*
>
> *Neste cenário o corpo miúdo de A.C. perde sua altivez, ele era apenas um corpo que não fazia parte daquele cenário, mas que por ele foi curvado formando uma espécie de concha da qual só se libertaria fora dali.* (Corrêa, 1998, p. 53)

Outro forte operador simbólico que matiza as relações daqueles que se encontram em condições de desigualdade social é o sentimento de gratidão

“esperado” e “exigido” daqueles que recebem ajuda de outros. Como a relação de ajuda implica um mascaramento de uma relação de tutela, as situações em que a ajuda se expressa, via de regra, induzem à incorporação de um sentimento de gratidão que opera uma, ou várias, contraprestações de ações daquele que recebeu a ajuda para aquele que a prestou.

No campo da política a gratidão opera fortes dependências nos indivíduos que recebem “doações” de bens e serviços devido à “boa vontade” dos governantes empenhados em associarem e vincularem suas imagens de político às ações do governo que representam.

Na mecânica da gratidão constituída no seio das relações de desigualdade social, os bens e serviços inscritos como direitos dos cidadãos são ressignificados como favores que tutelam (Telles, 1999) os indivíduos que os acessam.

Dessa forma, no mundo dos corpos moldados nas relações que constroem os *habitus* precários, os direitos de cidadania transmutam-se em ajuda e no favor subalternizador que tendem a inscrever fortemente nos indivíduos o sentimento de gratidão. Este, por sua vez incorporado, opera a “necessidade” de um comprometimento, em maior ou menor grau, dependendo do “tamanho” do sentimento de gratidão do tutelado para com o doador da ajuda.

No esteio da reflexão da dança da subcidadania, a melodia que embala a sequência dos movimentos corporais executados pelos indivíduos se realiza de maneira ritmada em uma coreografia que foi apreendida em um amplo aspecto de sociabilidades que os indivíduos produziram e que foram também por elas produzidos. Os acordes dos ritmos da subcidadania revelam que existem várias danças e diferentes dançantes que desempenham papéis devidamente inscritos em seus *habitus* precários.

É assim que os fatos reveladores de uma situação de desigualdade social, de dominação e exploração são devidamente coreografados por dominantes e dominados, exploradores e explorados, como “variações de passos e ritmos”. Estes são tão “naturalizados” que a maioria já sabe como dançar.

Um forte exemplo desta ação é a situação do trabalho infantil doméstico em que tanto o indivíduo que explora a mão de obra infantil, quanto a família do infante explorado, reconhece naquela situação uma boa ação e uma melhor oportunidade de vida, respectivamente.

Considerações finais

Discorrer sobre “o *habitus* precário e as danças da subcidadania” pretende revelar que a constituição do *habitus* precário é a resultante de um amplo processo de mediações conduzidas e formadas no seio de diversas e diferentes instituições sociais a que os indivíduos se relacionam.

Sendo assim, as instituições presentes na trajetória histórica dos indivíduos são os cenários que propiciam as configurações pelas quais as danças da subcidadania são apreendidas.

> *Certamente podemos falar na dança em termos gerais, mas ninguém imaginará como uma estrutura fora do indivíduo ou como uma mera abstração. As mesmas configurações podem certamente ser dançadas por diferentes pessoas, mas, sem uma pluralidade de indivíduos reciprocamente orientados e dependentes, não há dança. Tal como as demais configurações sociais, a da dança é relativamente independente dos indivíduos específicos que a formam aqui e agora, mas não de indivíduos como tais.* (Elias, 1994, p. 250)

Assim, as danças da subcidadania são produzidas e apreendidas no conjunto das relações sociais que matizam a desigualdade social. Por isso, estas danças apresentam os contornos dos salões em que elas foram coreografadas e treinadas.

Estes salões, por sua vez, são espaços sociais que, independente de serem públicos ou privados, desempenham uma nítida função social. Ao mesmo tempo em que sustentam os condicionantes sociais que produzem a incorporação dos *habitus* precários, funcionam como campos de treinamento que realizam dois movimentos combinados.

> *Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se apresentam ao seu redor; pois, como intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens*. (Arendt, 1991, p. 62)

Portanto, os salões de treinamento das danças da subcidadania relacionam e separam os indivíduos que serão os atores das coreografias apresentadas na vida cotidiana em sociedade. E por assim dizer, vão configurando e formatando as

relações de aproximação e separação como se fossem fatos “naturais” para todos os dançantes dos salões da sociedade.

---

[1] Aqui, ser contemporâneo do tempo em que se vive é tratado no sentido estrito, pois se refere exclusivamente a estar sintonizado com os códigos de um determinado espaço e tempo social.

[2] Pode-se lazer referência a vários ditos populares que estão sustentados nessa ideologia: "Deus ajuda a quem cedo madruga”; “Deus dá asas a quem não salte voar”, e outros.

[3] ALBUQUERQUE (1986) propõe a presença articulada dessas duas formas de relação em seus estudos sobre os processos de sociabilidade em instituições totalitárias.

[4] Não podemos esquecer que, conforme BERGER e LUCKMANN (1985), não existe alguém totalmente institucionalizado, como alguém sem nenhuma institucionalização.

[5] Para BOURDIEU (2000a), o espaço social “é um espaço de relações o qual é tão real como um espaço geográfico no qual as mudanças de lugar se pagam em trabalho, em esforços e, sobretudo, em tempo (ir de baixo para cima e guindar-se, trepar e trazer as marcas e os estigmas desse esforço)” (p. 137).

[6] Segundo HELLER (1972, p. 17), “a vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, e de sua personalidade”.

[7] Quanto ao conceito de imediato é “importante observar que, na totalidade concreta, nenhum objeto — ou fato — é realmente imediato (isto é: nenhum objeto se põe ao pensamento sem que seja produto, resultado de mediações); o que ocorre é que, para o sujeito cognoscente, ele pode apresentar-se assim. A imediaticidade é uma função da consciência teórica e não um dado ontológico” (FALCÃO; NETTO, 1987, p. 81).

[8] Os valores são fenômenos ontológicos justamente por serem formados por inúmeras mediações que operam a sua construção e constituição. Ver VÁZQUEZ, 1995.

[9] Isto quer dizer que mesmo que a história como tempo passado de uma dada instituição esteja morta como tempo, não está “como espaço; o momento passado já não é nem voltará a ser, mas sua objetivação não equivale totalmente ao passado, uma vez que está sempre aqui e participa da vida atual como forma

indispensável à realização social” (SANTOS, 2004, p. 14).

[10] SENNETT (2000) aponta que na atualidade existe a expansão de uma sensação de deriva que corrói o caráter do homem atual pelo fato deste não encontrar as bases objetivas de relações de longo prazo para a permanência e a reprodução de valores de lealdade, solidariedade e de autorreconhecimento social.

[11] Não seria por isso que a vergonha deixa o indivíduo “sem jeito”, com a sensação de “inadequação” comportamental e/ou espacial, de não saber o que falar ou agir frente a situações sociais deslocadas do seu cotidiano?

[12] Entreposto comercial da cidade de Belém do Pará desde a época do Brasil-Colônia que foi incorporado como identidade geográfica, social e cultural da cidade, tornando-se símbolo turístico.

Referências

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. Instituição e poder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

ARENDT, Hannah. A condição humana. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. Razões práticas. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. 2ª ed. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000a.

BOURDIEU, Pierre. O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação. Campinas: Papirus, 2000b.

CHEPTULIN, Alexandre. A dialética materialista: categorias e leis da dialética. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982.

CORRÊA, Ivone Maria Xavier de Amorim. A rosa tatuada: um estudo antropológico sobre a linguagem nos corpos de meninas — mulheres que vivem nas ruas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal do Pará, 1998. Mimeografado.

D’INCAO, Maria Angela. Modos de ser e de viver: a sociabilidade urbana. Tempo Social, São Paulo, USP, n. 4, 1992.

D’INCAO, Maria Angela. Sentimentos modernos. São Paulo: Brasiliense, 1996.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993, v. 2.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1994, v. 1.

FALCÃO, Maria do Carmo; NETTO, José Paulo. Cotidiano-, conhecimento e crítica. São Paulo: Cortez, 1987.

FORRESTER, Viviane. O horror econômico. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MARTINS, José de Souza et al. Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole. São Paulo: Hucitec, 1999.

MIAGUSKO, Edson; FERREIRA, Lúcia Marina Puga. Circunstantes e coadjuvantes na interação social: o poder da vergonha. In: MARTINS, José de Souza et al. Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole. São Paulo: Hucitec, 1999.

PAUGAM, Serge. Desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza. São Paulo: Cortez / EDUC, 2003.

PIMENTA, Melissa Mattos; OLIVEIRA, Régia Cristina. O constrangimento do corpo na interação social: o nojo. In: MARTINS, José de Souza et al. Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole. São Paulo: Hucitec, 1999.

SANTOS, Milton. Pensando o espaço do homem. 5ª ed. São Paulo: Edusp, 2004.

SENNETT, Richard. A corrosão do caráter. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000.

TELLES, Vera da Silva. Direitos sociais: afinal do que se trata? Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Ética. 15ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

EURICO A. GONZALEZ CURSINO DOS SANTOS

Magia, ética e desigualdade no Brasil

A crítica da religião é a premissa de toda crítica.

Karl Marx
Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel

Na minha terra
Dá banana e dá aipim
Meu trabalho é achar
Quem descasque por mim.
Vivo triste mesmo assim...

Noel Rosa
O orvalho vem caindo
(1933)

I

O texto que se segue desenvolve argumentos acerca do problema da desigualdade social entre nós. Os principais argumentos são de natureza teórica, isto é, procuram indicar instrumentos teóricos e metodológicos para que se conceba acertadamente o problema da desigualdade social no Brasil. O principal método para tanto é a crítica da visão dominante, nas ciências sociais brasileiras, sobre os fundamentos religiosos de nossa cultura.

Iremos afirmar que a crença na “catolicização” do Brasil, que teria sido operada durante os quatro primeiros séculos de existência de nossa sociedade (o que é o pressuposto implícito de nosso atual pensamento social, visto que as ciências sociais acadêmicas, que datam do início do segundo quartel do século XX, operam, desde o princípio, sobre a crença, não explicitada, de que o “brasileiro médio” não necessita de uma teoria singular,[1] sendo, basicamente, um europeu católico com tinturas sincréticas exóticas), é uma crença na existência de algo que não existiu, e que induz, necessariamente, a erros interpretativos importantes acerca dos fenômenos ligados à igualdade social entre nós.

Fixemos, para início de conversa, algumas definições que deverão servir de norte em nosso percurso.

De início, vamos nos lembrar de que a “igualdade” é um valor, uma afirmação de como o mundo deveria ser, e não uma descrição do modo como ele é. A crença na igualdade, no Ocidente, tem funcionado, portanto, como um complexo motivacional, que influencia as escolhas dos indivíduos acerca do que é certo ou errado. Assim, quanto mais arraigada é tal crença, mais ela estará presente, de forma direta ou indireta, nas escolhas morais que os indivíduos são chamados a fazer, cotidianamente, queiram ou não, nas sociedades “modernas”, ou “livres”. Dessa maneira, as relações sociais reais são como são, dadas pela história; o valor igualdade é que será mais ou menos capaz, conforme a mesma história, de incidir sobre tais relações sociais dadas, moldando-as à sua imagem.

E o valor igualdade, visto como complexo motivacional,[2] possui uma história evolutiva muito própria, no decorrer da qual foram acumuladas e articuladas aquelas “invenções simbólicas” capazes de fazer do ser humano um agente interessado no bem-estar de seu “próximo”, isto é, daquele Outro cuja condição existencial é vista como muita assemelhada à daquele que age.

Observemos, logo de saída, a existência de uma dimensão interpretativa: é preciso que se “veja” o Outro como igual, ou seja, que se lhe atribua, de antemão, uma série de qualidades e de direitos que o agente também atribui a si mesmo. O que se destaca imediata mente, para a análise, é que se está pressupondo um agente consciente de si mesmo enquanto um sujeito livre (no sentido kantiano de liberdade, que é derivada da internalização de uma lei transcendentalmente fundamentada) e capaz de “afirmar”, com suas forças, a igualdade do Outro. Mais até: um agente que está “interessado” na igualdade do Outro, no sentido de que sua economia emocional contém dispositivos que premiam as formas de agir, sentir e pensar que realizam o valor, e que punem, emocionalmente, a sua negação.

A presença de tais formas de agir, sentir e de pensar (no sentido durkheimiano de fato social), a saber, as crenças na "igualdade" entre os indivíduos e no caráter "livre" e "autônomo" desses mesmos indivíduos, tem dependido, entre nos como em qualquer outra época, ou sociedade[3] da criação e da difusão de certos *tipos* de símbolos, tipos que irão despertar e desenvolver certas faculdades potenciais da ação humana, que iremos resumir sob a rubrica de *faculdades éticas*. Se definirmos a ética como a capacidade humana de limitar a volúpia instrumentalizadora e objetificante que marca a relação de todo ser vivo com a natureza, física ou social, que o cerca, poderemos nos dar conta do caráter de fino artifício histórico que os valores éticos significam na trajetória da humanidade. E é, além disso, necessário, para nossos fins explicativos, que a ideia de ética seja acompanhada pelo predicado de sua universalidade. É, portanto, a eticidade universalista que nos preocupa aqui, essa prima-irmã do valor igualdade.

E por que a ética universalista nos interessa tão de perto? Porque é ela que possui intensa afinidade histórica com a crença no valor da igualdade entre os seres humanos. E é o conceito teórico de ética universalista que permite à sociologia descrever e explicar corretamente o problema social da desigualdade. Vejamos isso mais de perto.

É natural (ainda que sejam muitas as exceções no comportamento animal) que certa "consideração" seja dispensada àqueles que conosco convivem rotineiramente, cujos rostos compõem, por assim dizer, a paisagem de nossas vidas. Há, portanto, certa tendência à constituição de um conjunto normativo "paraético" espontâneo, baseado nos afetos. Digo "paraético", e não propriamente ético, porque falta a tal conjunto normativo a dimensão reflexiva, isto é, a sua fundamentação sobre um conjunto de ideias e de valores racionais. Dito de outro modo, estamos perante a diferença entre o afeto, puro e simples, motivado pelas circunstâncias (de vizinhança ou de parentesco biológico), e o imperativo moral, que comanda a consideração ética a partir de um conjunto de argumentos, de "porquês".

No caso do Ocidente, tais argumentos têm alcance sobre todos os seres humanos, ou seja, são *universais*. Insisto em que essa disposição para se orientar por referências universais a um Outro abstrato é resultado do efeito socializatório de certo tipo de simbologia religiosa, cuja sorte no Brasil iremos investigar mais adiante.

Por ora, ainda no campo puramente teórico, perguntemo-nos: qual a anatomia da simbologia que é capaz de lazer com que o animal humano vá tão longe na modulação de sua própria natureza? Que espécie de *símbolos* é capaz de fazer com que nos sintamos obrigados por coisas tão pouco espontâneas como

a consideração, e mesmo o amor, não apenas pelo que não vemos, não tocamos ou sentimos, mas também pelo que jamais veremos, tocaremos ou sentiremos (como os seres humanos do outro lado do mundo, ou os que já morreram, ou ainda os que não nasceram)? Como aprender a amar mesmo o próprio inimigo, para usar o exemplo que Max Weber toma do que chama de "grandioso *ethos* do cristianismo"?

A obra de sociologia da religião de Max Weber pode, e deve, ser lida como um esforço para isolar ideal-tipicamente aquelas formas e conteúdos simbólicos que engendram "contextos psicológicos e pragmáticos" que se podem transformar em "interesses ético-universalistas" (isto é, em motivações reais para o comportamento eticamente qualificado, aludido no parágrafo anterior). Com essa orientação metodológica, identifiquemos as principais invenções simbólicas das religiões de salvação, ou religiões transcendentes, as quais, conforme se pode observar pela história comparada, constituem o solo propício sobre o qual florescem as motivações humanas de natureza propriamente ético-universalista.

A primeira invenção simbólica das religiões de salvação que nos interessa de perto é a da apartação do ser humano do restante da criação (animais, vegetais e toda a matéria inorgânica). Se todos os seres, orgânicos e inorgânicos, pertencem à mesma "totalidade" (conforme a descrição, tão amorosa quanto mal compreendida, que Lucien Lévy-Bruhl faz da mentalidade tribal) e retiram suas características desta pertinência, tornando sem sentido falar de seu ser em si"[4] (o que, ao contrário, é o normal para o ocidental — sem que isso implique que uma mentalidade seja melhor, ou mais devida" do que a outra), como é que iria surgir uma motivação que atribuísse ao ser humano esta abstração, uma consideração diferente daquela que é devida a tudo o mais? Se tudo é o "Mesmo", como construir um sentimento que se mobilize a partir da percepção de um "Outro" abstrato? Como ter a atenção dirigida de um modo especial, singular, para um, e apenas um, grupo de seres, em meio a tantos outros?

A resposta foi dada pelas religiões de salvação, ou transcendentes. *Elas construíram o humano, simbolicamente, como uma realidade cuja origem e destino transcendiam o mundo comum*, no qual se vive o dia a dia. Afirmaram seu caráter sagrado, ou divino, de modo especial; uma sacralidade que fazia dos humanos es limiares de um padrão peculiar, seu apenas, de relações com I teus ou com os deuses. Os filhos de Deus, os criados à Sua imagem e semelhança, os capazes de iluminação (subtração à roda do carma), os capazes, enfim, de "salvação". É importantíssimo notar que tais *"invenções simbólicas" são capazes (e apenas elas têm mostrado tal capacidade ao longo da história) de despertar motivações singulares nos "animais humanos": fazem com que eles ganhem um grau historicamente inusitado de controle sobre os seus apetites*

instrumentais por meio da satisfação de um interesse (e, notta bene*, não a partir de sua negação), que é o interesse especificamente "de salvação.*

Em um segundo momento, a apartação humano-natureza foi duplicada no próprio, ser humano, com a invenção simbólica do corpo e da alma como realidades distintas, com a subordinação devida pelo primeiro à segunda. A simbologia referente à alma (bem como a que aparta os homens da natureza) contém e disponibiliza, para o processo de socialização, uma série de instrumentos que "instalam" na *psique* os componentes (crenças, amores, aversões etc.) necessários à autorregulação ético-ascética da agência individual, configurando assim, como complexo motivacional, o "interesse de salvação".

Enquanto fonte de sentido da ação humana, a "salvação" das religiões éticas conduzirá o turbilhão da luta pela satisfação de interesses por mares nunca dantes navegados: os mares da universalidade e da autonomia do sujeito. E o que há em tais mares?

Antes de tudo, no caso ocidental, que nos interessa diretamente, a racionalização ético-religiosa levou ao monoteísmo e, com isso, criou as condições de possibilidade (que foram efetivadas pelo cristianismo) da crença na *igualdade* fundamental de todos os seres humanos, concebidos então como membros de uma *fraternidade* universal.

Paralelamente, a mesma racionalização religiosa monoteizante, ao criar um Deus tão distinto e tão distante de seus "filhos", embora cioso de seus compromissos éticos, compeliu-os à liberdade, isto é, o exercício do autocontrole ascético dos impulsos de instrumentalização desenfreada do Outro ser humano. O autocontrole toma-se uma condição existencial, cuja necessidade de constância termina por unificar internamente a conduta do agente, criando, assim, em termos ideal-típicos, o "sujeito autônomo", tão característico da modernidade. A simbologia do distante Deus onipotente impede que a fantasia religiosa aprofunde as noções mágicas de organicidade absoluta (mas também absolutamente concreta), e compele a mesma fantasia a confeccionar símbolos que afirmem o caráter central, na vida humana, da trindade ontológica liberdade-responsabilidade-igualdade.

A partir daí, a consideração pelo Outro abstrato, esse desconhecido (mas já então cheio de significado na vida das pessoas), passa a ser emocionalmente benéfica, e sua desconsideração, emocionalmente dolorosa: é o pecado. Este novo complexo motivacional resulta da substituição, pela criação da fantasia religiosa, da falha ritual pela noção de falha ética (isto é, "más *intenções*). A reunião destes elementos nos dá uma ideia aproximada dos processos simbólicos cuja eficácia típica é a da constituição de sujeitos que se autorrepresentam como "livres, iguais e responsáveis"por si mesmos (na medida em que o são pela

própria salvação), isto é, responsáveis pelo erro ou pelo acerto moral no trato voluntário (fundado no livre-arbítrio) com os Outros seres humanos, próximos ou distantes, abstratos ou concretos, responsabilidade que irá determinar a sorte do indivíduo na vida, terrena ou eterna...

O decisivo aqui é percebermos que a autorrepresentação dos indivíduos sustenta-se sobre uma nova ontologia (a das religiões ético-salvíficas), que tem como principal sequela levar os próprios indivíduos a verem a si mesmos como "eticamente responsáveis", isto é, como não sendo o instrumento, ou a manifestação, ou o epifenômeno, ou o representante, ou o "cavalo" etc. de alguma realidade mágico-religiosa que o englobe e que lhe defina o ser.

Não. Visto o mundo a partir da metafísica ética das religiões de salvação, o indivíduo não se pode "desligar" das consequências de seus atos: por trás dele, não há nenhuma vontade que se responsabilize por eles, no sentido de ser seu verdadeiro autor. Por trás do indivíduo, não há ninguém: há apenas ele mesmo e um Deus, ou deuses, que não interferem, mas que esperam do indivíduo o cumprimento de sua parte no pacto ético que entre eles se estabelece nas religiões ético-salvíficas. Pode-se dizer, em termos ideal-típicos, que as religiões de salvação põem em marcha a simbologia necessária para que as sociedades, por meio meio de seus processos de socialização, criem o fenômeno histórico que conhecemos como "autonomia do sujeito".

E o que isso tudo tem a ver com a discussão sobre a igualdade entre nós? Muito, quero crer. O mais importante deve ser afirmado logo de início: a "igualdade" é um valor que só pode ser portado e afirmado por sujeitos que se vejam a si próprios como autônomos e responsáveis por suas escolhas, e tais sujeitos, por sua vez, precisam ser gerados "em massa" pelos mecanismos de socialização de que dispõe uma dada sociedade.

A tese que gostaria de propor aqui, e que procurarei demonstrar nas páginas que se seguem, é a de que é muito tíbio e irregular, entre nós, o enraizamento de nosso "espírito" (em sentido hegeliano) em um solo simbólico de tipo religioso-transcendente (não obstante o esforço propagandístico da Igreja Católica, que, ao cabo de quase cinco séculos de repetição, inculcou, de fato, nos brasileiros, a crença na realidade de seu "catolicismo de fachada"). Esta tese crítica, caso seja verdadeira, informa os estudos sobre a desigualdade ao desmistificar a crença, seja do senso comum, seja do pensamento social, em que a sociedade brasileira dispõe dos fundamentos simbólicos para a produção e a reprodução da crença no valor da igualdade. Na mesma direção, a tese questiona também a crença ingênua na capacidade de a sociedade brasileira produzir sujeitos autônomos de modo homogêneo e transclassista.

II

A seguir, aprofundaremos aspectos aventados anteriormente sobre os conceitos de religião ética e de ação e cognição mágicas, que nos podem auxiliar na descrição de um fenômeno tão complexo quanto fugidio à observação; descrição que, não dispondo de tais conceitos-guia, tem perambulado pelas províncias do senso comum sem jamais poder esclarecer suficientemente o mencionado fenômeno.

A seguir, avançaremos ainda mais em direção às definições teóricas com conteúdo histórico: procuraremos descrever uma realidade subjetiva muito generalizada durante o período de formação da cultura brasileira (séculos XVI, XVII e XVIII), a saber, a crença na superioridade "natural" do mana[5] da magia dos colonizadores europeus, em geral, e portugueses, em particular. Procuraremos descrever tal realidade subjetiva amplamente generalizada sob a rubrica do mecanismo subjetivo da autorrepresentação (do indígena, inicialmente, e do africano, em um segundo momento) como magicamente derrotado e, logo, moralmente inferiorizado.

A afirmação do final do parágrafo anterior implica a ideia da "magicização" do catolicismo. Procuraremos mostrar como, diferentemente do que é usualmente aceito, os elementos de magia que caracterizam nosso catolicismo não são "resíduos", vindos do passado pagão, já superado, de um doce e idealizado "povo". Este povo teria sido capaz de, num átimo, isto é, "por milagre", compreender e introjetar as sutilezas metafísicas e a psicologia ascética do catolicismo transcendente. Argumentaremos que, ao contrário, a religiosidade brasileira "católica" típica, eivada de magia, foi deliberadamente construída pela própria Igreja, quando guiada pelas mãos laicas do Estado comerciante português no governo dessa instituição histórica que é o Padroado de Cristo, tão desconhecida dos brasileiros quanto decisiva para o Brasil.

Se formos bem-sucedidos, deverá restar claro, ao final, que o conceito da magicização do catolicismo, no Brasil, longe de ser um fenômeno residual e benigno, quase sempre descrito com a candura que se usa destinar às crianças, é o mais adequado instrumento para a descrição do fenômeno religioso no Brasil, permitindo a captura de seu aspecto central, a saber, sua função de construir socialmente o escravo, sobre o qual se ergueria a sociedade brasileira. A conceitualização correta da magicização do catolicismo permitirá também a descrição do mecanismo de funcionamento e de reprodução daquelas crenças que constroem socialmente o escravo. Para tanto, precisaremos mostrar como a

magicização do catolicismo operou a imprescindível, para fins da escravização, anulação dos efeitos motivacionais de caráter ético implicados pela doutrina católica à época da construção da sociedade brasileira. O entendimento de tal mecanismo faz-se, em especial, pela exploração do significado teórico da magia no interior da sociologia compreensiva de Max Weber.

Em linhas gerais, tal significado aponta, no pensamento mágico, quando comparado a outros modos de pensar, a característica típica de interditar a reflexão de alcance moral que se baseia em pressupostos transcendentes, restringindo as funções reflexivas da mente aos problemas práticos da adaptação às condições dadas, quaisquer que, por piores, elas sejam.

Consideramos a religião, em geral, como o mais fundamental conjunto de crenças que dá suporte à atividade cognitiva humana, na medida em que consiste em conjuntos simbólicos que permitem ao humano lidar, cognitivamente, com as condições decisivas de sua existência.[6] Esse tratamento simbólico consiste na postulação da existência de uma realidade de segunda ordem, composta por seres "não-físicos", e que se relaciona com a realidade física de diversas formas e graus, que variam desde a contiguidade imediata, como é o caso da magia em estado puro, até a separação abissal, como é o caso da religião transcendente em estado puro. É importante, para minhas finalidades, que se perceba que as afirmações ontológicas contidas nas crenças religiosas formam as principais condições de possibilidade das demais afirmações ontológicas contidas nas diversas crenças humanas, versem elas sobre o tema religioso ou não. E isso tem alcance explicativo tanto maior quanto mais nos afastamos dos três últimos séculos, quando o Ocidente empreendeu, com relativo sucesso, a tentativa de dotar-se de alicerces ontológicos sem a postulação da dimensão não-física da realidade. De todo modo, não há cultura conhecida e tratada pela história comparada que não tenha se erguido sobre uma ontologia de fundo religioso, aí incluída a ocidental contemporânea.

E nem poderia ser diferente. Ao seguir a trilha evolucionária do desenvolvimento da linguagem e do pensamento simbólico, os humanos prescindiram das certezas ontológicas típicas dos comandos instintivos especializados, e desenvolveram, em seu lugar, uma relação de complementaridade entre impulsos instintivos e crenças aprendidas. A forma de elaboração e de fixação das crenças fundamentais, que contêm afirmações imperativas sobre a realidade e a vida, foi, como não poderia deixar de ser, a postulação de uma outra realidade, mais ou menos conhecida, que transmitia (causava) à realidade física as suas características principais, transformando-a em um campo minimamente estável e previsível, tornando possível, assim, a agência humana, tal como a conhecemos. Tal como a dos outros animais, a ação

humana requer uma expectativa de previsibilidade, certa confiança de que a realidade física irá responder à ação de maneiras antecipadamente previstas. Como as "certezas instintivas" estão, no humano, recobertas por uma patina simbólica, de espessura variável, elas precisam ser refeitas através da elaboração de crenças e de sua inculcação na subjetividade do agente por meio do processo de socialização.

Pode-se ver, assim, que não há sistema simbólico religioso que não se refira, sempre e imediatamente, à realidade física (geográfica, geológica, hidrológica, astronômica, zoológica, botânica e social) que ele deve "conhecer", através da apreensão da realidade não-física, com o fito de "estabilizá-la" para torná-la um campo confiável para a persecução dos interesses humanos.

Não tem sentido científico-social rigoroso, portanto, a ideia de que religiões possam ser transplantadas de uma realidade para outra. As religiões, por definição, "brotam" das necessidades da agência humana sob as condições da realidade natural e social em que ela deve ocorrer. O que pode haver, e de fato há bastante na história comparada, é o transplante de matéria-prima (crenças preexistentes) para a elaboração de um novo sistema cognitivo religioso em uma nova realidade natural e social. Também muito frequente é a ocultação de tal condicionamento sócio-histórico nas sociedades formadas por colonização — nestas, normalmente vige a crença na "adoção" da religião do colonizador, sob forma íntegra. Tal mecanismo termina por reforçar a postulação, normal nas religiões transcendentes, de que estão acima dos condicionamentos naturais, sociais e históricos.

A partir do exposto, pode-se compreender a crença na "transferência", para o Brasil colonizado, da integridade do catolicismo romano. E a partir de tal compreensão, percebe-se também o mecanismo que faz com que os grandes complexos motivacionais de natureza ética, sociologicamente associados ao catolicismo, sejam *pressupostos*, de modo não-crítico, pela reflexão que se dedica a explicar e a compreender os principais traços da ação social no Brasil. É esse o mais destacado efeito da implantação, extremamente bem-sucedida, deste elemento-chave do pensamento católico (a crença na implantação real do catolicismo no Brasil) nos alicerces de uma teoria histórica da ação no Brasil. Os cientistas sociais brasileiros, ao pressuporem, para fins de elaboração de hipóteses sobre o comportamento social, o catolicismo como religião dos brasileiros, acreditam, tal como os teólogos, no "milagre" do escape da religião católica às leis sociológicas de construção das religiões.[7]

Ao longo do século XV, na medida em que foi estendendo suas conquistas e feitorias pelo litoral atlântico da África, Portugal foi paulatinamente recebendo de Roma, em troca da "ampliação da Cristandade", os direitos de governo

eclesiástico, seja do ponto de vista administrativo, seja do teológico, sobre o clero secular (diretamente responsável pela evangelização e pela "cura d'almas"). No alvorecer do século XVI, quando se inicia a colonização do Brasil, os acordos internacionais entre Lisboa e Roma formavam um conjunto coerente de direito internacional, que a historiografia chama de "Padroado". De acordo com este, o Rei de Portugal tornava-se, virtualmente, o Papa, no que concerne às diretrizes a serem seguidas pelos sacerdotes enviados ao Brasil e encarregados da implantação do catolicismo no Brasil. Ele, Rei, era responsável pela manutenção física dos sacerdotes, pela administração eclesiástica e pela interpretação e aplicação da doutrina cristã. Essa última função era desempenhada com o auxílio da Mesa de Consciência e Ordens de Lisboa, encarregada da casuística moral e das diretrizes gerais mencionadas acima. É pouco provável que consigamos exagerar a importância de tal "central de planejamento" na constituição da cultura religiosa brasileira.

As primeiras experiências da nova colônia logo levantaram a questão decisiva para a formação da religiosidade local: a da escravidão. Como é sabido, após o fracasso da tentativa de colonização por "feudalização" do Brasil (período das capitanias hereditárias), Portugal decide fixar-se na terra para a produção das mercadorias coloniais de exportação (cana-de-açúcar, algodão e tabaco, inicialmente, e o ouro, posteriormente, no século XVIII). A produção de tais mercadorias não seria possível, contudo, sem a utilização de mão de obra escrava, seja dos nativos, seja de africanos, para cá trazidos em fluxos de rico comércio. Ocorre que, desde o início do século XVI, a consciência teológica da Igreja Católica já conhecia a reprovação da escravidão — observe-se as bulas papais[8] que condenavam a escravização dos nativos americanos "e de outras gentes". Embora tais interdições não alcançassem explicitamente os africanos, sua simples presença nos conteúdos das discussões morais do século XVI foi suficiente para que os responsáveis pela empresa colonial identificassem-nas como o seu mais perigoso inimigo. A universalidade da ética cristã não se poderia combinar, de modo algum, com as intenções dos portugueses, que apostavam tudo na escravidão.

A presença de um sacerdócio com interesses religiosos cristãos implicaria, necessariamente, conflitos que inviabilizariam o esforço de colonização.[9]

Destarte, os diretores metropolitanos da colonização inclinaram-se pelo esvaziamento da religião católica de seus conteúdos éticos e universais, e isso foi feito através da omissão quanto às práticas mágicas de índios e de africanos escravizados, em lugar da erradicação da magia. Sacerdotes supersticiosos e religiosamente ignorantes, do interior rural português, foram enviados

preferencialmente para cá; em um segundo momento, passou-se a ordenar padres aos já nascidos no Brasil colonial português, cujos interesses religiosos eram mais do que apenas afins aos propósitos magicizantes dos ideólogos metropolitanos: eram já formados no interior do novo sistema de crenças, indicando a capacidade de reprodução do mesmo, bem como o grau de seu arraigamento na nova sociedade. A omissão deve ser entendida em sua plenitude: os ideólogos metropolitanos logo perceberam que as crenças e práticas mágicas de indígenas e africanos não eram mantidas por estes em sua integridade, mas que sofriam um tipo de metamorfose que as tomava perfeitamente úteis e funcionais, enquanto elementos motivacionais, à empresa colonial portuguesa. A partir daí, a religiogênese mágica foi cuidadosamente incentivada, e seus adversários, como os jesuítas ou clérigos seculares com interesses religiosos de cunho ético-universal, combatidos e afastados, fazendo com que a formação espontânea da religiosidade brasileira pudesse seguir livremente o seu curso.

A questão crucial é, portanto, sobre as formas e os conteúdos mágico-religiosos gerados durante os dois primeiros séculos de existência da colônia. No alvorecer do século XVIII a religiosidade brasileira já estava pronta, tendo mudado muito pouco desde então, e tendo mesmo sido capaz de resistir a diversas tentativas de erradicá-la. O catolicismo do século XX, o espiritismo e o pentecostalismo, que tentaram desafiar tal religiosidade, logo aprenderam a lei de ferro da religião no Brasil: ou as culturas religiosas transcendentes metamorfoseiam-se em sistemas mágicos, ou perecem. O que há de singular com tal cultura religiosa?

Inicialmente, vamos delinear o conceito de ação mágica, fundamental para a descrição de tal singularidade. Como já foi afirmado anteriormente, as ideias de religião e de magia são importantes principalmente enquanto representam uma maneira de interpretação do mundo. E a ideia de uma cognição religiosa da realidade tem, na teoria, a capacidade de descrever um conjunto de ideias sistematizadas racionalmente a partir de conteúdos éticos e universais, ideias que transformem a busca pela salvação em um processo de unificação interna do sujeito comandado por princípios introjetados referentes a uma ideia transcendente do “bem”. Por oposição, a cognição mágica parte de um agrupamento não-sistematizado de ideias e de sentimentos “utilitários”, relacionados ao que é cotidiano e de curto prazo, e não tem, na história comparada, afinidade com o desenvolvimento de uma cultura formadora de “egos fortes”,[10] geradora de sujeitos moralmente autônomos. Ao contrário, no monismo mágico, a realidade é uma só e única, inexistindo o abismo ético que separa homens e deuses e que ensina àqueles acerca da importância única e

singular que têm os seres humanos enquanto tais (e que, com tal movimento, diferencia e protege aquilo que é humano perante os interesses instrumentais direcionados a todo o mundo de objetos que podem ser alvo de interesses). Como a realidade é uma só (daí o monismo), não existem diferenças de princípio entre os homens e os deuses. Estes são, no sentido pleno da ideia, instrumentos dos homens, e não os "Outros" sujeitos participantes de um pacto ético. Para as finalidades deste texto, é muito importante observarmos que de *tal padrão de relações advém os critérios fundamentais para a elaboração dos modelos para aquelas dos homens entre si*.

Outra ideia decisiva é a de mana. Segundo a concepção clássica de Mauss,[11] mana seria aquela energia causal básica que perpassa todos os entes, unindo-os ao mesmo tempo em que estabelece seus limites e diferenças, na medida em que flui simultaneamente entre todos. É através do acesso ao *mana* (mediante a prática mágica correta, que pode variar infinitamente em termos históricos) que os homens podem agir com algum poder sobre os entes, adquirir capacidades e virtudes, atingir metas e controlar a si mesmos. Segundo Marcel Mauss, o *mana* é fundamentalmente um sentimento que não tem forma conceituai ou doutrinária definida; nesta medida, sua ação é sempre de máxima concretude e baixo teor de reflexividade moral, visto que, no mundo mágico, o comprometimento interno do agente com valores éticos não tem, por princípio, valor salvífico, e, nesta medida, não é sociologicamente relevante como condicionante da conduta.

O pensamento mágico guarda afinidade negativa com o funcionamento da consciência morai ético-principial, operem tais princípios por dogmática ou por reflexividade.[12] A consciência moral ético-principial católica do século XVI, fortemente dogmática, não se poderia sustentar, entretanto, sobre uma base mágica' sem ver-se descaracterizada enquanto complexo motivacional de tipo ético-universalista. As crenças mágicas surgidas espontaneamente", ou seja, sem a intervenção específica de um sacerdócio sistematizador (como é o caso da índia e da China), logo manifestam sua aversão a uma cosmologia racional da qual se possam inferir princípios, permanecendo sob a forma de crenças fragmentárias e tendendo assim a interditar os fundamentos de qualquer raciocínio moral principiai, seja ele de tipo dogmático ou reflexivo. Também Marcel Mauss[13] lembra que a magia é especificamente avessa à reflexividade: em se tratando de técnica para a causação de um efeito desejado, a palavra mágica é tanto mais eficaz quanto menos abriga qualquer intenção de reflexão sediada em um sujeito moralmente autônomo. Ao contrário, a *magia* pode ser vista como uma *pedagogia da heteronomia moral*: quanto menos o indivíduo se vê como autônomo, isto é, como "sujeito" em sentido sociológico forte, tanto

mais ele poderá alimentar esperança na efetividade causal de seu agir magicamente orientado. E nem poderia ser de outra forma: as crenças mágicas concretas pressupõem uma representação do mundo como uma engrenagem de causas e efeitos, para a qual concorrem elementos “físicos” e “não-físicos”, e na qual não fazem sentido as ideias de liberdade e de agência moral autônoma, tal como as conhecem as sociedades europeizadas. O que a ação humana tem de específico, para o pensamento mágico, é o poder de desencadear a causalidade não-física em certas direções, que correspondem a interesses humanos. A condição imprescindível para o uso de tal poder, entretanto, é a autorrepresentação como parte de um mecanismo que não admite senão uma única forma de ser posto em marcha. Qualquer “experiência de liberdade” tende a tomar o indivíduo impotente magicamente. Nessa medida, o pensamento mágico educa para a heteronomia, e as práticas e crenças mágicas constituem o ambiente intelectual e moral que fornece os meios e os fins para o agir assim orientado.

Para o pensamento mágico, a contradição “lógica”, tal como a conhecemos, não é um imperativo a ditar os rumos do pensamento. Ao contrário, como afirma Roger Bastide,[14] a magia obedece a um outro tipo de lógica, a do “otimismo do desejo”, segundo a qual as realidades são sempre determinadas concreta e conjunturalmente, de acordo com as múltiplas possibilidades que tem os homens de agirem “causalmente” (magicamente) sobre as realidades demiúrgicas saturadas de mana. As imagens do mundo são fluidas e *necessariamente* cambiantes, rearranjando-se na medida em que não se mostram adequadas para expressarem o otimismo do desejo. O pensamento mágico não isola “ideias” e “emoções”; ao contrário, integra-os em um todo “ilógico” que é, a cada passo, determinado pelas necessidades conjunturais de quem age. Tais necessidades, por sua vez, não se compõem, como no pensamento “dualista”, a partir das necessidades de “salvação” do agente (como aproximar “mundo” e “plano divino”, ser e dever ser, o que se faz através da unificação interna da conduta pela atinência a princípios ético-transcendentes), ou seja, a partir de sua busca pela erradicação das incoerências pelas quais o mundo forçosamente conduz o seu agir; ao contrário, as necessidades determinadas e satisfeitas pelo pensamento e ação magicamente orientados dirigem-se para interesses *deste mundo*: necessidades materiais e ideais básicas e imediatas, prazeres do corpo e da mente, do poder, da riqueza e do prestígio; cessação do sofrimento. A magia dá um tipo mui peculiar de forma aos raciocínios humanos básicos: ela mistura-os sem tensioná-los, na medida em que não os coteja continuamente com modelos aos quais atribua valor ético-salvífico, superior àquele intrinsecamente contido nos raciocínios determinados pelo “mundo”.

A magia pode fornecer sistemas cognitivos complexos — sua sofisticação não implica necessariamente uma "evolução" para o pensamento dualista. Em seus livros sobre as religiões da China e da índia, Max Weber[15] esclareceu suficientemente este ponto, dando as primeiras indicações para um trato científico-social de civilizações avançadas que leem o mundo magicamente. Na tradição de Frazer, podemos considerar que

> *... magic is a (...) system of natural law as well as a (...) guide of conduct; it is a (...) Science as well as an (...) art. Regarded as a system of natural law, that is, as a statement of rules which determine the sequence of events throughout the world, it may be called Theoretical Magic; regarded as a set of precepts which human beings observe in order to compass their ends, it may be called Practical Magic. ... both assume that things act on each other at a distance through a secret sympathy, the impulse being transmitted from one to the other by means of what we may conceive as a kind of invisible ether...*[16]

Apoiando nos sobre as afirmações precedentes, vemos que, para o entendimento da desigualdade social entre nós, é essencial concebermos teoricamente o resultado do embate entre a mentalidade mágica da população escravizada, por um lado, e o enfraquecimento deliberado da mentalidade transcendente do colonizador europeu, por outro. A "mentalidade brasileira", ou, na expressão de Weber (que significa rigorosamente o mesmo), os complexos motivacionais emanados dos contextos psicológicos e pragmáticos das instituições sociais, deve ser concebida como o resultado deste processo de encontro entre as duas "mentalidades". Melhor ainda, deve ser concebida como o resultado do encontro da mentalidade mágica com o esforço da mentalidade transcendente para gerar símbolos que operassem a elisão da reflexão ética sobre a condição de senhores e de escravos. A "razão de ser" desse processo histórico, ou, dito de outro modo, a verdade da religião brasileira, cuidadosamente oculta sob espessa cortina de fumaça simbólica, mas que a crítica da religião, no espírito de Marx, revela, é a escravidão. F. o seu modus operandi, muito diferentemente de ser o de justificar a escravidão a partir de argumentos transcendentes,[17] foi o de desconstruí-la enquanto questão ética, neutralizando suas contradições com os princípios da religiosidade ético-transcendente, ao fomentar, na nova sociedade, um tipo de mentalidade insensível a contradições

de natureza ético-universalista. Prossigamos, vendo como tal textura simbólica constitui-se como base de nossa vida espiritual.

III

Gostaria de propor a ideia de que o catolicismo forneceu, com sua metafísica, um quadro dentro do qual desenvolveu-se uma sistematização da religiosidade mágica que foi abundantemente criada no período de gênese de nossa cultura. Atuando como marcos nos quais se lia claramente o sinal do poder militar, político e mágico do Império português, as ideias católicas predefiniam as direções que as novas interpretações mágicas podiam tomar. Ao mesmo tempo, os sinalizadores cristãos para a magia indicavam positivamente os sentidos da religiogênese: adaptação, conformação à situação colonial, relativização e nivelamento dos "supremos e universais" valores católicos à condição de instrumentos mágicos, entre outros, para a sobrevivência e a prosperidade no "mundo" colonial da escravidão.

Na origem da colonização brasileira, com as fracassadas capitanias hereditárias[18] e o posteriormente bem-sucedido Governo Geral, os contornos de nosso grande dilema moral já estavam traçados: a Igreja Romana e o catolicismo, que os portugueses deveriam espalhar pelo Novo Mundo e que lhes fornecia os marcos para sua identidade como povo, já condenava, no alvorecer do século XVI, a escravização.[19] Mais enfaticamente com relação aos ameríndios, mais ambiguamente com relação aos africanos, já não fazia mais sentido no interior da doutrina a escravização com fins e causas exclusivamente econômicas: já instituía-se a necessidade de "guerras justas" e outros "títulos" que legitimassem a escravização, já então vista como excepcional, e não mais segundo a visão aristotélica das "naturezas livres e naturezas servis". Como já vimos, *a consciência moral da época*, ao menos em suas manifestações doutrinárias mais consistentes, *reprovava a escravização e a escravidão*. Os primeiros jesuítas que para cá vieram traziam consigo a intenção explícita de fundar aqui a sociedade ideal para a qual a Europa já estava irremediavelmente perdida. Investiam no Novo Mundo uma forte carga de esperança e de otimismo, tinham visões do paraíso... Especialmente se medidas pela moralidade média da época, as expectativas dos primeiros religiosos católicos no Brasil eram exigentes e rigorosas: nada menos do que um recomeço radical, um passar a limpo a sociedade pretérita, pois só assim faria sentido a sociedade futura. A

nova sociedade deveria erguer-se sob o império da liberdade cristã.

Examinemos melhor tal noção, já aludida na primeira parte do texto. Em termos de evolução moral ocidental, o cristianismo significa a constituição de uma esfera de liberdade radical para o indivíduo, na medida em que elabora uma dimensão da vida do fiel na qual este encontra-se só na presença de Deus. A ligação não é entre a comunidade e a divindade, mas entre o indivíduo e Deus. A liberdade daí decorrente significa o desprendimento do espírito do indivíduo das amarras servis de seu corpo terreno, e sua assunção das responsabilidades implicadas pelo sacrifício libertador de Jesus Cristo. Não se trata da liberdade "utilitarista" primordialmente voltada para o ganho econômico "egoísta", mas sim da liberdade "cristã", ou seja, liberdade para decidir-se por servir a Deus e ao Cristo. Não uma liberdade indeterminada, mas uma liberdade moralmente saturada de compromissos e de responsabilidades; não uma liberdade "de" algo, mas uma liberdade "para" algo. O individualismo fundado nessa tradição pode ser resumido, apesar de suas múltiplas variações históricas, com a expressão de Émile Durkheim:[20] individualismo moral, concebido como função de um todo maior, ao qual a individualidade deve servir. Apenas tal totalidade, ao englobar e submeter o indivíduo, poderia dotar de sentido a existência do mesmo, segundo o sociólogo francês.

A noção de liberdade cristã que foi trazida para cá tinha algumas peculiaridades que a caracterizam em face do tipo-ideal que esbocei no parágrafo anterior. Em primeiro lugar, por causa do "catolicismo guerreiro" desenvolvido na península ao longo das guerras de expulsão dos mouros, a noção de indivíduo não possuía uma radical tendência universalista. Ao lado de afirmações doutrinárias acerca do caráter "racional" de índios e de escravos, que os pouparia da escravidão, o catolicismo guerreiro aduzia "razões da experiência ', extraídas do contato com os mouros e ratificadas amplamente pelos índios e africanos no Brasil e na África: a condição humana destes não lhes seria intrínseca, restando apenas aos portugueses colonizadores a possibilidade (economicamente: a inexorabilidade) de "reduzi-los" à condição de civilizados. A redução era isto: a assimilação de indígenas e africanos a certos modos de agir e de pensar que eles não poderiam praticar por si mesmos, necessitando, pois, de permanente tutela (e não de educação emancipadora, como nas radicais teses jesuítas para a catequese), o que era bem realizado através da escravidão. Essa representação social acerca do caráter "incorrigível" das naturezas índia e africana foi largamente difundida, *vindo a sobrepor-se* ao universalismo da ideia doutrinária de individualismo cristão.

Como já vimos, a instituição de Direito internacional que foi o Padroado entregava a administração do clero católico secular à Coroa portuguesa. No

Brasil, isso significou uma via prática de solução para a contradição entre os interesses econômicos (escravistas) e os interesses ideais portados pela Igreja. Com o Padroado, a Coroa portuguesa fez do clero secular no Brasil uma instituição servil, sem autonomia e lógica própria de desenvolvimento. Ordenou majoritariamente padres ignorantes do ideário cristão e dóceis e submissos ao interesse econômico e político colonial; especialmente, soube produzir padres ignorantes e ausentes, *mas hábeis em simbolizar sua autoridade e posição social e, assim, estimular e controlar o desenvolvimento de crenças religiosas mágicas*.

A esta altura, devemos tornar claro um passo de nossa evolução cultural que, segundo penso, não foi adequadamente incorporado pelos que se esforçaram para formar um conceito da cultura brasileira. O fato é que indígenas e africanos eram basicamente portadores de crenças e de interesses religiosos de tipo mágico. Essa afirmação de caráter descritivo não nos diz, porém, tudo o que precisamos saber. É preciso avançar mais, até que possamos avaliar a extensão desse fenômeno cultural. A magia é, como qualquer religiosidade, um sistema cognitivo, uma leitura do mundo. Quando, em um primeiríssimo momento, os portugueses trataram de impor a simbologia e o ideário cristãos, pela junção da escravização à catequese, há que se entender que as culturas "alvo" da doutrinação interpretaram-nos em termos totalmente mágicos, incorporando esses elementos cristãos transcendentes enquanto formas e conteúdos que continham mana. Qual foi a leitura que a cognição mágica de africanos e indígenas produziu? O que significava aquele mana?

Paradigmaticamente, Montezuma, no México, não resistiu ao invasor espanhol porque sua mitologia incluía uma narrativa segundo a qual um dia um guerreiro estrangeiro, branco e poderoso viria para dominar os astecas. Montezuma dispunha, portanto, de uma moldura cultural com a qual interpretou o advento dos colonizadores, atribuindo a si e a seu povo uma condição de inferioridade que "fazia sentido". Paradoxalmente, Montezuma procurava salvar sua cultura da dissolução ao afirmar que ela própria continha a sabedoria acerca de tal dissolução, não podendo, portanto, ser radicalmente destruída, na medida em que sua destruição consistia na ratificação do alcance do saber de seus mitos.

Forma defensiva semelhante foi adotada de modo "espontâneo" pela magia no Brasil. índios e africanos tenderam a ler em termos mágicos o advento dos portugueses, vindo a concluir, portanto, que suas divindades eram derrotadas por outras divindades mágicas, as europeias, muito mais poderosas. Era magicamente "sensato", portanto, a assunção de uma postura inferior e subordinada. Essa crença, a da superioridade inelutável da magia dos europeus, difundiu-se lenta e inexoravelmente, generalizando-se na medida em que se iam assentando as populações coloniais. Tendencialmente, assumiu a condição de

“mana” da religiosidade insurgente. Assim, os processos coloniais de religiogênese são uniformemente afetados pelo critério da “derrota mágica geral”:

impede-se assim o desenvolvimento de uma religiosidade que tosse politicamente inconveniente para os fins da colonização e, golpe de mestre, fomenta-se uma religiosidade mágica que longe do ideário da universalidade da liberdade do indivíduo cristão, incute na população economicamente desprivilegiada a crença em sua diferença “ontológica” perante os colonizadores europeus. Fica truncado o desenvolvimento de uma religiosidade transcendente que permitisse aos habitantes da colônia uma leitura ética de sua condição individual e social e, principalmente, moral. Para essa cognição magica, a diferença concreta, empírica, toma o lugar do principio abstrato e uniformizante. A contradição não choca, dada a pouca existência de interesses religiosos, políticos ou morais que sofram condicionamentos advindos do raciocínio ético-metafísico. O senhor de escravos, normalmente sem interesses religiosos cristãos transcendentes, tende a adotar uma magia que é antes de tudo um “idioma de poder”:[21] secundado pelo clero secular, deixa-se ler pelos desprivilegiados como portador da magia superior, ao passo que, para suas necessidades pessoais vai recorrendo aqui e ali a formas religiosas mágicas (promessas, rezas, amuletos e coisas mais “fortes”). *Os desprivilegiados vêm a ser alfabetizados em tal idioma de poder: todo o seu sistema de crenças vem a ser rearranjado sob a égide do novo mana, aprendem a praticar um raciocínio estritamente concreto no qual não cabem considerações acerca da justiça ou não de sua condição social (derrotados magicamente, ela é justa* a priori*). O idioma de poder, vertido magicamente, funciona exatamente ao calar-se: exclui a possibilidade de raciocinar-se sobre as relações econômicas e de poder enquanto tais, sempre dissolvendo-as e fixando-as nos estritos limites de suas manifestações concretas*. Por seu turno, o arcabouço da cultura católica foi implantado ao longo do período originário de nossa cultura (a época colonial), na condição de um “plasma” que permitiu, através do sincretismo, o agrupamento, em um sistema contraditório, das crenças religiosas de índios, africanos e de portugueses. *O catolicismo veio entre nós a significar menos um ideário transcendente do que um perímetro*, o qual limitava e circunscrevia as crenças presentes na sociedade, dotando esta de unidade não pela coerência de suas crenças, mas pela coexistência mágica (“irrefletida”) das mesmas. Desta maneira, desenvolve-se um sistema de leitura do mundo (uma religiosidade em sua dimensão cognitiva) que permite a expressão e a acomodação das diferenças culturais mais radicais (visões de mundo — políticas, morais, jurídicas, econômicas) no interior de um mesmo perímetro porque com ele quero indicar uma unidade que se define não

pela consistência lógico-teórica (doutrinária), mas que é tornada possível, isto sim, pelo critério mágico de integrar a partir da contiguidade. Assim, se não podemos falar de uma cultura com alto grau de consistência doutrinária interna e de "erradicação" da magia, como sugeria Max Weber para "critério" de modernidade, podemos contudo falar de certa unidade cultural propiciada pelo raciocínio mágico. Tal unidade cultural, por seu turno, lida com noções universais de maneira peculiar: particulariza-as, formando uma espécie de hierarquia de participações diferenciais no universal. Como exprime a sabedoria popular: "todos são iguais, mas há alguns mais iguais que os outros..."

O princípio autorregulador, de extrema elasticidade, que permite a descrição da origem da sociedade brasileira, vem a ser, portanto, o pensamento mágico. A Igreja Católica sempre combinou, através de seu corpo institucional, do sistema sacramental e dos princípios do amor, tolerância e perdão dos pecados, magia e religião transcendente. Mas as consequências do universalismo cristão, ao longo da história da Europa Central e Mediterrânea, fizeram-se presentes na substituição progressiva da escravidão pura e simples pela servidão e pelas reciprocidades por ela implicadas. No Novo Mundo português, a escravidão precisava ser reinstaurada, e sua legitimação, reinventada. Como isso não era mais possível em termos estritamente cristãos, o pensamento mágico, com sua praticidade e adaptabilidade imediatas, ganhou força rápida e extensamente. A vida religiosa da colônia foi invadida por irreligiosidade e magia. Superstições e desdém por parte dos senhores, alívio dos sofrimentos e ressentimento por parte dos escravos. *O fato é que, empiricamente, o espaço a ser ocupado pela transcendentalidade ética como fundamento de ação e de cognição foi ocupado pelo monismo à prova de contradição da magia*. Assim, na origem da cultura brasileira, bem e mal podem conviver lado a lado, misturando-se e anulando-se reciprocamente para darem à luz um sentido misterioso, situado além da vontade política dos homens. O sentido mágico, no limite, resolve-se no simples "prazer do ser", o "otimismo do desejo" de que fala Roger Bastide. Este é o princípio autorregulador da sociedade brasileira: uma flexibilidade pragmática e eticamente indiferente que se estendeu até a anulação do princípio cristão da fraternidade universal.

^ O que se formou n;i sociedade brasileira ao longo dos primeiros três séculos de sua existência, e que ainda hoje responde pela "ontologia" fundamental com a qual nossa socialização nos habilita a conhecer o mundo, condicionando nossas mais profundas capacidades, disposições e posturas diante dos "problemas" da vida política e moral, é uma espécie de conjunto "ilógico" composto pelas qualidades e defeitos vitais do "brasileiro". O puro individualismo cristão é uma doutrina da "razão objetiva"[22] segundo a qual as

virtudes individuais inatas, que determinariam a elevação do ideal de igualdade ao topo do "panteão", pertencem a todos os indivíduos justamente porque todos os indivíduos são parte de uma *realidade ética* maior, que os limita e define. O individualismo desenvolvido no Brasil, diferentemente, concebe esse "todo" maior de maneira mágica: ele não preexiste como realidade ética, que flui para os corações dos homens (ainda que com variadas intensidades), mas como um éter eticamente neutro, no qual flutuam capacidades e incapacidades (antes que virtudes e vícios, mas podendo receber tais nomes, conforme capacitem ou incapacitem o interessado), que são buscadas individualmente (no caso das capacidades), ou que se apossam do indivíduo (no caso das incapacidades), através de um sem número de práticas e de estados psíquicos. Este modo de cognição mágica lida curiosamente com a noção de *destino*: uma vez entranhada uma capacidade ou defeito em um indivíduo, ela lhe aparece como um destino inalterável pela vontade, como um fluxo que o arrasta — mas fatos mais ou menos externos à vontade do agente podem operar uma mudança na relação com o mana, a partir da qual um novo horizonte será visualizado como destino, tão inexorável quanto o anterior. Como tudo isso passa-se basicamente no plano do sentimento, não há experiência de contradição que possa levar a desenvolvimentos intelectuais na direção da erradicação da "incoerência".

Isto implica um alto grau de plasticidade da conduta, que se pode adaptar com relativo sucesso a diferentes contextos normativos e demandas comportamentais. Nosso individualismo resulta do fato de que o acesso ao mana é, ao menos em princípio, isolado. Sortudos ou desgraçados, nossos principais desejos só podem ser vinculados individualmente, na medida em que foram os corpos individuais que viveram a aventura da colonização e a tragédia da escravidão — e não grupos ou outras realidades coletivas, que jamais foram reconstruídas simbolicamente, após o estilhaçamento originário, sem n marca profunda da dominação europeia. A marca dos africanos que para cá vinham era o seu desterro, a separação de família, idioma, paisagem etc. Os indígenas, "reduzidos", tinham sorte semelhante, desestruturadas as suas sociedades, mortos os seus principais, catequizadas as suas novas gerações. E o senhor de engenho, solitário com sua tarefa de produzir mercadorias de exportação a qualquer preço, a consciência vagamente pesada, o poder local isolado e traiçoeiro, Portugal distante e ingrato. Só o corpo os acompanhara nas metamorfoses, preparando o campo para o surgimento de um individualismo que apenas se torna compreensível a partir da noção teórica de magia.[23]

Neste individualismo sem elementos "éticos", e sem a contextualização de uma cultura ética objetiva, anterior e maior, no sentido weberiano da ideia, as virtudes e os vícios são intercambiáveis e podem ser ativadas ou desativadas,

mais ou menos como se faz com a corrente elétrica por meio de um interruptor. Todos nós, indivíduos formados nesta cultura, estamos dispostos contiguamente dentro de um mesmo ambiente, no qual fluem nossos defeitos e qualidades, as quais agarramos ou dos quais procuramos esquivar-nos, para melhor sucesso no combate carente de sentido que travam os desnudados corpos colonizados, aqui dispostos por desígnios alheios há quase cinco séculos, “estrangeiros em sua própria terra”. Indivíduos cuja unidade é provida por um éter, que nos isola e aproxima, ao sabor dos eventos externos, aos quais nós, colonizados, já estamos bem acostumados, e nos quais aprendemos, desde a mais tenra infância, a depositar nossas esperanças...

---

[1] Um dos meios de afirmação de nossa ciência social acadêmica tem sido a “denúncia” das qualidades “especulativas” daqueles que enxergaram a necessidade de apoiar nossa ciência social sobre uma teoria da ação que historicizasse o “brasileiro": assim criou-se a inflexão pejorativa do “ensaísmo”, rubrica sob a qual foram (des)classificadas as tentativas de uma teoria histórica da ação social no Brasil. Nessa rede caíram o “homem cordial”, de Sérgio Buarque de Holanda, a “tristeza brasileira”, de Paulo Prado, o “senhor e o escravo” social e sexualmente distorcidos, de Gilberto Freyre, ou moralmente degenerados, de Joaquim Nabuco, ou ainda os “sertanejos” (e seu contraponto, os "mestiços neurastênicos do litoral”), de Euclides da Cunha, bem como um sem número de tentativas de menor expressão.

[2] Tenho em mente o que Max Weber quer observar nas religiões mundiais, ao dizer que irá estudá-las enquanto “éticas econômicas”, isto é, em busca das motivações práticas de ação que emanam de seus "contextos psicológicos e pragmáticos”. Cf. WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: —Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

[3] Segundo a lição da história comparada (que, salvo melhor juízo, não conhece exceção).

[4] LEVY-BRUHL, Lucien. L’âme primitive. Paris: Quadrige/PUF, 1996 O argumento encontra-se em todo o volume, mas pode-se vê-lo com clareza, por exemplo as p. 6, 64 e 66.

[5] Ver definição adiante.

[6] BELLAH, Robert. Religious evolution. In: _. Beyond belief: essays on religion in a post-traditionalist world. Berkeley: University of California Press, 1991; BATSON, Daniel C. et al. Religion and the individual. New York: Oxford

University Press, 1993, e, de modo geral, todos os autores de ciência social que adotam a definição da religião como ligação simbólica com as “condições últimas da existência”. Tal definição é originária da teologia, mas encontra-se hoje revigorada nos estudos sobre religião que vão na linha da teoria da escolha racional, ou na linha da psicologia da religião, ou ainda na linha da antropologia física, que parece ressuscitar com os estudos sobre certo caráter inato (evolucionariamente constituído) da religiosidade no humano De todo modo, minha opção por tal linha de definição, que implica o afastamento da historicização radical na compreensão da religião (de acordo com a receita do Iluminismo e do racionalismo franceses), é consciente e apoia-se sobre a prosaica observação de ser a cultura religiosa um fator presente em todas as culturas humanas.

[7] Nota-se que uma cortina de fumaça foi lançada sobre o tema por meio das diversas concepções que procuram teorizar o modo como o catolicismo “abrasileirou-se”. Sincretismo, catolicismo popular, catolicismo devocional e/ou emocional etc. constituem-se, todos, em rodeios sinuosos da mesma crença fundamental, a saber, a de que o catolicismo, em razão de sua verdade superior e intrínseca, naturalmente abarcou e reduziu a seus termos o colorido variado das crenças indígenas e africanas. Ou seja, ainda que com uma miríade de mitigações, o catolicismo, enquanto complexo motivacional ético-religioso, seria a matriz cultural da ação dos brasileiros.

[8] “Pelo teor das presentes determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos ainda que estejam fora da fé cristã, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e não devem ser reduzidos à servidão. Bula Ventas Ipsa de 2/6/1537, do Papa Paulo III.

[9] Pode-se fazer prova disso com certa facilidade. Como o Vaticano, por motivos estratégicos, não estendeu o regime do Padroado às Ordens Religiosas estas estiveram livres para manifestar, no Brasil, seus verdadeiros interesses. Se a maior parte delas não procurou opor grande resistência ao escravismo português, comportando-se como se estivessem sob a égide do Padroado, o caso dos jesuítas é exemplarmente diferente. É conhecido o conflito, que durou mais de dois séculos, entre os padres da Companhia de Jesus e os agentes econômicos e políticos coloniais, e que culminou com a expulsão daqueles pelo Marquês de Pombal, em 1759. Embora os jesuítas não se opusessem à escravidão negra, eram francamente contrários à dos indígenas. Na medida em que, por extensão, seu discurso acabava abarcando também os africanos, foram identificados como os mais letais inimigos internos da empresa colonial portuguesa, dado que não se

orientavam pelas diretrizes do Padroado, mas, antes, por uma interpretação do universalismo ético cristão. São conhecidas as suas "reduções", isto é, comunidades religiosas afastadas dos centros populacionais controlados pelos portugueses, que fundavam com o duplo fim de cristianizar os indígenas e, como condição para tanto, de livrá-los da escravidão. Terminavam educando os indígenas para o trabalho e tendo suas reduções dizimadas posteriormente pelos portugueses, que iam buscar os indígenas assim tornados aptos para a escravidão.

[10] BELLAH, op. cit.

[11] MAUSS, Marcel. Esquisse d'une théorie générale de la magie. Paris: Quadrige/PUF, 1997.

[12] É nesse sentido que W. Schluchter observa, seguindo Max Weber, que o conceito de "ética mágica" é, em si, uma contradição em termos. Ver SCHLUCHTER, Wolfgang. Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Fine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1979; e Religion und Lebensfübrung. Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie. Frankfurt: Main/Suhrkamp, 1991

[13] MAUSS, op. cit.

[14] Cf. BASTIDE, Roger. Éléments de sociologie religieuse. Paris: Stock, 1997.

[15] Cf. WEBER, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr, 1988. v. I e II.

[16] "...[a] magia é um (...) sistema de leis naturais, bem como (...) um guia de orientação da conduta; ela é uma (...) ciência, bem como uma (...) arte. Considerada como um sistema de leis naturais, isto é, como um conjunto de regras que determinam a sequência dos eventos no mundo, ela pode ser chamada de Magia Teórica; considerada como um conjunto de preceitos que os seres humanos observam de modo a atingir os seus fins, ela pode ser chamada de Magia Prática. (...) ambas postulam que as coisas agem umas sobre as outras a distância através de uma simpatia secreta, sendo o impulso transmitido de uma a outra por meio do que nós podemos conceber como um tipo de éter invisível." Tradução do autor. FRAZER, Sir James. The golden bough. Hertfordshire: Wordsworth, 1996.

[17] O que ocorreu residualmente entre nós, e foi tomado pela maioria dos analistas como o modo por excelência do comprometimento da Igreja com o projeto colonial escravista português, passando-se assim ao largo da correta conceptualização do problema.

[18] Cf., dentre muitos, HANDELMANN, Heinrich. Geschichte von Brasilien. Zürich: Manesse Verlag, 1987.

[19] Cf., dentre muitas obras escritas a partir do mesmo ponto de vista da "teologia da libertação", HOORNAERT, Eduardo et al. História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1983. v. I e II.

[20] Cf. DURKHEIM, Émile. La Science sociale e la action. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

[21] Cf. PATTERSON, Orlando. Slavery and social death. Cambridge: Harvard University Press, 1982. Ver também DAVIS, David Brion. The problem of slavery in western culture. New York: Oxford University Press, 1988.

[22] Cf. HORKHEIMER, Max, O eclipse da razão. Lisboa: Presença, 1982.

[23] Cf,, por exemplo, a tentativa nesse sentido feita pelo antropólogo francês Louis Dumont em DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus. São Paulo: EDUSP, 1992

FABRÍCIO MACIEL

Todo trabalho é digno?

Um ensaio sobre moralidade e reconhecimento na modernidade periférica

“Todo trabalho é digno” é um ditado amplamente conhecido em toda a cultura ocidental moderna. Como qualquer dito popular, pode-se imaginar que isso não é sem razão. De fato, podemos dizer que qualquer dito popular possui um fundamento cultural, ou seja, está ancorado em valores ou costumes que lhe atribuem sentido, o que se expressa sinceramente como uma espécie de poesia popular. Esta concretização de valores em enunciados possui um sentido moral, e este é um fenômeno extremamente caro às ciências humanas como um todo.

Entretanto, nem sempre os ditados populares refletem com exatidão a prática social que os inspira. Isso porque nem sempre o que as sociedades pensam sobre si mesmas corresponde exatamente ao que elas vivenciam no cotidiano. No caso do trabalho, por exemplo, inúmeros estudos apontam para um quadro de complexos dilemas e contradições que tornam a compreensão de seu imaginário coletivo um verdadeiro desafio. Na realidade, este sempre foi um grande motivo para reflexão nas ciências sociais.

Por isso, minha inquietação neste ensaio é com uma questão específica no mundo do trabalho contemporâneo: a condição psicossocial de trabalhadores socialmente desqualificados na modernidade periférica, contextualizados em um universo de intersubjetividade moral e simbólica que naturaliza e perpetua sua condição objetiva precária. lista perspectiva tem como pressuposto central o fato de que as relações intersubjetivas modernas são estruturadas por uma hierarquia moral pré-reflexiva do trabalho que naturaliza e reproduz situações objetivas de

desigualdade social.

O que tem primazia aqui não é meramente a construção de conceitos descritivos acerca de algumas ocupações, como muitos estudos procuram fazer. Também não pretendo realizar um estudo de caso, como se cada profissão ou ocupação remunerada tivesse uma realidade singular descolada de um contexto explicativo maior, que para meus objetivos deve ser o contexto nacional periférico, guardando especificidades importantes no Ocidente moderno. Por isso, meu objeto de análise são pessoas que independentemente de gênero, idade ou cor, encontram-se em semelhante condição de classe, definida principalmente pelo *habitus*, precariamente ocupadas tanto na formalidade quanto na informalidade, o que faz com que compartilhem de um papel socialmente desqualificado na divisão social do trabalho.

Considero impossível a identificação e muito menos a explicação deste objeto através dos números apresentados por pesquisas quantitativas que constituem grande parte dos estudos sobre desigualdade hoje. Os números são importantes apenas para mostrar a desigualdade que já assistimos todos os dias na mídia e nas ruas das grandes cidades brasileiras. No entanto, eles são apenas as consequências. Meu objetivo é apresentar uma teoria alternativa, reforçada por alguns elementos empíricos que discutirei em conjunto, para explicar as causas destes números. Mas antes desejo esclarecer um pouco o ponto de vista epistemológico que conduz minha análise.

Uma epistemologia alternativa

Acredito na importância desta empreitada por considerar que muito pouco se tem feito em estudos sobre desigualdade social que consiga atuar além do raio de influência da tradicional explicação materialista. Além de limitada, esta perspectiva por vezes se apresenta reducionista e até mesmo equivocada. Desigualdade, trabalho, pobreza, e recentemente exclusão, são temas intimamente relacionados que necessitam de uma maior precisão teórica e de estudos que não se limitem a descrever casos isolados, mas que reúnam explicações empíricas a partir de uma construção teórica solida. Não pretendo me limitar a fazer uma ampla revisão teórica que no final apenas aplique conceitos prontos sacralizados por correntes teóricas tradicionalmente aceitas. Diferente desses estudos isolados, minha ideia é identificar mais semelhanças do que diferenças entre os grupos de pessoas analisados. Não compartilho assim de uma perspectiva romântica muito comum atualmente que se limita a descrever

minuciosamente seus objetos e não busca explicações conceituais, históricas e macrossociológicas para a constituição cultural dos mesmos.

Desse modo, pretendo desenvolver um argumento de forte oposição a uma ciência social empiricista e imediatista, que irresponsavelmente atribui aos dados o maior peso explicativo das questões abordadas, pois creio que isso resulta facilmente na sistematização acadêmica do senso comum, o que se cristaliza em um debate científico pobre e raso. Parto do pressuposto epistemológico de que é impossível fazer uma leitura apurada e responsável de qualquer dado sem uma prévia revisão teórica que dê conta do que há de mais atual no debate acerca do objeto escolhido, o que deixa claro que os dados são um complemento confirmativo importantíssimo da teoria, devendo assim ser guiados por esta e não se constituir no ator principal de um trabalho intelectual. Caso contrário estaria afirmando que não há nenhuma diferença entre a sociologia e o senso comum, pois qualquer pessoa sem o instrumental teórico e metodológico das ciências sociais poderia ir ao campo e voltar cheia de dados que aí estaria uma pesquisa pronta. Esta é uma postura inclusive positivista, pois desconsidera o fato de que ninguém vai para o campo com o olhar plenamente neutro, e se um olhar não é arduamente treinado no ambiente acadêmico, isso só pode resultar em dados confirmando opiniões pobremente formuladas, o que não vai muito além do senso comum.

Esta ciência empiricista a que me refiro se fortaleceu entre nós em grande parte devido a uma tradição materialista que durante muito tempo, e ainda hoje, sustenta explícita ou implicitamente a ideia de que as emoções e os sentimentos humanos não são área de atuação da sociologia, considerando como vaga filosofia qualquer estudo que ouse ir além da realidade material superficialmente vista (a área que creio ter sido mais afetada por esta patologia são os estudos sobre classe social). Esta perspectiva apenas reforça um imaginário racionalista que tomou tanto a academia como o senso comum, o que é emblematicamente exemplificado em teorias como a da escolha racional, em que vigora a ideia de um indivíduo plenamente dono de si que responde conscientemente por todas as suas ações. Minha perspectiva aqui será exatamente o oposto: recorrerei a vários trabalhos teóricos e empíricos da filosofia e da psicologia social, além da própria sociologia, para argumentar que a maioria de nossas ações são pré-reflexivas, condicionadas por disposições e motivações irracionais que incorporamos inconscientemente em nossa trajetória de vida.

Com o objetivo de compreender estes sentimentos individuais, impressos na personalidade dos sujeitos através de sua trajetória de vida, busco a inspiração em alguns trabalhos que lograram bastante eficácia a partir de um método que conseguiu convergir a sociologia com técnicas de psicanálise. O primeiro destes

é *The authoritarian personality*, de Theodor Adorno e colaboradores. Trata-se de um estudo empírico realizado nos Estados Unidos, no período entre-guerras, em que eles buscaram identificar na personalidade de indivíduos de vários níveis sociais a propensão para a adesão a traços autoritários. As questões foram divididas de modo a identificar preconceitos e etnocentrismos, através de um método inspirado na psicanálise que busca, com questões indiretas, alcançar os valores pessoais que condicionam atitudes e opiniões em relação às diferenças sociais. O mais importante para meus objetivos é explorar a perspectiva, muito bem exemplificada por este trabalho, de que nem sempre o que os indivíduos enunciam diretamente é a principal fonte de explicação de suas autopercepções e visões de mundo. O objetivo é tentar identificar suas disposições pré-reflexivas através de suas falas.

Para compreender a construção simbólica das distinções sociais, que também está no cerne de minha empreitada, me inspiro em dois trabalhos de grande fôlego realizados por Pierre Bourdieu e colaboradores. Em seu livro *La distinción*, ele analisou minuciosamente com dados empíricos a forma como as classes dominantes desenvolvem pré-reflexivamente padrões simbólicos de distinção através de comportamentos e modos de vida diferenciados das classes inferiores. Este fenômeno é compreendido pela observação do *habitus* de classe dos indivíduos, incorporado em sua trajetória de vida desde o dia em que nascem, o que colabora para que as desigualdades permaneçam aparentemente naturais. Nesta direção, classe social não significa quantidade de renda e bens possuídos, mas *habitus* e *status*, cristalizados no comportamento diferencial de classe. Também em *A miséria do mundo*, Bourdieu e colaboradores mergulham em entrevistas de profundidade e histórias de vida para compreender a dimensão simbólica que possibilita uma reprodução tácita da miséria.

Um outro trabalho influenciador para mim é o realizado por Bernard Lahire em seu livro *Retratos sociológicos — disposições e variações individuais*, onde ele e seus colaboradores procuraram traçar um perfil dos entrevistados realizando uma viagem por suas histórias de vida, entrevistando-os acerca dos mais diversos assuntos como religião, trabalho e família, com o objetivo principal de identificar através de uma etnografia explicativa suas disposições psíquicas e emocionais — sinalizadas em momentos distintos e esferas da vida diversas — bem como a centralidade destas disposições na explicação de suas decisões, comportamentos e opiniões. Também é fundamental nesta direção a forma como estas disposições são adquiridas e influenciam nossas vidas sem que notemos, o que torna profunda e significativa sua influência em nossa história de vida.

Um estudo clássico sobre a cultura da pobreza, rico em detalhes acerca das

questões individuais subjacentes, foi realizado pelo antropólogo Oscar Lewis, no México, intitulado *Five families — Mexican case studies in the culture of poverty*. Neste caso, o que me interessa é a forma detalhada como ele consegue descrever o cotidiano de famílias pobres de modo a mostrar o ambiente precário em que se desenvolve seu *habitus* de classe, cristalizado em uma personalidade emocionalmente destruída pela violência e imoralidade presenciadas em barracos habitados por enormes famílias, onde não há espaço para a privacidade e a individualidade das pessoas.

Outro clássico, agora sobre o caráter nacional norte-americano, realizado por Robert Bellah e colaboradores, intitulado *Habits of the heart — individualism and commitment in American life*, também foi esclarecedor para mim, mais pela sua forma do que pelo conteúdo. Eles intercalaram interpretações teóricas, numa linguagem simples, com perfis individuais que se encaixavam exemplificando suas análises. Mas seu conteúdo também é importante para mim. Tratando-se da sociedade ocidental que sempre é considerada como nosso "outro por excelência", esse livro não pôde deixar de constatar a centralidade do trabalho como fornecedor de sentido aos indivíduos modernos.

Sendo assim, diante de tais trabalhos de considerável fôlego, creio ficar clara a possibilidade de realizar um estudo teórico e empírico tratando de questões que têm sido consideradas como "muito subjetivas" e "filosóficas demais" por uma sociologia materialista que infelizmente ainda é hegemônica. É nesta direção que desejo compreender a reprodução e naturalização de uma hierarquia moral subjacente à divisão do trabalho moderna, bem como suas implicações pessoais e coletivas.

Acredito também que uma sociologia explicativa deve buscar reflexões a partir de diversos pontos de vista, como muito bem nos ensinou Max Weber, quando inaugurou um método compreensivo de multicausalidade em seu clássico estudo sobre o espírito do capitalismo (1905). Neste caminho é fundamental o entendimento de que as mudanças culturais operadas no seio de sociedades complexas constituem-se baseadas em bens simbólicos que são irredutivelmente sociais, como ressaltou Charles Taylor em relação a seu caráter intersubjetivo (2000). Estes bens me interessam especialmente, considerando sua articulação e reprodução direta em relação aos bens materiais. Nesta direção quero ressaltar que o simbolismo da realidade social, construída a partir de valores historicamente ancorados em instituições materiais (mercado, Estado, família, escola etc.) e imateriais (imaginário social, ideologias, representações sociais), constitui a sua dimensão contrafática, ou seja, aquilo que as sociedades acreditam que são ou que devem ser, o que é fundamental na configuração de sua vida prática cotidiana.

A partir da matriz da teoria do reconhecimento social, cujos maiores expoentes na atualidade são o filósofo canadense Charles Taylor e o sociólogo alemão Axel Honneth, traçando um diálogo direto com Max Weber, devido a seu clássico estudo sobre o espírito do capitalismo, pretendo estudar então o pano de fundo moral que constitui e sustenta os valores das sociedades ocidentais contemporâneas, buscando suas especificidades na realidade nacional periférica. Especialmente na história do Ocidente, em que estes autores se debruçaram exaustivamente, a compreensão do desenvolvimento de um pano de fundo moral do individualismo e da identidade moderna é fundamental para uma reflexão que relacione alteridade e cidadania, o que considero central para a análise das desigualdades estruturais periféricas. Somente assim acredito poder reunir argumentos sólidos acerca do objeto abordado. Mas antes procurarei mostrar, a partir de alguns dos principais dilemas e limitações das principais correntes de estudo sobre a desigualdade na atualidade, porque considero esta perspectiva a mais profunda e convincente para a compreensão de nossos problemas mais crônicos.

Trabalho, exclusão e pobreza

Dilemas de uma sociologia materialista da desigualdade

Os estudos sobre desigualdade atualmente têm se dividido em torno das temáticas do trabalho e da exclusão como meios para uma explicação cabal da pobreza material de milhões de pessoas no mundo inteiro. Ademais, investigações sobre a reconfiguração contemporânea do capitalismo também têm procurado explicar o acirramento das desigualdades mundiais. Os estudos de autores consagrados na temática do trabalho no Brasil também não conseguem avançar de suas interpretações materialistas, que muitas vezes são reafirmação assumida da posição marxista, com o objetivo claro de intervenção política na realidade, o que relega a explicação sociológica a segundo plano. No geral, estes trabalhos se limitam a descrever a forma como a miséria se agravou a partir da queda do *Welfare State* na Europa e com o processo de reestruturação produtiva que afetou especialmente a América Latina.

Ricardo Antunes, por exemplo, um dos mais lidos e discutidos na temática do trabalho, está preocupado em compreender qual é o sentido do que chamou de “sistema de metabolismo societal estruturado pelo capital”. Com isso ele

acredita estar recuperando a centralidade do trabalho na sociedade pós-*welfare*, em contraposição às teorias que aludiram à sua marginalidade e até mesmo ao seu fim. Para tanto, Antunes procurou solidificar uma crítica ao processo que compreendeu como "(des)sociabilização humana" proveniente da lógica do capital, o que foi inspirado pela ideia de "mediações de segunda ordem" que ele toma de István Mészáros. Estas mediações seriam a usurpação alienante e degradante da ordem primária de atuação da natureza humana pelos meios de produção alienados e suas personificações, como o dinheiro, a produção para troca, a diversidade de formação do Estado colonizado pelo capital em seu contexto global, bem como o mercado mundial, sobrepondo-se à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais e à mediação primária existente entre eles (Antunes, 1999).

No cerne de seu argumento está a ideia de que o valor de uso foi totalmente subordinado pelo valor de troca das coisas, e que o sistema de mediações de segunda ordem teria se sobreposto e passado a conduzir as mediações de primeira ordem. Para ele não há um direcionamento humano na lógica do capital, o que gera uma série de males e danos profundos na subjetividade individual. Buscarei mostrar que, ao contrário do que afirmou Antunes, o metabolismo social do capital" tem origens na própria subjetividade e individualidade humana, o que só será realmente explicado quando recorrermos à moralidade metafísica da divisão do trabalho e sua maximização através do sentido de nossa individualidade moderna. Dessa forma, quero ressaltar que a sustentação deste metabolismo social está em uma moralidade, pautada em uma concepção de bem que diferencia invisivelmente os indivíduos modernos, constituindo-se em uma questão ampla que jamais será explicada pela dicotomia em torno da posse ou não posse de capital. Mostrarei adiante que esta lógica sustentada por Antunes carece de um pano de fundo moral que atribua significado ao seu funcionamento.

Antunes se propõe a compreender a complexidade do mundo do trabalho e ao mesmo tempo reduz seus dilemas à posse ou não de capital. Dito de modo simples, este critério não dá conta, por exemplo, do fato de um técnico especializado em informática, que não possui nenhum capital, ganhar muito mais do que o dono da quitanda da esquina, dono de meios de produção e até patrão de alguns empregados. Parece que algo mais está por trás desta distinção, deixando em aberto a seguinte pergunta: por que alguns tipos de trabalhadores ganham muito mais do que outros? O que constitui estes tipos e por que o mercado valoriza muito mais algumas pessoas do que infinitas outras?

Quando Antunes fala da distinção entre trabalho material e imaterial, ele não chega a explicar por que o trabalho imaterial é mais valorizado, apenas

descrevendo alguns de seus efeitos. São conceitos descritivos que na realidade não explicam os fundamentos significativos deste contexto, o que não alcança seus objetivos propostos sob o título “os sentidos do trabalho”. Parece que seu sentido aponta apenas para a direção em que caminham as transformações do trabalho na modernidade e não para seu profundo significado moral distintivo. Neste aspecto, Antunes reduz todos os problemas do mundo do trabalho à hierarquia entre capital e trabalho, o que acaba se tornando uma sociologia intencionalista onde quem tem capital é opressor e quem não tem é oprimido. Esta perspectiva não percebe nem de longe, como desenvolverei adiante, que há uma hierarquia implícita na própria categoria do trabalho que não tem nada a ver com a posse de capital. Pelo contrário, é o compartilhamento desta hierarquia naturalizada por todos nós que legitima a distribuição desigual de capital nas sociedades modernas.

Por outro lado, os motivos do crescimento do setor informal, como um dos resultados negativos da reestruturação capitalista, são detalhadamente analisados por Claus Offe (um dos autores mais criticados por Ricardo Antunes) em seu *Capitalismo desorganizado* (1994). Ele mostra como o mercado moderno não se desenvolveu o suficiente para absorver a atual demanda por empregos, o que resulta no inchaço do setor de serviços. Mostrarei no decorrer do texto a limitação explicativa destas análises descritivas do capitalismo que o considera apenas em sua dimensão material. Sendo assim, estes autores de correntes diferentes incorrem na mesma limitação materialista que venho comentando.

Neste contexto, o termo exclusão vem ganhando cada vez mais espaço no debate contemporâneo sobre a desigualdade. Principalmente na França, a obra de autores como Robert Castel (2004) e Serge Paugam (2004) têm alcançado bastante destaque, o que se reflete em sua ampla recepção na sociologia brasileira. Com os respectivos conceitos de “desafiliação social” e “desqualificação social”, ambos partem do pressuposto de que após a reestruturação produtiva dos últimos trinta anos, na Europa, milhões de pessoas foram desestabilizadas em sua condição material, o que gerou consequências sociais profundas, ameaçando no imaginário europeu uma suposta coesão social vivida durante o *Welfare State*. No entanto, estas interpretações também se mostram incompletas, pois a preocupação com uma dimensão moral e simbólica das relações sociais é simplesmente nula.

No Brasil, um autor amplamente lido e reconhecido na temática da exclusão é José de Souza Martins. Em seu recente livro *A sociedade vista do abismo* (2003), Martins se propõe a apresentar ao público novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Ele repete a crítica já feita por Castel, apesar de não citá-lo, de que a exclusão seria um conceito conservador que mais indica a

preocupação das elites e classes médias com a falta de coesão social que ameaça sua tranquilidade e segurança. Como fica evidente, este e ura tipo de sociologia que está preocupada em classificar quem são os bons e os maus da sociedade, reduzindo a desigualdade social a uma luta reflexiva por poder. Se assim fosse, as classes exploradas, que são maioria, já haveriam revertido sua condição há muito tempo. A tese que desenvolverei adiante é que a perpetuação das desigualdades sociais é uma questão que se opera na dimensão pré-reflexiva da realidade, e exatamente por isso é naturalizada e de difícil percepção.

Tentativa de explicação um pouco melhor, em minha opinião, foi realizada pelas psicólogas sociais Bader Sawaia e Denise Jodelet, em artigos publicados na coletânea *As artimanhas da exclusão — análise psicossocial e ética da desigualdade social* (2004), organizada pela primeira. Para Jodelet, as representações sociais constituem uma dimensão fundamental da realidade social para a compreensão da construção e reprodução de nossas diferenças diante do outro, cristalizadas nas mais diversas formas de preconceito e discriminação. Sawaia, por sua vez, trouxe para o debate a ideia de "sofrimento ético-político" para mostrar que a dor causada pela discriminação social possui um caráter ético — que em seu texto possui um sentido semelhante ao que chamo aqui de moral — com consequências políticas negativas tanto individuais quanto coletivas. No entanto, apesar do bom esforço, elas permanecem no plano descritivo, reconhecendo a importância destes aspectos mas não conseguindo explicar como eles se configuram na história do Ocidente e nem quais são (e por que o são) seus valores normativos subjacentes.

Alguns trabalhos sobre a Argentina e o México, que certamente guardam muitas semelhanças com o caso periférico brasileiro, serviram para me convencer ainda mais da necessidade de uma teoria alternativa sobre o trabalho na periferia. No caso argentino, o artigo de Gabriel Kessler intitulado "Algunas implicâncias de lá experiencia de desocupación para el indivíduo y su familia" (1996) confirma através de interessantes entrevistas abertas o valor do trabalho como gerador de dignidade e autoestima, bem como as consequências dramáticas de sua ausência, apesar de não explicar os motivos intersubjetivos da negação de dignidade. No caso mexicano, o clássico trabalho de Oscar Lewis, *Five families*, também é emblemático para meus objetivos, considerando a forma como mostra os danos emocionais e cognitivos causados por uma condição de extrema miséria, bem como o papel central que estes danos exercem na reprodução e naturalização da mesma, apesar de também não chegar a tematizar seus fundamentos morais e intersubjetivos.

Um parêntese importante deve ser feito aqui acerca da própria noção de desigualdade. Acho que já ficou claro que é possível falarmos de mais de um

tipo de desigualdade social, e esta é uma preocupação central do economista indiano Amartya Sen em seu *Desigualdade reexaminada* (2001). Para Sen a desigualdade deve ser relativizada, sendo impossível compreendê-la apenas através do viés tradicional de desigualdades de renda e de posse de bens primários, sendo também fundamental o fato de que todas as sociedades possuem uma concepção de bem-estar compartilhada por todos e que se realiza também pelas capacidades para alcançar este bem-estar. Apenas a posse de bens primários não traz felicidade, por exemplo, se os indivíduos possuem condições diferentes, sejam elas externas ou internas a eles, para a utilização destes bens. Com isso, aponta para a importância do rompimento com uma teoria utilitarista que vê na quantidade de bens um fim último das satisfações humanas. Esta perspectiva ajuda a mostrar o tipo de sociologia materialista que não quero praticar. Desse ponto em diante, procurarei responder às questões que creio ainda permanecerem em aberto nas correntes que apresentei: existe uma hierarquia moral implícita na divisão moderna do trabalho, e nossa necessidade de reconhecimento pessoal de nosso valor individual diante do outro está intimamente ligada à identidade do trabalho. Por que temos esta necessidade de reconhecimento de nossa utilidade e qual é sua relação com a citada hierarquia moral, bem como seus dilemas e consequências privadas e públicas, é o que pretendo desenvolver a partir de agora.

Divisão do trabalho e reconhecimento social

As mudanças no significado e na configuração objetiva do trabalho, principalmente com a Revolução Industrial, marcando profundamente o processo de transição das sociedades tradicionais para a modernidade, constituíram uma preocupação central para todos os clássicos da sociologia. O esforço analítico de Marx esteve o tempo todo centrado nos males humanos causados poi uma alienação que os trabalhadores sofriam devido ao lato objetivo de não realizarem plenamente nenhum produto, dividindo com outros a produção de mercadorias. Isto impedia qualquer sentimento de criatividade por parte dos indivíduos. A grande limitação da empreitada marxista, no entanto, é sua determinação material na análise do desenrolar histórico, relegando a segundo plano e por vezes simplesmente ignorando o papel estruturante de valores e ideias. Grande parte de sua obra torna-se obsoleta devido a sua prioridade absoluta do problema da separação entre posse do capital e trabalhador. A diferença existencial atual, por exemplo, entre um técnico de

informática e um operário já estão fora deste tipo de explicação. Ambos não são patrões mas possuem valorizações diferenciadas no mercado. A análise de Marx contempla apenas a relação tradicional entre patrão e empregado, não dando conta das novas formas de trabalho autônomo e da valoração diferenciada dentro desta categoria. No geral, o que precisa ficar claro é que não é a posse de meios de produção, em contrapartida com a mera possibilidade de vender força de trabalho, que explica atualmente por que algumas pessoas recebem salários muito melhores do que outras, ao mesmo tempo em que todas as atividades são indispensáveis para o funcionamento geral de uma sociedade.

George Simmel, em sua obra clássica acerca da cisão entre cultura objetiva e subjetiva, debruçou-se sobre o mesmo tema e identificou a divisão do trabalho como causadora de uma realidade em que o cultivo interior dos indivíduos, sua subjetividade, é embotado devido à primazia em nossa cultura de uma realidade objetiva constantemente reificada.[1] Esta degradação da cultura subjetiva apresenta assim consequências negativas tanto para indivíduos como para o espaço público constituído por eles. Uma de minhas hipóteses neste trabalho é que este prejuízo da cultura subjetiva também é diferenciado no interior da hierarquia moral do trabalho, considerando que algumas profissões apresentam maior possibilidade de exercício de criatividade do que outras. Mas isso não é o principal. A subjetividade dos trabalhadores socialmente desqualificados é atingida principalmente quando sentem que sua dignidade é diferenciada para baixo, como desenvolverei adiante.

Para um melhor entendimento desses prejuízos subjetivos é muito válida a analise de Simmel acerca de nossa individualidade em seu belíssimo texto *O indivíduo e a liberdade* (2005, versão em português). Para ele, a origem da individualidade moderna está no homem renascentista, emancipado das formas comunitárias medievais niveladoras da personalidade, e ávido por desenvolver a liberdade pessoal, a singularidade própria e a autorresponsabilidade. Isto possibilitou uma inédita vontade de poder, fama, prestígio e distinção. Simmel ressalta também que a liberdade no século XVIII tornou-se a bandeira universal protetora da autoafirmação e da individualidade. O individualismo naquele momento tinha como fundamento a igualdade natural dos indivíduos, sustentando a ideia de que qualquer opressão seria fruto de desigualdades artificialmente produzidas. Para Simmel, estas transformações estão pautadas no conceito de natureza do século XVIII, completamente orientado pelo mecanicismo natural cientificista. A motivação metafísica fundamental desta época, que se expressava na exigência prática de liberdade e igualdade, era o valor de que cada indivíduo tem seu fundamento nele próprio, ou seja, em sua autorresponsabilidade, mas também naquilo que ele tem em comum com os

outros.

Simmel salienta os impasses e o idealismo desta individualidade quando diz que se todos os homens encontrassem o mesmo “homem como tal”, como sua essência, da forma sustentada pelo racionalismo naturalista kantiano, então as relações humanas não necessitariam de intervenções reguladoras especiais. O que Simmel na realidade está atacando é a crença em uma humanidade plenamente capaz de realizar sua individualidade sem danos para a liberdade e mais precisamente para a igualdade. Esta é uma relação complexa entre valores em que Simmel vê a fraternidade como uma saída instintiva, numa luta ética contra uma individualidade incompatível com a igualdade. No decorrer de meu argumento veremos que este é um impasse ainda não resolvido, devido à necessidade distintiva inerente à concepção de individualidade. Neste sentido, Simmel acrescenta que o acento da vida e do desenvolvimento não é dirigido ao igual, mas ao absolutamente peculiar. Isto é reforçado com o romantismo do século XIX, que inaugura um segundo tipo de individualismo, o qualitativo, em oposição ao quantitativo anterior.

Por fim, Simmel faz uma apreensão que e central para minha análise, quando desenvolve uma “metafísica da divisão do trabalho”. Para ele, a teoria da liberdade e da igualdade foi o fundamento ideal da livre concorrência, enquanto a ideia de personalidade diferenciada se constituiu no fundamento da divisão do trabalho. Neste sentido, a concorrência e a divisão do trabalho aparecem para ele como projeções econômicas de aspectos metafísicos do indivíduo social.

O próprio Durkheim, que atualmente é considerado por grande parte de nossa sociologia como desatualizado, também possui contribuições interessantes nesta direção. Sua preocupação com os funcionamentos sociais em sua obra sobre a divisão do trabalho anômica já acusava que a autopercepção de utilidade na construção do produto social é um fator indispensável para uma solidariedade orgânica capaz de impedir uma divisão do trabalho anômica. O que Durkheim jamais percebeu, entretanto, é a existência de um pano de fundo moral hierarquizante subjacente à sua divisão funcional, fazendo com que as funções não sejam igualmente valorizadas. A própria divisão funcional do trabalho por si só já pressupõe uma dependência automática entre os indivíduos. No entanto, o que irei desenvolver aqui é a dependência moral resultante do significado moderno do trabalho, bem como seus impactos individuais e coletivos.

Entretanto, como já indiquei acima, a tese weberiana sobre o espírito do capitalismo é a obra clássica mais marcante para meus objetivos. Isso porque somente Weber conseguiu perceber qual foi o pano de fundo valorativo que transformou o significado do trabalho, enquanto esfera da produção, ao lado da família, enquanto esfera da reprodução, no processo que Charles Taylor mais

tarde denominou como afirmação da vida cotidiana. Foi Weber quem logrou perceber a íntima associação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo em sua obra de 1905. A ética protestante universalista trouxe para as coisas simples da vida, em substituição ao antigo código de honra medieval, a fonte moral para o alcance de dignidade e felicidade, bem como para o agrado de Deus. Desse modo, o trabalho árduo passa a ser considerado digno, em substituição à concepção degradante anterior, em que a honra era concebida através de realizações militares, num contexto em que as pessoas eram declaradamente diferentes. O discurso universalista cristão institui que todos são declaradamente iguais, podendo alcançar a graça, satisfação e salvação dependendo apenas de seu esforço individual e não mais de convenções coletivas. Esta percepção é fundamental para o argumento de que sem a realização pessoal reconhecida socialmente na esfera do trabalho nenhum indivíduo moderno pode sentir-se plenamente realizado. No entanto, esta necessidade de reconhecimento não foi objeto de preocupação weberiana, o que só conseguirei explorar recorrendo a teorias contemporâneas acerca do reconhecimento social, como indiquei no início. A partir daqui, procurarei mostrar que há também uma divisão do trabalho moral, para além daquela funcional percebida por Durkheim, e que é fundamental para a compreensão do fato de que nossa dependência social mútua na modernidade possui um significado distintivo que estabelece e reproduz invisivelmente relações de desigualdade, especificamente entre trabalhadores e mais generalizadamente entre indivíduos.[2]

É a compreensão desta divisão moral do trabalho que possibilitará esclarecer por que alguns trabalhadores são bem melhor remunerados do que inúmeros outros, bem como por que milhões de pessoas não atendem a certas exigências estabelecidas pelos mercados competitivos contemporâneos. Para tanto, será preciso esclarecer melhor qual é a configuração valorativa do trabalho moderno, por que ela gera hierarquia, bem como em torno de quê essa hierarquia é gerada. Também é fundamental investigar por que esta hierarquia não é percebida em nosso cotidiano, a fim de compreendermos plenamente seus profundos impactos subjetivos e objetivos. Axel Honneth, em artigo intitulado “Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society” (2001), fornece pistas para começarmos a entender esta valoração quando diz que cada atividade classificada como trabalho possui um significado específico na modernidade, situado em uma hierarquia de valores relativa a cada sociedade. Isso significa uma luta pré-reflexiva por reconhecimento, entre os indivíduos, de sua utilidade para o bem-estar geral da sociedade em que vivem, o que se constitui um critério fundamental para o alcance de bem-estar individual e de

uma vida considerada plena.

Buscando entender a importância da divisão do trabalho na vida moderna e, consequentemente, os efeitos causados por ela nos indivíduos, Cunha e Torres (2004) recorreram, dentre outros, a Norbert Elias. Este mostrou que na modernidade o trabalho deixou de ser uma atividade vil e passou a ser gerador de dignidade e reconhecimento social, causando assim o surgimento de uma moral única e válida para todos. Neste ponto, Cunha e Torres entenderam que se filiar ao mercado de trabalho coloca-se como regra universal na busca pelo que Taylor chamou de dignidade. Na modernidade, ter uma profissão é a forma institucionalizada e socialmente reconhecida de se construir uma identidade. Isso ajuda a explicar por que a dimensão econômica da realidade social não determina, sozinha, a configuração das relações sociais. E preciso entender também que o conjunto de valores que se institucionalizou na modernidade nos diz o tempo todo que qualquer forma de reconhecimento pessoal, e consequentemente dignidade e autoestima, só é possível quando conseguimos provar nossa utilidade prática na sociedade de mercado.

Em seu *Modernização seletiva* (2000), Jessé Souza mostra como esta realidade se traduz no caso periférico brasileiro, onde o mercado incorpora de forma precária grande parcela da população que não está preparada para atender aos seus critérios, e segrega uma outra gigantesca parte que simplesmente não tem condições objetivas de ser incorporada.[3] Neste contexto, a eficacia da ideologia meritocrática deve-se ao pressuposto de que todos os indivíduos estão postos em um mesmo patamar de igualdade e liberdade quando inseridos na divisão social do trabalho. Esta igualdade consiste no fato de que cada um tem uma função específica e pode contribuir diferencialmente para o produto final de sua sociedade. A liberdade por sua vez está pautada diretamente na possibilidade de troca, o que só é real quando se está inserido no mercado. No entanto, o que Souza buscou desenvolver foi a desigualdade moral naturalizada por trás daquela ideologia.

Este ponto é central. Como pode ser visto no Weber da *Ética*, a configuração estrutural das sociedades possui uma dimensão fundamental situada dentro do quadro especifico do caráter nacional, no mundo moderno. No caso brasileiro, o mercado encontrou uma massa de inaptos para suas exigências, resultando em uma realidade que maximiza ainda mais a distância entre os valores atribuídos às profissões nobres e aquelas precarizadas, considerando que o acesso às primeiras é objetivamente mais restrito e a proporção na distribuição dos valores é, em consequência, menor. Ou seja, quanto menos advogados e mais trabalhadores braçais, por exemplo, maior tenderá a ser a elitização moral e o distanciamento simbólico dos mesmos, pois se constituem em uma pequena classe que

monopoliza a dignidade da sociedade.

Outro importante detalhe neste aspecto e acrescentado por Honneth, agora em seu livro *Luta por reconhecimento* (2003), quando ressalta que não é só a maneira como uma tarefa é cumprida, mas também o que é considerado de modo geral uma contribuição laboral socialmente útil, que é regulado em cada caso pelos valores intersubjetivamente vinculantes, ou seja, pelas convicções éticas que dão à forma de vida de uma sociedade seu caráter individual. De modo que a divisão funcional do trabalho não é um sistema axiologicamente neutro, que abrange as regras implícitas segundo as quais o indivíduo pode examinar, objetivamente, sua contribuição particular para a coletividade. Mostrarei agora como esta valoração implícita pode causar profundos impactos negativos na identidade individual e na cidadania.

Trabalho, identidade e cidadania

Um desafio objetivo para a identidade moderna é derivado da lógica de isolamento dos indivíduos modernos acirrada ainda mais pela ideologia da flexibilidade do capitalismo contemporâneo. Esta é a reflexão empreendida por Richard Sennett em seu livro *A corrosão do caráter* (2000). Para ele, o caráter dos indivíduos modernos, o que significa sua individualidade subjetiva, é corroído pelo fato de que a flexibilidade não permite a fixação em um emprego e em decorrência a identificação com uma carreira e projetos sólidos e estáveis, o que é indispensável para a identidade individual moderna. Consequentemente, a relação individual com as ocupações é sempre superficial, o que causa uma dificuldade cognitiva de apego a qualquer projeto coletivo. Na lógica do "trabalho em equipe", que atinge principalmente a classe média, os trabalhadores são condicionados a relações superficiais e provisórias com seus colegas, bem como à ausência de possibilidade de decisões que influam significativamente nos rumos do trabalho e da empresa.

Para esclarecer o quanto é importante a ideia de projeto para a trajetória de vida dos indivíduos modernos, a psicóloga social Tereza Carreteiro, em artigo intitulado "A doença como projeto — uma contribuição à análise de formas de filiações e desfiliações sociais" (2002), fez uma interessante reflexão acerca da condição existencial de pessoas autorreferenciadas como excluídas que se escondem no *status* de doentes como fuga de sua situação precária humilhante. Isso é interessante para confirmar o quão profundo é em nossa identidade a noção de realizações pessoais bem como a dignidade derivada do autossustento

material em que o trabalho estabilizado e uma carreira realizada são centrais na constituição de um projeto de vida sólido e satisfatório. Sendo assim, os efeitos pessoais causados por toda essa privação moral se constituem como um desafio à atuação cidadã no espaço público tanto no sentido de busca de direitos quanto da construção de bens imateriais coletivos, devido a uma degradação da personalidade que resulta em um isolamento pré-reflexivo de indivíduos intimidados por exigências intersubjetivas a que não conseguem corresponder. O resultado é uma ausência de respeito e interesse tanto pessoal quanto intersubjetivo, como mostrarei adiante com Charles Taylor.

Mas antes é preciso esclarecer um pouco melhor a matriz cultural do ocidente, e neste ponto a obra de Max Weber é seminal, pois foi ele quem deu os primeiros passos para a compreensão da centralidade do trabalho para nós e apontou qual é a moralidade a partir da qual nos hierarquizamos em torno dele. Para Weber, ainda na *Ética*, a ideia de vocação, desenvolvida principalmente pelos puritanos, alcançou um valor constitutivo em nosso imaginário, o que significa que o indivíduo que não se satisfaz profissionalmente neste contexto ocidental não logra nenhum valor, nem por si mesmo, nem pelos outros.

O cerne do puritanismo foi o trabalho impedindo a entrega aos desejos da carne. Dessa forma, a libertação de um mundo mágico resultou na solidão igual de indivíduos diferenciados que deveriam se concentrar em uma atividade que lhes conferia identidade única e por outro lado os deixava sozinhos no mundo. O ponto em questão é que a sensação de individualidade consequente da diferenciação no mundo gera uma profunda solidão. De modo que a única forma de impedir esta má condição ontológica é conquistando o reconhecimento dos outros pela utilidade que pela utilidade que se tem na sociedade como um todo. Ademais, Weber enfatiza que esta ética exerce uma sanção psicológica contínua sobre os indivíduos, gerando assim uma ansiedade constante.

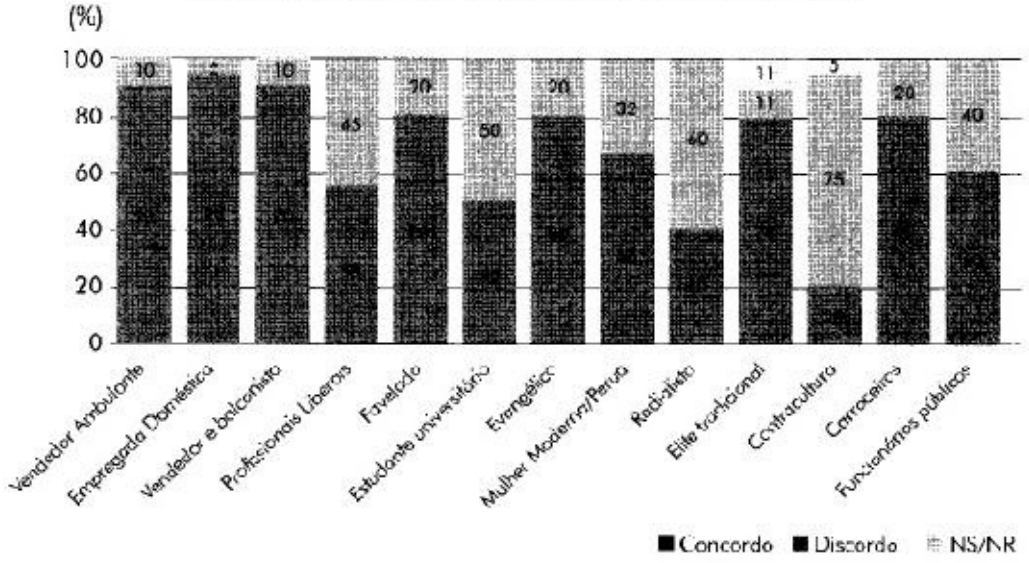
Neste aspecto, a condição individual na periferia é ainda pior, considerando que a maioria de nossa população não teve preparação psicossocial exigida na modernidade para o advento de uma racionalidade indispensável à lógica do mercado. Não é que tenhamos que aversão ao trabalho, como sustentam as teses tradicionalistas sobre o Brasil. Nosso problema é uma massa de pessoas socialmente desqualificadas pelos valores modernos e que não teve oportunidades objetivas de aprendizado moral suficientes para atender às exigências do mercado, o que não quer dizer que ele, junto com Estado e outras instituições capitalistas modernas, não tenha se desenvolvido aqui amparado por suas ideologias de mérito e desempenho.[4] Neste ponto, fomos tomados de assalto por seu fundo ideológico que omite as sutis formas diferenciadas de aquisição das possibilidades objetivas de atendimento a suas exigências. Assim,

não basta que haja uma ética das ocupações que nos regule, se a maioria de nossa população não possui condições estruturais básicas para um desenvolvimento igualitário em torno dela.

Trabalhando na pesquisa “A construção social da subcidadania”, coordenada pelo professor Jessé Souza nas cidades de Brasília, Rio de Janeiro, Juiz de Fora e Campos dos Goytacazes, pude observar a crença generalizada na ideologia do mérito capitalista, por exemplo, nos resultados de Campos dos Goytacazes/RJ, cidade considerada “atrasada” por seus habitantes. Entrevistamos ali 240 pessoas, divididas em 13 perfis dos mais variados grupos sociais. Neste primeiro gráfico que apresento, buscamos compreender o sentimento das pessoas em relação à dedicação e competência individual.

Gráfico 1

Fala-se muito em desigualdade, mas quem olha com cuidado percebe que quem é dedicado e competente sempre chega lá.



Fonte: Pesquisa A Construção Social da Subcidadania, Campos dos Goytacazes, 2004

Gostaria de ressaltar principalmente a opinião dos perfis mais carentes, divididos aqui entre vendedores ambulantes, vendedores e balconistas, empregadas domésticas, favelados, carroceiros e evangélicos, que em sua grande maioria são pobres. Estes perfis mais desprestigiados são exatamente aqueles que apresentam os maiores índices de crença na competência individual para o alcance de sucesso na vida. Outra informação importante neste gráfico é o fato de que apenas dois perfis, radialistas e contracultura, não opinaram em sua

maioria em favor desta crença, o que prova que, mesmo em uma cidade considerada atrasada, os segmentos mais heterogêneos acreditam fortemente na ideologia do mérito capitalista.

Ainda na questão da centralidade do trabalho para a vida moderna, a análise de Charles Taylor (1997) acerca da construção da identidade moderna se encaixa perfeitamente com a explicação weberiana. Taylor destaca que com a Reforma protestante a vida cotidiana, concentrada no trabalho e na família, passa a significar o centro de uma boa vida, em oposição ao anterior pano de fundo contemplativo da Antiguidade. Taylor preocupou-se em recuperar a genealogia dos quadros descritivos de nosso mundo moral que nos concedem o sentido de uma vida plena. Estes são aqueles já percebidos, mas não desenvolvidos por Weber, que apontam para a afirmação da vida cotidiana como nosso bem simbólico constitutivo central, nos termos de Taylor, e de onde emana a necessidade moderna de respeito.

Para esclarecer melhor este ponto, Taylor aponta para dois tipos de respeito. O primeiro é o que ele chama de respeito “ativo”. Este e o que somos obrigados a exercer em relação aos outros devido ao avanço moderno da noção de direito civil, em que todo cidadão em tese é portador de autonomia e direitos iguais. No entanto, o respeito mais significativo é aquele que Taylor chama de “atitudinal”, que não somos obrigados a conceder, e de fato só o fazemos quando espontaneamente admiramos e consideramos as propriedades intrínsecas de uma pessoa. Sendo assim considerando a centralidade do trabalho em nossa vida, aqueles que não possuem uma profissão intersubjetivamente classificada como digna carecem de tal respeito, que é fundamental para a autoestima e segurança ontológica.

Além disso, Taylor é enfático ao mostrar que tudo isso logra eficácia devido a um processo de “naturalismo”. Neste aspecto desenvolveu-se em nossa sociedade ocidental, desde suas raízes na Grécia antiga, uma ideia de *self* pontual, em que a noção de um Eu autônomo se desenvolve historicamente e ocupa o principal lugar na explicação da vida em nosso imaginário. Este *self* é exacerbado ao extremo com o advento do racionalismo, principalmente a partir das ideias cartesianas, o que nos faz acreditar que todos os nossos fracassos são pessoais e conscientes, e não derivados de uma complexa e imperceptível construção de distinções sociais. Este *self* é pontual no sentido de direcionar cada uma das nossas ações individuais, cabendo só a ele a responsabilidade por elas, o que faz com que os fracassos pessoais sejam inquestionavelmente admitidos como individuais. Até aqui ainda não expliquei, entretanto, qual é a lógica do processo objetivo que opera estas distinções, bem corpo em torno de que se constrói a hierarquia moral subjacente a elas. Para uma compreensão

apurada destas distinções, é fundamental recorrermos agora ao conceito de habitus de Pierre Bourdieu, principalmente em sua apropriação por Jessé Souza para explicar a formação histórica da subcidadania brasileira.

A desigualdade como uma questão de habitus

Para um esclarecimento preciso da singularidade das distinções sociais em torno do trabalho operadas sutilmente na periferia que desejo realizar, é fundamental a noção de habitus de Bourdieu, especialmente em sua apropriação feita por Jessé Souza para a compreensão da subcidadania no Brasil. Ele fecha o raciocínio acerca de fenômenos opacos fundamentais para a construção e perpetuação do abismo de classe em nosso caso específico. Em seu A construção social da subcidadania... (2003), Souza procura compreender os critérios modernos que produzem duas categorias socialmente diferenciadas de cidadãos na realidade nacional periférica. Nesse contexto, a especificação que ele faz do conceito de habitus bourdiesiano é de suma importância para a avaliação da desqualificação moral de trabalhadores que estou fazendo. Ele divide o conceito de habitus om primário, precário e secundário. Como habitus primário, Souza define um conjunto de esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e incorporados, que permite o compartilhamento de uma noção de dignidade por classes que homogeneizaram a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa. Para ele, isso foi fundamental para o reconhecimento social e jurídico que permite a igualdade em amplo sentido, central para a noção moderna de cidadania. Este *habitus* primário constitui o tipo humano exigido pelo capitalismo, o que não é dito por sua ideologia de desempenho, a qual seleciona para o mercado os indivíduos portadores das qualidades impostas por seus critérios, velando assim a origem diferenciada da aquisição de tal habitus. Por que milhões de pessoas não se enquadram neste perfil é uma inquietação central da análise de Souza.

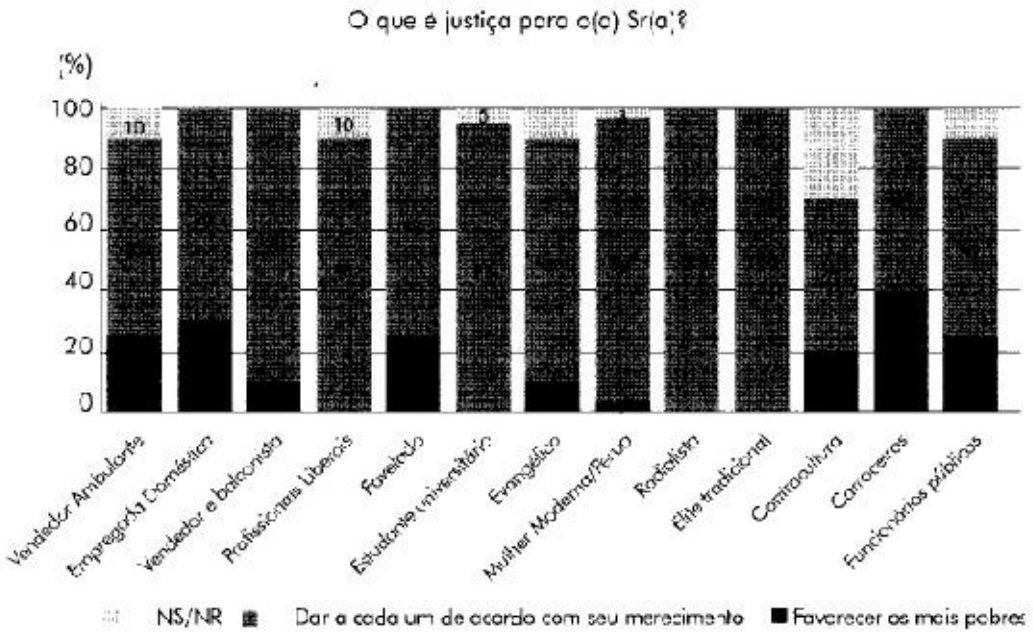
A diferenciação de mais de um tipo de *habitus* feita por Jessé salienta que as diferenças entre as classes sociais possuem uma dimensão moral, operada no plano subjetivo, além das nítidas diferenças materiais. Quanto à noção de *habitus* precário, associado às classes socialmente precarizadas e relacionado diretamente à sua condição de exclusão moral e econômica, Souza define como o limite do *habitus* primário para baixo, constituindo-se em um tipo de personalidade e disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas de um processo produtivo altamente competitivo, o que gera falta de

reconhecimento social com dramáticas consequências existenciais e políticas. Este *habitus* precário significa também a ausência de um padrão de aprendizado político e moral exigido pelo tipo humano do capitalismo, o que porém é escondido por sua ideologia, fazendo com que milhões de pessoas pareçam naturalmente perdedoras, ocultando as causas desta derrota.

É central para esta análise a apreensão que Souza faz da noção de "ideologia do desempenho", de Reinhard Kreckel, para pensar a dimensão sociológica da produção da distinção social, partindo da força objetiva da ideia de dignidade do agente racional compreendida por Taylor. Isso assinala que se o trabalho útil e produtivo está por trás da avaliação objetiva do valor relativo de cada indivíduo, então o potencial encobridor da desigualdade ocultado na noção de dignidade do agente racional se esconde sutilmente nesta dimensão. A ideologia do desempenho inclui a busca de um princípio único que legitime a desigualdade moderna, ou seja, um pano de fundo consensual" (*Hintergrundkonsens*). Souza salienta também o caráter "espontâneo" desta ideologia, devido à naturalidade com que molecularmente se dissemina e opera no cotidiano.

Dessa forma, é a ideologia espontânea do desempenho que define o conteúdo pragmático a ser perseguido por todos nós e que só é alcançado através do *habitus* primário, o que omite as formas previamente diferenciadas de sua aquisição. É exatamente esta omissão que naturaliza as desigualdades. E como se as possibilidades de um *habitus* primário estivessem igualmente acessíveis a todos os indivíduos, cabendo a cada um apenas querer fazer uso delas, o que aparece no cerne da própria concepção de justiça, como podemos ver no gráfico 2.

Gráfico 2



Fonte: Pesquisa A Construção Social da Subcidadania, Campos dos Goytacazes, 2004

Podemos notar que em todos os perfis a maioria associa justiça a méritos pessoais, assinalando assim que as conquistas individuais são plenamente legítimas. A ideia de desempenho pressupõe uma atuação diferenciada na competição social, em uma busca constante e pré-reflexiva por uma forma de *status* diferenciado que Bourdieu definiu como “gosto”. Para ele, o “gosto” seria um conjunto de qualidades e habilidades especiais atribuídas naturalmente por toda a sociedade aos vencedores da competição social, o que justifica e legitima sua vitória como se esta fosse devida exclusivamente a potencialidades individuais ímpares e inatas. É isso que constitui o *habitus* secundário, sendo o limite do *habitus* primário para cima, ou seja, a partir dos padrões básicos predefinidos como um *habitus* primário, a ideologia do desempenho proporciona aos que estão no lopo da hierarquia moral um perfil especial e naturalmente superior de ser, pré-reflexivamente legitimado e compartilhado por todos nós.

Neste contexto, é fundamental uma compreensão da atual configuração estrutural das classes e de suas motivações de conflito operadas pelo *habitus*. Klaus Eder, em seu livro *A nova política de classes* (2002), buscou compreender a atual forma de configuração das classes, em oposição à corrente teórica que anunciou o seu desaparecimento. Para ele, as análises estatísticas atuais sobre posição de classe estão equivocadas. Estas se baseiam principalmente em níveis

individuais objetivos de renda, educação e ocupação, sem considerar que esta última mede também poder ou falta de poder dos indivíduos entre si numa escala hierárquica. Assim, a definição de classes ou grupos sociais a partir de critérios de consistência de *status* individual está errada, uma vez que o que ocorre é exatamente o contrário, sendo a agregação de *status* um resultado de processos sociais de distribuição de poder simbólico. De modo que estas classificações estatísticas não explicam a estrutura subjacente a este processo de distinção.

Só assim é possível compreender a interseção entre sociedade e indivíduo representada pelo papel ocupacional. É ele que determina atributos de *status*, prestígio, privilégio e poder, além de renda, situando o indivíduo em uma posição societária arbitrária. É este "background social" que disponibiliza para alguns um tipo de capital de natureza não-econômica, cristalizado em qualificações sociais e culturais fundamentais para a aquisição e manutenção de *status*.

Para explicar a constituição cultural dos significados das ocupações, Eder utiliza o modelo tridimensional bourdiesiano das posições de classe. Este inclui o volume do capital, medido pela soma de capital cultural e econômico; a posição estrutural dos dois tipos de capital, ou seja, a relação entre ambos; e uma dimensão temporal, em que estas combinações dependem dos cursos de vida de cada geração. É a partir destes critérios que os grupos são diferenciados por suas posições objetivas de classe. Ademais, Eder ressalta que o prestígio ocupacional não é meramente uma variável cultural objetiva. Ele exerce uma função de classificação em um mecanismo reprodutor de posições objetivas de classe além de produzir distinções que delimitam os parâmetros exclusivos de uma ocupação.

Assim, semelhante a Bourdieu, Eder procura desenvolver uma conceituação de elasse, compreendendo que a chave para uma construção estatística da estrutura de classe, a partir de estatísticas ocupacionais, consiste no treinamento adquirido em processos de aprendizagem na escola e no trabalho, assim como elementos do capital social, principalmente enquanto domínio de formas de comportamento. Isso me parece mais eficaz do que os construtos tradicionais de classe. Sendo assim, um *status* ocupacional e uma cultura são ao mesmo tempo pré-requisitos e efeitos de posições de classe social, numa relação circular de determinação na reprodução estrutural.

O ponto central para Eder é identificar como as características objetivas de classe são reproduzidas pelos atores sociais. Para tanto, seria preciso nomear os mecanismos empíricos de reprodução a partir das classes construídas "no papel" dessa nova perspectiva construtivista estrutural. Também é necessário esclarecer de que modo se relacionam, na práxis social, as várias características das

posições objetivas de classe. Isso em sua perspectiva descarta a exigência tradicional de que uma classe teoricamente construída deva corresponder a um grupo real. Esta configuração é hoje bem mais complexa. A partir dessa contextualização estrutural das condições de classe é possível que alcancemos uma compreensão mais apurada da situação social dos inferiorizados.

É este contexto de classe que mantém a massa dos socialmente desqualificados presa a uma espécie de círculo vicioso. Considerando os impactos sociais objetivos que o habitus precário gera nas classes desqualificadas é que podemos compreender a forma igualmente precária que a autopercepção de cidadão pode nutrir em seu imaginário. A utilização destes conceitos me parece fundamental para mostrar as precondições socialmente diferenciadas onde se produzem as diferenças sociais, não sendo definidas meramente pelas condições econômicas objetivas. Portadora de um habitus precário, então, esta "ralé estrutural", como chamou provocativamente Souza, está fadada a não poder se transformar em capital humano, que é o principal objeto de valor do mundo moderno, segundo André Gorz em seu livro *O imaterial* (2005). Assim, ela não pode ter nenhum valor, se qualquer reconhecimento social depende inteiramente disso. Se vivemos em uma *knowledge society*, como pensa Gorz, a ralé está de antemão fora do jogo porque é objetivamente inapta, ou seja, não portadora das capacidades cognitivas exigidas pelo autodesenvolvimento moderno. Nossa não-tematização dessa realidade, que permanece assim naturalizada em nosso imaginário social, é o que objetivamente perpetua as desigualdades sociais.

Para que este ponto fique ainda mais claro, quero recorrer agora ao conceito de "privação de capacidades" desenvolvido pelo já citado economista Amartya Sen em seu livro *Desigualdade reexaminada* (2001). Sua análise fornece uma chave interpretativa muito interessante e inovadora, quando mostra que não basta a uma pessoa a posse de bens primários se ela não possuir também as capacidades individuais para exercer um padrão de funcionamento exigido pela concepção de boa vida partilhada intersubjetivamente em sua cultura. Os impedimentos para este funcionamento podem derivar da condição interna dos indivíduos, como é o caso da falta de aprendizado moral e político da ralé, como também de fatores externos, dentre os quais o mais importante para minha análise é a hierarquia invisível que classifica os indivíduos atuando além do alcance da consciência e por isso mesmo impondo efeitos quase sempre incontornáveis. Dito isso, ainda resta explicar qual é a origem da hierarquia moral que gera estas distinções, bem como sua lógica inarticulada de atuação.

A dualidade mente-corpo no imaginário moderno

Neste ponto é central para mim a genealogia da identidade moderna, através da compreensão de seu imaginário, realizada por Charles Taylor em seu principal livro intitulado *As fontes do self* (1997). Taylor buscou definir nesse trabalho de impressionante fôlego quais foram as principais ideias que vigoraram na história do Ocidente, o que é fundamental para a compreensão de suas alterações estruturais, atento a suas mudanças e continuidades. A principal dicotomia predominante nesta história, configurada no decorrer dos séculos, remete-nos a uma hierarquia moral em torno da distinção entre corpo e espírito, em que inarticuladamente valorizamos quem é alma, o que para meus objetivos significa dizer quem trabalha com o intelecto, e desprezamos completamente quem é corpo, e trabalha apenas com ele.

A apropriação desta dicotomia para o entendimento das desigualdades modernas foi realizada por Jessé Souza em seu já citado livro *A construção social da subcidadania*, em que ele a complementa com a percepção de uma luta simbólica por poder entre as classes feita por Bourdieu em seu *La distinción*(2002). Em um trabalho teórico e empírico de grande proporção na França, Bourdieu e seus colaboradores mostraram que as classes modernas estão em constante luta pelo monopólio do que chamou de “gosto”, o que se caracteriza por um conjunto de símbolos e traços comportamentais diferenciadores e classificadores das classes entre “nobres” e “vulgares”. Neste sentido, as ocupações nobres, intelectuais, são relacionadas ao espírito, enquanto as vulgares, corporais, reduzidas à mera carne. A eficácia desta distinção só é possível pelo compartilhamento por todos de uma economia emocional transclassista. Para compreendermos melhor este ponto podemos lembrar que a ideia de *self* que na história do Ocidente sempre se confundiu com as noções de alma, mente e espírito, é a coisa que mais prezamos, como ponderou Taylor.

É dessa forma que se configura uma luta pré-reflexiva por reconhecimento social, o que causa problemas ainda mais profundos na periferia. O que acontece com uma massa, como em nosso caso, que não teve a possibilidade de desenvolvimento das predisposições psicossociais para corresponder a estas exigências de uma sociedade do intelecto? Este aprendizado não se impõe, se desenvolve e aprende gradual e intersubjetivamente, através da construção do habitus, ou seja, não é por falta de vontade que as pessoas deixam de adquirir um habitus primário, elas precisam ser treinadas desde a infância. O resultado é que são simplesmente esquecidas como as únicas culpadas por seu fracasso diante de um modo de vida associado a um tipo humano ideologicamente sustentado pela

sociedade de mercado.

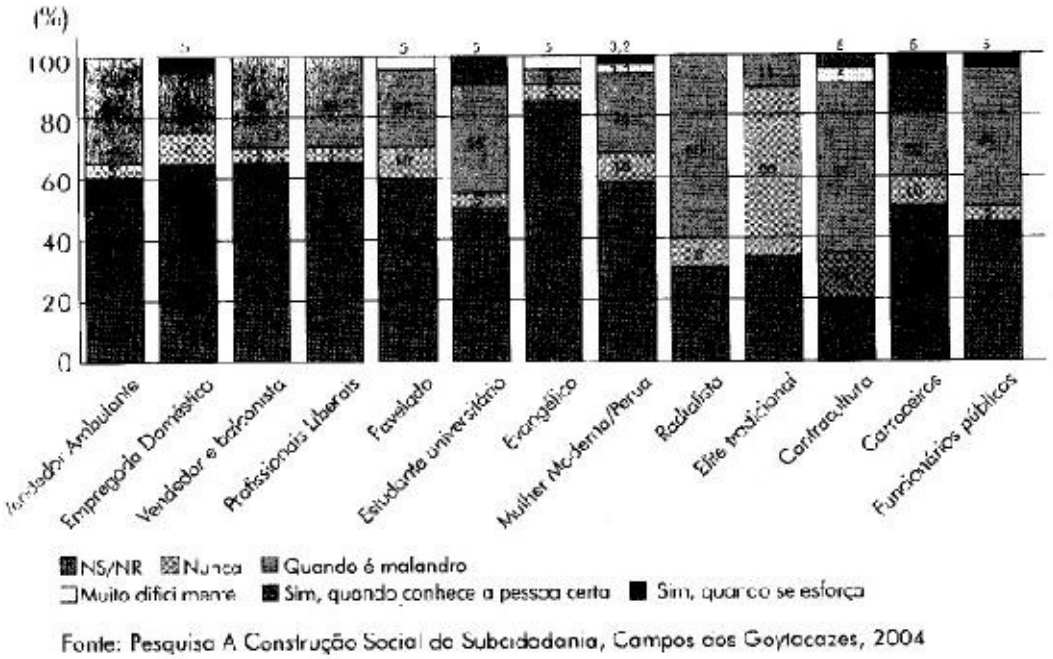
Neste sentido, André Gorz realizou uma importante distinção entre conhecimento e saber, em que este último se constitui como todo o aprendizado (capital humano) adquirido na vivência individual, não apenas no conhecimento formal da escola, mas na vida, intersubjetivamente, e que não pode ser apropriado plenamente pelo capital, apesar de ser seu principal alvo atualmente. O ponto em questão para mim é que o saber individual adquirido nas classes baixas quase nunca corresponde às exigências do mercado moderno, no sentido de uma personalidade disciplinada e treinada para um pensamento prospectivo e racional, que como vimos em Weber é central para uma vida considerada bem-sucedida na modernidade.

Se pensarmos na dimensão moral da divisão internacional do trabalho, concluiremos que nossa sociedade periférica permanece na dimensão material da produção, por não apresentar condições objetivas de adaptação, enquanto ao centro cabe o monopólio do imaterial valorizado. De modo que o problema estrutural da periferia é que nossa ralé estrutural não tem condições de gerir sua autoprodução esperada pelo sistema, o que é o único caminho para a autonomia na sociedade de mercado. Assim ela não desenvolve a “vivacidade” e o “saber vernacular”, como usa Gorz, indispensáveis para sua sobrevivência. Ou seja, é oferecida aos indivíduos periféricos uma liberdade que eles não têm nenhuma possibilidade de usufruir, pois não possuem o passaporte cognitivo fundamental para incorporá-la. Sendo assim, discursos progressistas como, por exemplo, o da inclusão digital, fazem parte da grande ideologia da igualdade de oportunidades, omitindo os pontos de largada diferenciados pelo habitus. É como dar um livro em uma língua estrangeira de presente para alguém que nunca viu uma palavra naquele idioma.

Para Gorz, o sistema atual exige uma “mobilização total” das disposições afetivas e capacidades individuais: quanto mais capital cultural e social se adquire, melhor se enquadra no ponto de largada da competição social. A complicação no caso brasileiro é que a ideologia da igualdade de oportunidades está confusamente articulada com a brasilidade positiva, negando a competição em lugar da solidariedade e da hospitalidade, bem como com o imaginário puritano nos dizendo que todo trabalho é digne;. Na realidade, no entanto, o trabalhador socialmente precarizado e desqualificado sente na pele que cada um tem o seu lugar. Não um lugar ao sol, mas um lugar previamente diferenciado em uma consentida hierarquia pré-reflexiva de valores. A tese da meritocracia, neste contexto, omite todo o treinamento prévio diferenciado da história de vida de cada um, o que é fundamental para o desempenho individual exigido pelo mercado. É nesse contexto que a ideologia do esforço pessoal emerge com todo

o vigor quando, perguntados se o pobre pode subir na vida, nossos entrevistados confirmam que sim, como mostra o gráfico 3.

Gráfico 3
No Brasil, o pobre pode subir na vida?



Fonte: Pesquisa A Construção Social da Subcidadania, Campos dos Goytacazes, 2004

Podemos notar que a maioria dos perfis respondeu positivamente e considerou o esforço pessoal como o melhor caminho. Apenas a elite tradicional ainda apresenta crença no poder do contato pessoal, o que desmente a tese damattiana de nosso imaginário personalista. Mais uma vez, os perfis mais carentes figuram entre os maiores índices de crença na ideologia espontânea do mérito.

É importante compreender que nosso problema não é a competição social e o individualismo instrumental em si, como geralmente sustenta o senso comum. O problema é a condição de preparação social diferenciada que esta lógica objetiva encontra na periferia. Nossa grande questão não se limita ao sentimento de que o sistema exige muito de nós. O cerne do problema está no fato de que não estamos igualmente preparados para esta competição, ao mesmo tempo em que não temos consciência disso. E quando fracassamos, somos naturalmente classificados como perdedores, assumindo inquestionavelmente todo o ônus da derrota. É isso que gera esquecimento social e uma invisibilidade que não é

física, mas simbólica, uma vez que não enxergamos a utilidade das ocupações socialmente desqualificadas. A cristalização material dessa ausência de reconhecimento é nítida na distribuição de renda dos países periféricos.

Há um outro detalhe importante aqui. Se por um lado a divisão do trabalho parece virtualmente abolida com o livre acesso digital, por outro, isso só reifica a hierarquia das profissões, uma vez que a necessidade por serviços corporais não desaparece. Assim, o que parece é que só realiza este tipo de serviço quem não quis usufruir da inclusão digital e assim "produzir-se". Isso é uma mentira que compartilhamos. Com a fusão total do trabalho ao sujeito, não separamos o trabalhador braçal de sua atividade. Ele é o corpo e passa a valer aquilo que seu trabalho vale.

Os trabalhadores intelectualizados, ligados à esfera imaterial da produção, por terem agregado a seus corpos elementos socialmente valorizados pelos acordos tácitos da *knowledge society*, ainda podem se salvar em parte dos danos do instrumentalismo em uma margem de expressivismo criativo permitida por suas ocupações. O trabalhador corporal não tem nenhuma possibilidade e fazer isso, ou seja, não tem acesso a nenhuma via de escape da pressão psíquica que sua entrega ao trabalho exerce e nem de reconhecimento, uma vez que o potencial artístico e intelectual de sua ocupação não é socialmente respeitado como válido. Ele não tem a sensação de produção de si, pois sua posição moralmente desqualificada na divisão simbólica do trabalho não permite.

É importante ressaltar também que nossa formação cidadã é muito contrária a da europeia, onde se estruturou o capitalismo La os efeitos da meritocracia não são tão traumáticos, pois sua formação liberal ocorreu de baixo pra cima, intimamente ligada a sua constituição cultural. A periferia acolheu o liberalismo como uma camada epidérmica, de cima para baixo, sendo tomada por este imaginário em contradição com seu abismo de classe. De modo que não é apenas o avanço material do capitalismo que vai solucionar os problemas estruturais periféricos, uma vez que a desigualdade social é uma questão sobretudo moral. Pagamos aquilo que achamos justo e valemos no mercado aquilo que se convencionou a respeito de nossa ocupação.

Sendo assim, podemos concluir que os trabalhadores socialmente desqualificados, devido ao não-reconhecimento por todos nós, e principalmente por eles mesmos, de sua utilidade na divisão do trabalho, além de sua precária situação material e de insegurança quanto ao futuro, estão nas franjas da sociedade, moralmente marginalizados, abandonados a um círculo vicioso que *a priori* naturaliza sua condição de derrotados e fadados à privação material e moral. Dessa forma, entender sua condição existencial, bem como a moralidade distintiva que a condiciona, é um primeiro passo rumo à desnaturalização e

possível reversão deste quadro, não apenas por meio de políticas sociais, mas por qualquer tipo de atitude individual e social em relação a esta realidade.

Considerações finais

O lado B do mercado brasileiro

É um fenômeno comum nos mercados informais brasileiros a aparição de ambulantes estilizados que demonstram prazer no que fazem, uma vez que, além da ideologia velada da hierarquia das ocupações, compartilhamos da naturalização de uma ideologia explícita de que todo trabalho é digno. Alguns indivíduos parecem explorar pré-reflexivamente o pouco que lhes foi permitido, realizando seu trabalho com bom humor e boa vontade. Outros parecem incorporar o espírito do malandro, estereótipo este sedimentado no imaginário brasileiro, uma vez que percebem a eficácia deste método para otimizar seus lucros, em uma luta diária pela sobrevivência. Isso é muito evidente, por exemplo, entre lavadores de carro e vendedores ambulantes nas praças ou em sinais de trânsito. Por trás da superficial simpatia, no entanto, permanece uma angústia contida, alterada ao acaso de acordo com os ganhos no fim do dia.

É importante ainda ressaltar que o próprio mercado dos trabalhadores socialmente desqualificados, enquanto espaço socialmente recheado de significado, também é estigmatizado. A percepção destes setores como naturalmente inferiores se cristaliza em termos como “mercado negro” ou “mercado paralelo”, o que inclui também categorias como camelôs e perueiros que sobrevivem em algumas cidades sob condições ilegais. Isso pressupõe que só está nele quem fracassou em ingressar no mercado “oficial”.

É preciso discernir aqui algumas categorias importantes: existem, por um lado, os setores de trabalho formais, porém instáveis, que são aqueles caracterizados principalmente pelos terceirizados, geridos por um contrato de trabalho mais flexibilizado do que aquele formal, amparado pelas leis trabalhistas. Por outro lado, há o trabalho informal legalmente desamparado e socialmente marginalizado, o que inclui flanelinhas, camelôs e ambulantes. Além destes, há o trabalho formal e socialmente ilegal, onde traficantes e prostitutas são figuras emblemáticas.[6] Aqui podemos visualizar uma escala gradual dos socialmente desqualificados, onde estes últimos certamente constituem as franjas.

O tráfico e a prostituição podem ser incluídos nesta discussão se pensarmos na possibilidade de consumo que proporcionam aos socialmente desqualificados. Outros estudos já se debruçaram sobre o tema e mostraram a forma como estas ocupações são percebidas como emprego com o mesmo compromisso de qualquer trabalho formal. É importante notar que objetivamente estes mercados socialmente desqualificados e marginalizados se fundem ao oficial, composto pelas profissões socialmente prestigiadas, em uma complexa divisão moral e econômica do trabalho, ao mesmo tempo em que estão moralmente hierarquizados a partir de dualidades valorativas do tipo bem/mal, bom/ruim, certo/errado.

A classificação se opera tanto do lado da oferta (mão de obra pouco especializada e por isso desqualificada como inferior, o que não produz reconhecimento e autoestima) quanto da procura (onde mercadorias e serviços são *a priori* classificados como ruins e procurados conscientemente na ausência de condições objetivas de consumo no mercado oficial). Os dois lados completam-se perfeitamente na inferiorização do mercado alternativo, onde estão duplamente absorvidos os trabalhadores socialmente desqualificados. Estes mercados paralelos constituem o lado B do capitalismo, fundamentalmente indispensável para a manutenção do sistema, uma vez que absorvem, mesmo que precariamente, grande parte das franjas marginalizadas de seu lado A.

Um detalhe importante na expansão e consequente compartilhamento gradual do mercado moderno é, certamente, o advento da tecnologia, que produz um efeito aparentemente democratizante, uma vez que proporciona uma produção mais rápida de mercadorias mais baratas, mesmo que qualitativamente inferiores, as quais suprem uma fatia gigantesca da população até então não contemplada pelo mercado oficial encarecido de impostos. O próprio uso cotidiano destes mercados diferenciados por classes e segmentos de classe opostos é o que opera uma classificação simbólica opaca dos espaços, constituída em uma lula pelo “gosto" e *status* de consumo, o que opera diretamente o não reconhecimento do mercado inferior e de todos os envolvidos nele.

Nesse contexto, operado por um código ocupacional dual, a luta pela posse de bens imateriais complexifica ainda mais a lula pela sobrevivência, causando impactos individuais profundos exatamente por seu caráter implícito e não percebido no cotidiano, o que lhe possibilita impressionante eficácia objetiva com resultados psíquicos quase sempre irreversíveis, que atuam no sentido de impedir qualquer articulação individual em direção a melhoras nas condições de vida. Isso ocorre devido a uma timidez social, que funciona como uma privação moral da potencialidade.pública, consequente da condição humilhada do

trabalhador socialmente diferenciado para baixo. O ponto central é que a eficácia desta diferenciação simbólica é fundamental para a perpetuação da pobreza, uma vez que naturaliza os inferiorizados como inferiores, bloqueando assim suas mentes e impedindo qualquer tematização ou questionamento acerca da desigualdade que possibilite alguma ação política ou econômica efetiva em direção a uma mudança.

O trabalho socialmente desqualificado pode ser identificado tanto na dimensão do trabalho formal, na forma de subemprego quando este é mal remunerado e regido por leis trabalhistas frágeis (quando existem), quanto na dimensão informal, enquanto "autônomos" sem nenhum seguro social. A autonomia verdadeiramente significativa, no entanto, tratando-se daquela que concede ao indivíduo o reconhecimento de suas propriedades pessoais intrínsecas, é inexistente.

Uma categoria muito comum no Brasil é a do funcionário formalmente empregado no setor secundário, mas que não possui carteira assinada, ou mesmo que possua, às vezes não possui salário fixo, recebendo uma pequena comissão em cima de suas vendas. Este perfil em muitos casos é mais precário do que vendedores autônomos que possuem um ponto bem situado na cidade. A categoria de subemprego pode ser compreendida, assim, tanto na formalidade quanto na informalidade. Entretanto, um detalhe importante é que, para o cerne de minha análise, não importa se o dono de banca no camelô ganha relativamente bem, nos padrões de sua cidade. Isso não o isenta da falta de reconhecimento social, consequência da classificação precarizada de sua ocupação.

Esclarecidos estes detalhes, gostaria de encerrar retornando a Charles Taylor e Axel Honneth. Este ultimo termina seu já citado artigo acerca da polêmica entre redistribuição ou reconhecimento (2001) aludindo a uma ampliação para o significado do trabalho. Além de uma mera redistribuição material, é preciso vislumbrar uma redistribuição no monopólio valorativo dos símbolos. Enquanto isso não acontecer, creio que o trabalho socialmente desqualificado continuará sendo percebido como as franjas marginais da sociedade, a partir da ideologia meritocrática, por ser espontaneamente visto como naturalmente fracassado em não conseguir alcançar valor significativo semelhante às funções sociais classificadas como superiores.

Em artigo mais recente, Honneth fez uma importante recuperação da teoria da democracia como participação cooperativa de John Dewey. Nesta perspectiva, semelhante a Durkheim, Dewey pensou que só uma forma razoável e justa de divisão do trabalho poderia dar a cada indivíduo uma consciência de contribuir cooperativamente com os outros para a realização de metas comuns. Só a

experiência de participar, por meio de uma contribuição individual, nas tarefas particulares de um grupo, poderia convencer os indivíduos da necessidade de um público democrático (Honneth, 2001). Isso ressalta a importância central de uma divisão moral do trabalho não-anômica para a formação da cidadania e da participação política.

Para Dewey, apenas uma forma de divisão do trabalho que conceda a cada integrante da sociedade, de acordo com descobertas autônomas de habilidades e talentos, uma chance justa para assumir ocupações socialmente desejáveis, permitiria a emergência de uma consciência de cooperação comunal. Sendo assim, podemos entender que a privação do trabalhador que exerce atividades moralmente desvalorizadas inclui também a sua possibilidade de atuação cidadã, não sendo assim respeitado em nenhum sentido, uma vez que o senso comum julga a ausência de participação como falta de interesse e alienação. Nesse sentido ganha força a ideia de que os cidadãos não possuem seus direitos respeitados porque não se esforçam, o que também naturaliza sua culpa.

Por outro lado, Taylor considera o processo de "naturalismo" como o principal obstáculo para o compartilhamento de uma percepção não hierarquizada de sociedade. Assim, somente o que ele chama de "articulação" poderia vislumbrar outro horizonte moral, o que envolve a tematização e consequente desconstrução em nosso imaginário social da mistificação hierarquizante que sustenta os valores diferenciados das ocupações. Isso implicaria um questionamento radical acerca do imaginário ocidental e, em decorrência, uma ressignificação de nossa identidade moderna.

---

[1] É muito interessante neste contexto a concepção de cultura simmeliana. Para Simmel, cultura significa o cultivo da natureza pelos humanos, seja ela a sua própria, interior, ou a natureza ao seu redor. Esta última é a que passa a ser prioridade na realidade reificada de uma divisão do trabalho que impede o desenvolvimento de capacidades e criatividades pessoais, reduzindo os indivíduos a reprodutores mecânicos de tarefas previamente especificadas.

[2] É fundamental que fique claro aqui o que estou chamando de moral. Trata-se da concepção desenvolvida na obra tayloriana enquanto um pano de fundo valorativo que estabelece os bens imateriais e as noções do que é bom e do que é mau, e, consequentemente, do que é uma boa vida que deve ser valorizada por todos, o que pode gerar distinções e hierarquias quando percebemos que algumas pessoas se aproximam mais destes bens ou destas concepções do que outras,

fazendo com que sutilmente pareçam superiores. A moralidade é, assim, um elemento estruturante e normativo fundamental para qualquer sociedade.

[3] SOUZA, 2000. Ver neste ponto principalmente o capítulo 8, intitulado “Uma interpretação alternativa do dilema brasileiro”.

[4] Neste ponto é emblemática a opinião de Roberto DaMatta (1984) acerca do trabalho no Brasil. Para ele, nosso espírito católico ainda nos mantém imersos em uma aversão ao trabalho no sentido calvinista do termo, o que é facilmente negado quando consideramos que, como mostra Gilberto Freyre detalhadamente em *Sobrados e mucambos* (2003), Estado e mercado entram no Brasil, enquanto instituições estruturantes centrais, desde o início do século XIX (SOUZA, 2000).

[5] Estive observando atentamente esta realidade em algumas das grandes cidades brasileiras nas quais estive recentemente, como Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba e Porto Alegre, além de Campos, no interior do estado do Rio.

[6] Quanto aos traficantes, penso especificamente na venda ilegal de drogas, comércio este que movimenta milhões na economia nacional, constituindo-se assim como uma fatia gigantesca de nosso mercado, que convoca a mão de obra de grande fatia da população socialmente desqualificada.

[7] Ver, por exemplo, o livro de Luis Eduardo Soares, MV Bill e Celso Athayde, *Cabeça de porco*, que retrata bem a forma como o tráfico é percebido como uma firma com patrão, empregados, horário de trabalho, demissões etc., o que não os isenta do sentimento de invisibilidade e ilegalidade social.

Referências

ADORNO, Theodor. The authoritarian personality. New York: Abridged Edition, 1982.

ANTUNES, Ricardo. Adeus ao trabalho? São Paulo: Cortez; Ed. Unicamp, 2000.

ANTUNES, Ricardo. Os sentidos do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.

BELLAH, Robert et al. Habits of the heart. Individualism and commitment in American life. Berkeley: University of Califórnia Press, 1985.

BOURDIEU, Pierre. La distinción. Critérios y bases sociales del gusto. México: Taurus, 2002.

CARRETEIRO, Tereza. A doença como projeto. In: SAWAIA, Bader. (Org.). As artimanhas da exclusão. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

CASTEL, Robert; WANDERLEY, Luiz Eduardo W.; BELFIORE-WANDERLEY, Mariangela. Desigualdade e a questão social. São Paulo: EDUC, 2004.

CUNHA, Flávio Saliba; TORRES JÚNIOR, Roberto Dutra. O diálogo dos clássicos. Divisão do trabalho e modernidade na sociologia. Belo Horizonte: C/Arte, 2004.

DEMO, Pedro. Charme da exclusão social. Polêmicas do nosso tempo. Campinas: Autores associados, 1998.

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EDER, Klaus. A nova política de classes. São Paulo: EDUSC, 2002.

GORZ, André. O imaterial. Conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005.

HOFFMANN, Helga. Desemprego e subemprego no Brasil. São Paulo: Ática, 1980.

HONNETH, Axel. “Anxiety and politics”: the strengths and weaknesses of Franz Neumann’s diagnosis of a social pathology. Constellations, v. 10, n. 2, 2003.

HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé (Org.). Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. Organized *self*-realization. Some paradoxes of individualization. European Journal of Social Theory, v. 7, n. 4, 2004.

HONNETH, Axel. Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society. Theory, Culture & Society, v. 18, n. 2-3, 2001.

HONNETH, Axel. The possibility of a disclosing critique of a society: the Dialectic of Enlightenment in light of current debates in social criticism. Constellations, v. 7, n. 1, 2000.

HONNETH, Axel; MARGALIT, Avishai. A society without humiliation? European Journal of Philosophy, v. 5, n. 3, 1997.

KESSLER, Gabriel. Algunas implicancias de la experiencia de desocupación para el indivíduo y su familia. In: BECCARIA, Luis; LÓPEZ, Néstor (Org.). Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina. Buenos Aires: UNICEF/LOSADA, 1996.

LAHIRE, Bernard. Retratos sociológicos. Disposições e variações individuais. Porto Alegre: Artmed, 2004.

LEWIS, Oscar. Five families. Mexican case studies in the culture of poverty. New York: Basic Books, 1954.

MARTINS, José de Souza. A sociedade vista do abismo. Novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Martin Claret, 2003.

SEN, Amartya. Desigualdade reexaminada. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SENNETT, Richard. A corrosão do caráter. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SIMMEL, Georg. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (Org.). Simmel e a modernidade. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (Org.). Simmel e a modernidade. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (Org.). Simmel e a modernidade. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SOARES, Luiz Eduardo; BILL, MV; ATHAYDE, Celso. Cabeça de porco. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SOUZA, Jessé. A modernização seletiva. Uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

OFFE, Claus. Capitalismo desorganizado. São Paulo: Brasiliense, 1994.

TAYLOR, Charles. As fontes do *self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. Bens irredutivelmente sociais. In:_Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. Seguir uma regra. In_Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LORENA FREITAS • LARA LUNA

A família desorganizada e a reprodução da "ralé estrutural" no Brasil

A naturalização de nossa assombrosa desigualdade social é um dos maiores problemas que a sociedade brasileira tem que enfrentar hoje. À desigualdade social têm sido atribuídas explicações que conferem ou à expansão pré-moderna de modelos personalistas e familísticos para todas as esferas sociais a responsabilidade por nossas mazelas sociais, ou a causas puramente econômicas que acabam por contribuir com o processo de encobrimento da mesma. Defendemos neste ensaio o argumento de que a naturalização da desigualdade em países periféricos como o Brasil relaciona-se a um processo efetivo e singular de modernização, e não a uma suposta herança personalista e pré-moderna. Desse modo, esperamos através deste trabalho contribuir para o esclarecimento dessa desigualdade e dos mecanismos responsáveis por sua naturalização, colaborando com um novo paradigma teórico de explicação da especificidade da modernização de países periféricos, dentre os quais se inclui a nação brasileira. É por considerar que a nossa desigualdade social ultrapassa questões puramente econômicas que entendemos ser o tema do reconhecimento social tão relevante para o esclarecimento da questão, uma vez que ele acrescenta ao debate dimensões culturais, morais e simbólicas — costumeiramente “esquecidas” — fundamentais para a explicação do problema.

Nossa tarefa aqui consiste em uma tentativa de compreender de que maneira ocorreu a formação na sociedade brasileira de um enorme contingente de despossuídos e marginalizados socialmente, carentes tanto dos recursos materiais mínimos para sua sobrevivência, quanto — e principalmente — de reconhecimento social de sua condição de cidadão e até mesmo de “gente”, formando-se assim aquilo que Jessé Souza chamou de “ralé estrutural” brasileira

(Souza, 2003), que se compõe de mais de 1/3 da população brasileira de 170 milhões de habitantes. Aqui pretendemos esboçar, por meio dos estudos realizados por Florestan Fernandes, em A integração do negro na sociedade de classes (1978) e contando com o arcabouço teórico desenvolvido por Axel Honneth em Luta por reconhecimento (2003), um ensaio onde a formação da "ralé estrutural" seja vista sob a ótica da teoria do reconhecimento. A questão central será entender de que maneira a experiência das formas de desrespeito social vivenciada por determinados estratos sociais impossibilitou a compreensão positiva de si mesmos adquirida intersubjetivamente e não foi capaz de impulsioná-los a lutas moralmente motivadas para o estabelecimento cultural e institucional de formas recíprocas de reconhecimento.

Nosso olhar se deterá principalmente na situação de degradação e desorganização da vida daqueles setores que tiveram o pior ponto de partida: negros e mulatos, ex-escravos, que com a abolição foram abandonados à própria sorte em um mundo onde não puderam se adequar às transformações e exigências, relegados às margens do sistema econômico e do reconhecimento social daquilo que se considera um cidadão "digno". Unidos aos ex-escravos inaptos aos requisitos da nova ordem econômica e moral, teremos ainda os brancos livres também herdeiros do regime escravocrata. Esta é parte da delimitação histórica de uma categoria social traçada por Maria Sylvia de Carvalho Franco em Homens livres na ordem escravocrata (1997). Trata-se da identificação de uma camada da sociedade escravista que ajudaria a formar a "ralé estrutural" brasileira do século XX e agora XXI. Os homens livres e pobres do meio rural somados aos recém-libertos advindos de uma ordem que tem fim simbolicamente datado em 1888 constituirão os imprestáveis e inadaptados do sistema competitivo, os subcidadãos brasileiros. Eles tiveram no reconhecimento negado de sua identidade a fonte de danos irreparáveis em sua autorrealização, favorecendo a perpetuação de sua não integração ao mercado capitalista e, por conseguinte, contribuindo e reafirmando a sua situação de marginalização econômica e moral.

Algo que deve ficar claro aqui é que a causa fundamental da exclusão dessa população se refere, antes de qualquer coisa, à formação de um *habitus* precário (Souza, 2003), ou seja, à reprodução em massa de um tipo de "personalidade" imprópria às exigências de mercado e Estado capitalista. Nosso objetivo neste ensaio é tratar, pois, da reprodução e eternização do *habitus* precário como causa e consequência do não reconhecimento social da condição de "gente" dessa grande massa de inadaptados à nova ordem competitiva e de classes, ordem esta que se solidifica ainda mais a partir do fim da escravidão no Brasil. Procuraremos focalizar, especialmente, a desestruturação social, econômica e

moral daqueles setores que tiveram o pior ponto de partida, os ex-escravos.

Florestan Fernandes e a exclusão do negro na nova ordem

A abolição da escravatura, realizada em 1888, converteu-se, nas palavras de Rui Barbosa, numa "ironia atroz":[1] negros e mulatos foram jogados à própria sorte em um mundo em transformação, onde as mudanças engendradas pelo sistema capitalista de produção minavam rapidamente a estrutura do regime patriarcal escravocrata, um mundo em que valores impessoais e modernos passaram a substituir os códigos tradicionais do patriarcalismo rural. Foram abandonados sem que nenhuma espécie de medida fosse realizada com o intuito de promover a sua integração na sociedade de mercado. De fato, a sociedade brasileira eximiu-se da responsabilidade de criar medidas que propiciassem aos ex-escravos a aquisição dos novos padrões psicossociais requeridos pela ordem competitiva e pelo regime republicano.

Florestan Fernandes em A integração do negro na sociedade de classes (1978) se dispõe a analisar de que maneira o "povo" emerge na história brasileira. Seu estudo se inicia no período que segue imediatamente a libertação dos escravos e se foca no contingente populacional que teve, de acordo com o próprio, "o pior ponto de partida" (Fernandes, 1978, p. 9) para a integração à ordem competitiva: os negros e os mulatos. Para Fernandes, o abandono de toda essa população à própria sorte foi o principal fator responsável pela situação de penúria e desorganização econômica e moral desses estralos, que tiveram lançados sobre os próprios ombros a responsabilidade de criar os dispositivos necessários à sua integração na nova ordem. Assim, não é difícil vislumbrar o futuro de marginalização social e pobreza econômica aos quais essa população estava condenada.

No início do livro, ele delineia as características que fariam com que o "homem de cor" fosse sim um "inadaptado" perante esta sociedade de classes que se consolidava em São Paulo — cidade na qual a revolução burguesa se processou com maior vitalidade — já que para o negro e o mulato era difícil dissociar o contrato de trabalho de transações que envolvessem diretamente sua pessoa como um todo. Daí a recusa por certos serviços, sua inconstância e indisciplina contra a supervisão:

A rapidez com que a ordem social competitiva se expandiu e consolidou na cidade de São Paulo compeliu deveras as coisas, suprimindo pela raiz as possibilidades de uma transição gradual, que lhes facilitasse a aquisição, pela

experiência, da mentalidade e dos comportamentos requeridos pelo novo estilo de vida (Fernandes, 1978, p. 30).

O negro e o mulato tinham de disputar as oportunidades residuais com os componentes marginais do sistema, uma vez que as profissões ditas "dignificadoras" foram maciçamente ocupadas pelos imigrantes. Sem conquistar a classificação econômica e social, fruto da inserção no mercado de trabalho formal, iam incorporando-se gradualmente à escória do operariado urbano. Florestan revela, por meio de sua pesquisa, que mesmo quando ocupavam profissões consideradas promissoras, apegavam-se "a modelos de ação variavelmente pré e anticapitalistas", o que só reforça sua tese de uma inadequação psicossocial desses setores às exigência do novo padrão econômico e moral (Fernandes, 1978, p. 20). Assim, saiam da "escravidão física" para adentrar a "escravidão moral", buscando no ócio dissimulado e na vadiagem sistêmica uma forma desesperada e não consciente de protesto, que acabou, por fim, conduzindo-os à miséria e ao desalento coletivo.

Diante de perspectivas que consumiam o físico e o moral em troca de escassas compensações materiais e uma existência penosa e incerta, o vagabundo, o ladrão e a prostituta seriam personagens que ostentariam triunfos na imaginação dos outros, logrando respeito e conforto, verdadeira "gente de sucesso". Da mesma forma, tal desorganização predispunha uma assimilação na área do vício e da criminalidade, visto serem vedados os caminhos para a autoafirmação que a civilização urbana e industrial poderia oferecer. A personalidade do "jovem negro" era livremente influenciada por motivações inconsistentes, que agravavam as "decepções" acumuladas e as frustrações delas resultantes, e convertiam o desajustamento aberto (e por vezes consciente) em única alternativa eficaz de superação ativa dos conflitos (Fernandes, 1978, p. 189).

Das precariedades de coabitação na forma de apinhamento, teremos o reflexo na desorganização da vida sexual. Relações incestuosas entre irmãos e irmãs; pares ou círculos homossexuais, cuja participação se ampliava a amigos e vizinhos; crianças por vezes criadas sem a presença paterna, ou mesmo o abuso do menor por parte do pai, configurariam parte da organização familiar comum no "meio negro". É neste contexto que Florestan enfatiza a projeção que o sexo teve, num verdadeiro desprendimento erótico em si e por si, tal como uma dádiva da natureza, onde o corpo humano seria descoberto como uma fonte indestrutível de competição, autorrealização e autoafirmação. Perante todo tipo de exclusão social, o corpo e suas potencialidades emergiam como tudo aquilo que estes homens dispunham para se realizarem socialmente. No entanto, erige-se de forma a retrair e solapar a absorção dos novos padrões de comportamento,

prejudicando a plena configuração da família equilibrada e integrada.

A instituição da família se configura como essencial para o entendimento da desorganização da vida desses setores: a família negra, graças à escravidão, não chega a se estruturar como uma "instância moral e social básica, (...) não chega a se constituir como uma unidade capaz de exercer as suas virtualidades principais de modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoísticos" (Souza, 2003, p. 156). Daí o porquê de considerarmos os ex-escravos como possuindo o pior ponto de partida. Após a abolição, a anomia gerada pela desestruturação familiar e a pauperização causada pela inaptidão social dos negros e mulatos às exigências do trabalho livre se condicionam mutuamente e se constituem como a base dos desequilíbrios em todas as dimensões de sua vida. Condenados desde o princípio a trabalhos marginais, rústicos, de baixa remuneração, irregulares e nas franjas da produção capitalista, não puderam se inserir de maneira completa na estrutura da sociedade inclusiva, nas instituições do mundo urbano, e não puderam, por meio delas, se disciplinar, adquirir regularidade, bem como absorver suas normas e valores, o que, segundo Florestan, é a principal causa da eternização não sua marginalização social.

O próprio Florestan nos ajudará a vislumbrar a formação de um *habitus* precário, cuja peculiaridade refere-se ao fato de termos um tipo de "personalidade" e de comportamentos que não atendem às demandas objetivas que qualifiquem como produtivo e útil um indivíduo ou um grupo social numa sociedade moderna e competitiva. Entretanto, acabará enfatizando a cor como uma marca de distinção, ainda que nos auxilie na percepção de que tudo isto se referia à personalidade-*status* que se extrairia das expressões como "serviços de negros" associados aos trabalhos braçais e mecânicos mais rudes, numa formação de um estereótipo degradante. Florestan acaba por cair em uma série de contradições ao alternar as causas da marginalização social dos ex-escravos, ora atribuindo ao preconceito de cor, ora à constituição de um *habitus*, no sentido de um tipo de formação e reprodução de um tipo humano que determina disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que um indivíduo ou um grupo social possa ser reconhecido como útil e produtivo em uma sociedade competitiva e, consequentemente, possa gozar do reconhecimento social e de suas consequências na formação psíquica, social e política desse indivíduo.

Consideremos que a sociedade brasileira analisada por Florestan na obra em questão, durante o período de 1880 a 1930, já se constitui em uma sociedade capitalista de mercado, uma vez que já se encontram estabelecidas e em pleno funcionamento suas instituições fundamentais: mercado e Estado capitalistas. Atribuiremos então à "personalidade" típica em questão o fator para justificar

uma situação que se assemelha em muito com a do homem branco, caipira, agregado ou dependente, despossuído de bens, o que nos direciona a explicação para além de fatores raciais. O que está sendo retratado aqui é a formação de um *habitus* de classe, isto é, toda forma pré-reflexiva de introjeção e inscrição corporal de disposições que condicionam um estilo de vida e uma visão própria de mundo. Ainda que não existam acordos conscientes, práticas sociais serão consensuais e partilhadas, tal como lodo um esquema cognitivo e avaliativo apreendido desde a infância, no ambiente familiar, consolidando a partir disto solidariedades e identificações ou repulsas e preconceitos. Como a questão ultrapassa fatores diacríticos, afeta de igual forma tanto os negros quanto os brancos. É destes últimos que falaremos agora, contando com a ajuda das palavras de Carvalho Franco (1997).

Homens brancos e livres

O “inútil utilizado”[2]

Uma das .coisas mais interessantes que encontramos na obra de Maria Sylvia de Carvalho Franco acerca da condição dos homens formalmente livres da ordem escravocrata é o sentido que dá à sua condição de “criatura domesticada”. Tratava-se em sua maioria de tropeiros, vendeiros, sitiantes e agregados que viviam nas franjas da civilização do café do século XIX, nas áreas do Rio de Janeiro e São Paulo pertencentes à região do Vale do Paraíba. Referimo-nos assim a um contexto em que o latifúndio no país denotava uma unidade em si contraditória, se autossuprindo, ao mesmo tempo em que era voltado à produção mercantil especializada, visando ao mercado externo. Havia aqui a possibilidade de que grande parte de terra ociosa das áreas incorporadas aos patrimônios privados fosse cedida a estes homens. Daí a dependência pessoal em relação aos grandes fazendeiros, geralmente pela necessidade de assistência econômica diante destes, como teríamos na instituição do compadrio e sua cadeia de compromissos mútuos.

Perante este quadro de dependência, Carvalho Franco compara a situação destes homens com o escravo, que nunca foi valorizado como “pessoa”, mas sim como “coisa”. O homem caipira, formalmente livre, segundo a autora, se fechava num conformismo e na improvável autoconsciência, visto que sua vontade está arraigada à do senhor. No escravo, uma vez que as marcas da

violência evidenciam a opressão, lhe é dada alguma possibilidade de projetar um sentido de humanidade desvinculado de laços de dominação pessoal, o que torna mais evidente para si mesmo sua condição de dominado. O caipira torna-se, então, a verdadeira "criatura domesticada", como dissemos, sujeitando-se como que natural e espontaneamente aos desígnios do senhor.

Estes homens brancos livres, embora não chegassem a conhecer os rigores do trabalho forçado, tão pouco se proletarizariam. Inseridos na fímbria do sistema econômico que se organizava em torno da produção do café, seus serviços restringiam-se a tudo aquilo que seria considerado inadequado à realização do escravo. Ganha justeza a palavra "residual" em sua aplicação, pois era esta a qualificação de seus serviços, prescindíveis para os grandes donos de terra, assim como também a expressão "inútil utilizado" à situação referida.

A marginalidade ante o sistema econômico, associado à larga possibilidade de deslocamento territorial e à mobilização de pessoas segundo interesses econômicos, impediria na relação comunitária o estabelecimento de vínculos duráveis e a cristalização de um código moral de conduta minimamente institucionalizado capaz de impor regras consensuais. A inexistência de códigos unificadores de conduta proporcionava um meio de grande mobilidade horizontal, fazendo com que estes grupos seminômades não se sujeitassem às atividades cooperativas e a uma divisão de trabalho que sustentasse especialização e estratificação social. A consequência era a inviabilização do exercício formal de uma autoridade na coordenação das ações dos indivíduos em quaisquer formas cooperativas de trabalho.

A pobreza das técnicas de exploração da natureza, os limites estreitos de possibilidades de aproveitamento do trabalho, a ausência de padrões de conduta minimamente institucionalizados e a própria escassez de recursos para sobrevivência incutiriam nos indivíduos relacionamentos de suplementaridade, onde veríamos continuamente ressurgir o tipo de comportamento mais usual: o desafio, baseado em antagonismos. O desafio, entendido como a estandardização da violência como padrão de condutas, expressa o limite entre diversão e agressão, e perpassa os setores fundamentais da relação comunitária, onde se legitima pela sua aceitação como parte da ordem natural das coisas. Será assim, socialmente sancionado, tal como uma ordem costumeira admitida publicamente.

Para o homem caipira livre e pobre, a pessoa inteira constituirá o sistema de referência pelo qual ele se percebe. No desafio, o indivíduo não atinge apenas uma parte abstrata de uma personalidade fracionada em uma multiplicidade de papéis independentes, mas fere uma noção primitiva e autocentrada da honra do caipira. A "valentia" será o valor máximo de sua vida, percebendo os adversários

e a si mesmo como homens integrais, cujas desavenças são levadas a lutas de extermínio, como forma de preservação contra violações a si dirigidas. Tamanha a importância da "pessoa inteira" para o caipira que a sua condição humana e o reconhecimento desta fundamentavam as técnicas de dominação social por parte dos grandes fazendeiros. Ocorre que a própria visão política deste homem está arraigada numa concepção personalista de poder, o que faz com que não percebam tal dinâmica num nível institucional. Exposto à alienação, formará com os grandes senhores uma relação de contraprestação de serviços e lealdade política por um lado, e benefícios e proteção por outro. A admissão do dependente como pessoa e a suposta indiferenciação social por parte do tratamento costumeiro entre estes dois personagens debilitam a consciência do caipira de suas condições mais imediatas de existência social, na medida em que esta relação vigora como um consenso e uma natural complementaridade, nunca como uma imposição de vontades. É justamente pela afirmação de sua humanidade que este homem a perderá, já que as tensões dali auferidas se ocultam, numa escassa possibilidade de tornarem-se conscientes ao caipira, consagrando os laços de dependência.

Esta relação apenas se quebraria quando os interesses econômicos do senhor e a necessidade de preservar seus privilégios minassem as associações morais. Em tal contexto, o agregado, o camarada de antes, é o mais desvalido dos homens, nada essencial à estrutura de poder, nem à estrutura econômica. Apenas assim, o conflito evidencia a fragilidade dos laços de outrora:

> *Em tais condições, o caminho do homem pobre foi, o mais das vezes, o de reafirmar sua submissão. Sua inexistência como ser social permitiu uma única escapatória nos momentos em que as forças constritivas se faziam sentir mais duramente: a revolta de cada indivíduo, solitário em seu desafio à ordem estabelecida, entregue às suas próprias forças para afirmar-se. (...) Neste ponto, reaparece o sujeito de um mundo tosco, onde as relações entre homens e coisas são parcas e onde a pessoa emerge como ponto de referência fundamental para pensar e agir (...). A mudança intentada circunscrevia-se à imediatez do momento vivido e se realizava através dos predicados pessoais e da capacidade de organizá-los agressivamente: a coragem e a violência reaparecem, com seu significado pleno, na vida do caipira*. (Franco, 1997, p. 113)

Esta é então a outra parte da delimitação histórica da categoria

problematizada por Jessé Souza (2003). Tanto Carvalho Franco como Fernandes utilizam o termo “ralé” nas obras que foram explicitadas. Não por acaso ambas as obras complementam-se para explicar a gênese desse grande contingente populacional que não logrou alcançar os atributos necessários para o reconhecimento social da sua condição de cidadão. Florestan, por abordar a situação de abandono e marginalização econômica e social dos ex-escravos na cidade de São Paulo, evidencia o despreparo desta camada da população aos novos princípios morais da ordem capitalista, nos possibilitando entender como se deu o reconhecimento negado desta população. Carvalho Franco, por outro lado, nos dá todo um arcabouço para incluir 2/3 da população nacional do século XIX, o “povo-massa” ou a “plebe rural”, como diria Oliveira Vianna (1955), nesta grande massa de homens e mulheres excluídos da ordem competitiva do século XX e, assim, nos permite compreender a cidadania para além de um discurso racial, como há muito tem sido tratada.

Como já destacava Joaquim Nabuco (2000), a miserabilidade popular não pairava apenas sobre os agentes diretamente afetados pela escravidão, mas também atingia a classe de brasileiros que se contaria por milhões e que durante séculos não teve lugar na sociedade. A escravidão implicou mesmo aos homens formalmente livres, isto é, para os quais esta seria ausente, uma não adequação aos processos essenciais à sociedade que vinha se desenvolvendo sob critérios novos de comportamento e moralidade.

Para melhor entendermos a formação desse contingente improdutivo e desvalorizado, antes é necessário compreender como se formam e se constroem os critérios consensuais de atribuição de respeito e reconhecimento social nas sociedades modernas. Esses critérios são os responsáveis pela determinação dos conjuntos de qualidades que formarão o tipo de “personalidade” considerada útil e digna de respeito social. É por considerar que o Brasil se inclui entre as nações modernas[3] que estendemos à nossa sociedade os processos analisados por Charles Taylor em As fontes do *self* (1997). Neste sentido, se afastam deste postulado as concepções que buscam numa suposta herança pré-moderna e personalista a compreensão da realidade social de países periféricos. Concebemos, em contrapartida, que os problemas enfrentados por estes países, tais como a desigualdade social em larga escala, resultam precisamente de um eletivo processo de modernização, que, no caso do Brasil, tomou grandes proporções desde princípios do século XIX. Souza nos esclarece um pouco mais sobre esta questão por meio da seguinte passagem:

Dizer que o nosso código valorativo dominante é o do individualismo moral desde então não significa dizer, obviamente, que o Brasil seja um país moderno, rico e democrático como os países centrais do Ocidente. Significa afirmar o fato,

de todo modo prenhe de consequências desde sua institucionalização, a partir da primeira metade do século XIX, tender a ser considerado justo, legítimo ou valorável, no nosso país, apenas as premissas, comportamentos, atitudes, leis, enfim projetos coletivos de toda sorte, que sejam justificáveis segundo as normas que regem o código valorativo do individualismo moral ocidental. (Souza, 2000, p. 254-255)

O que se vem considerando como "ralé estrutural" é, portanto, uma massa de indivíduos que por possuírem um tipo específico de *habitus*, o "precário", não conseguem se inserir na lógica de reprodução capitalista de mercado, uma vez que este *habitus* precário não cria o tipo de "personalidade" que reúna em si os requisitos considerados pelo sistema capitalista primordiais ao seu funcionamento. Trata-se, portanto, de uma concepção alternativa que busca na modernidade as razões próprias à constituição de um quadro de subcidadania. Esses requisitos são fruto de um grande processo histórico de mudança de mentalidade que remonta a Platão e que tem na valorização de um conjunto de princípios baseados na noção de *self* pontual seu fundamento, como veremos a seguir.

O princípio classificador da modernidade

Jessé Souza, ao buscar uma interpretação alternativa aos dilemas das sociedades periféricas como a brasileira, encontra por meio das teorias de Charles Taylor e Pierre Bourdieu a base teórica necessária para o desvelamento do que ele define como "ideologia espontânea do capitalismo", perversa por tornar opacos os critérios consensuais de hierarquização valorativa que definem quem é e quem não é "gente" (Souza, 2003). For ser intransparente, ela mascara a compreensão dos mecanismos responsáveis pela criação e manutenção do que Souza identifica como o principal problema de nossa sociedade: uma abissal desigualdade social, naturalizada e singular em termos numéricos.

Em *A construção social da subcidadania*... (2003), Souza explica de que maneira se constrói a hierarquia valorativa que marca a especificidade do Ocidente e como, através do seu ancoramento nas instituições fundamentais do mundo moderno, mercado e Estado, essa hierarquia divide os seres humanos em mais ou menos, melhores ou piores. No entanto, o autor deixa claro o caráter opaco e intransparente dessa hierarquia que acaba sendo considerada "natural" pela sociedade e, graças a essa naturalização, alcança enorme eficácia social.

Tal hierarquia se fundamenta na valorização consensual de um conjunto de

qualidades que, devido ao seu ancoramento institucional, logram transformar-se no alfa e ômega da atribuição de respeito e reconhecimento social, além do pressuposto da formação da própria autoestima dos indivíduos. Fazem parte desse conjunto de valores, que Charles Taylor conceituou como *self* pontual, o controle racional sobre as paixões, a entronização das virtudes do autocontrole, da autorresponsabilidade, a capacidade de pensamento prospectivo e flexibilidade. Essa concepção de um tipo humano conveniente para o mercado é fruto de uma construção e desenvolvimento histórico que remonta a Platão e que tem na oposição mente versus corpo (com o controle do primeiro sobre o segundo) e no princípio da interioridade e afirmação da vida cotidiana a sua base. Assim, tudo que se relaciona ao corpo passa a ser vulgar e inferior, em oposição ao que se relaciona à mente, que é elevado e superior. Na Reforma protestante, essa nova concepção de um tipo humano encontra seu aprofundamento e radicalização. "A revolução protestante realiza na prática, no espaço do senso comum e da vida cotidiana a nova noção de virtude ocidental" (Souza, 2003, p. 30).

O estímulo religioso toma-se supérfluo a partir do momento em que o ancoramento institucional dessa visão de mundo é consolidado em práticas disciplinadoras que abrangem toda a dimensão da vida. Estado e mercado produzirão agora o tipo de ser humano que lhes convém: plástico, flexível, autocontrolado, autorresponsável e orientado para o futuro. Esses são os princípios que passam a receber Ioda a valorização social. Os indivíduos que não se enquadram nesses princípios são deixados de fora, marginalizados e condenados a uma posição de cidadão de segunda classe, "ralé", inúteis aos objetivos da sociedade.

Há, deste modo, um princípio classificador que age sub-repticiamente, sem que percebamos a sua grande efetividade. Aqui podemos inserir a reflexão feita por Pierre Bourdieu acerca dos mecanismos específicos de dominação do capitalismo avançado, que logram desenvolver uma maneira de "secretar" uma forma de dominação que não só não aparece enquanto tal, como também exime os dominadores da manutenção dos custosos mecanismos de reprodução das relações de dominação. Bourdieu irá desconstruir a ideologia da igualdade de oportunidades que é a base do consenso social e político das sociedades desenvolvidas na modernidade ocidental. Essa ideologia esconde a forma como as diferenças entre os indivíduos são pré-construídas e pré-traçadas pela origem e herança familiar, quer dizer, que são fruto de uma construção social e histórica específicas. Ela é tão bem-sucedida justamente porque se mantém graças ao funcionamento de sistemas autorregulados que escondem o privilégio de alguns por sob o manto da igualdade formal e da ideologia meritocrática. É por meio

dela que sociedades como a nossa convivem com estrondosos níveis de desigualdade social, fazendo com que apareçam como “naturais” e se justifiquem pela ideologia de que o “mérito” de cada um é que determina sua posição na sociedade.

A identidade moderna é definida por Taylor pela junção de *self* pontual e “expressivismo”, este último complementar e antagônico ao *self* pontual. Ao *self* pontual corresponde um ideal de autorresponsabilidade o qual, juntamente com as noções de liberdade e razão que o acompanham, possibilitam um novo sentido de “dignidade” que agora pressupõe “um reconhecimento universal entre iguais” (Souza, 2003, p. 30-31) e que se contrapõe a uma noção anterior fundamentada na “honra”. Já a ideia central da noção de expressivismo, ao contrário, é a da particularidade de cada um, do que cada pessoa possui de único e inconfundível. Através da noção de “dignidade” podemos entender de que maneira se constitui a valorização social na moderna sociedade brasileira e por que a uma parte da população é negado o reconhecimento social de sua condição de cidadão “digno” e quais são as consequências do não-reconhecimento na vida e no destino social deste grupo.

Para melhor entendermos a noção tayloriana de “dignidade”, e preciso nos remeter à passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas. Esta transição foi marcada pelo rompimento do código moral anterior baseado na “honra” e levou à construção de um significativo processo de homogeneização de um tipo humano que partiu da generalização da economia emocional da nova classe dirigente, a burguesia, para todas as classes dominadas, e que se expandiu para todas as sociedades centrais do Ocidente. Assim, esse gigantesco processo histórico de homogeneização de um tipo humano transclassista, mais tarde intensificado pelas conquistas sociais e políticas das classes trabalhadoras, generalizou e expandiu dimensões fundamentais de igualdade, tanto na esfera política como nas esferas civil e social.

O que Jessé Souza denomina de *habitus* primário é o tipo de personalidade construída por esse processo histórico de aprendizado coletivo. Tal conceito, que vem a ser uma ampliação do entendimento de *habitus* de Bourdieu, abrange esquemas avaliativos e disposições de comportamentos objetivamente “incorporados”, que permitirão o compartilhamento da noção de “dignidade”, aqui no sentido empregado por Taylor. A partir disso, Souza amplia o conceito de *habitus* para a explicação da realidade periférica. Surge, dessa forma, o conceito de *habitus* precário como uma espécie de limite do *habitus* primário para baixo. Como visto, trata-se de uma designação a um tipo de personalidade e de disposições de comportamentos que não correspondem às exigências de uma

sociedade de tipo competitivo e moderno e que, a partir disso, são considerados não-produtivos e não-úteis à mesma.

Em sociedades periféricas e, em especial, na sociedade brasileira, a disseminação de um *habitus* precário, "que implica a existência de redes invisíveis e objetivas que desqualificam os indivíduos e grupos sociais precarizados como subprodutores e subcidadãos" (Souza, 2003, p. 176-177), se transformou em um fenômeno de massa, em oposição às sociedades do capitalismo avançado, onde os casos de *habitus* precário são casos marginais.

É a noção de "dignidade" do *self* pontual que servirá de parâmetro para avaliar o valor diferencial dos seres humanos e é através dela que a sociedade julgará, por meio de um consenso intersubjetivo não consciente, quem será "digno" ou não de receber o reconhecimento social de sua condição de cidadão. O abandono do negro e do dependente e agregado de qualquer cor foi a causa real da criação das condições perversas de eternização do *habitus* precário, e não a cor da pele ou a continuação de "resíduos" do passado no presente, que se destinaria a se resolver com o progresso econômico, como sustentam certas tendências empiricistas. Essas explicações negligenciam os efeitos morais e políticos que são imprescindíveis a uma real estratégia inclusiva. Portanto, não é nenhum "resíduo" do passado transferido para a nova ordem social competitiva o responsável pela produção do racismo e da marginalização desse grupo. É na hierarquia implícita da ordem competitiva que negros e brancos sem qualificação adequada são desclassificados e marginalizados continuamente. É a determinação precisa do dado que se esconde "por trás" da cor que nos levará ao entendimento de fato das causas da marginalização social e do preconceito profundo que cotidianamente sofre este contingente. Este dado misterioso nada mais é do que a constituição de um tipo de "personalidade" que por um consenso inarticulado é julgada como improdutiva e disruptiva: a formação do *habitus* precário.

Uma das principais consequências atreladas à constituição desse tipo de "personalidade" relaciona-se diretamente com a não-conferência de reconhecimento social e político para essa imensa massa, que nas sociedades periféricas assume um caráter estrutural. Este é um dos aspectos essenciais à discussão que empreendemos acerca da subcidadania e que, através da grandiosa contribuição de Axel Honneth, poderemos redimensionar nas discussões políticas que incidem sobre a luta por reconhecimento social.

A luta por reconhecimento

Axel Honneth em seu livro *Luta por reconhecimento* (2003) se dispõe a uma empreitada teórica que visa a desenvolver uma nova visão crítica da modernidade a partir da teoria do reconhecimento social. Para tanto, recupera os estudos do jovem Hegel e desenvolve, a partir dele, uma nova teoria crítica do reconhecimento, imprimindo, por meio do enfoque da psicologia social de George Herbert Mead, um caráter empírico a ela. Sob a luz da teoria de Mead, ele resgata as três etapas do reconhecimento idealizadas por Hegel (amor, direito e solidariedade), e constrói uma tipologia das três formas de desrespeito social correspondentes às etapas do reconhecimento.

Seu objetivo é explicar de que maneira essas lutas coletivas por reconhecimento como força moral se configuram como motor de mudanças sociais que caminham para um processo histórico de progresso moral. É no reconhecimento negado que se obtém o impulso que pode levar a mudanças sociais. A experiência das formas de desrespeito social pode impulsionar o desenvolvimento de conflitos sociais na configuração de lutas moralmente motivadas de grupos sociais que tentam estabelecer, cultural e institucionalmente, formas recíprocas de reconhecimento. Por meio de três formas de desrespeito social, Honneth pôde pensar nos efeitos motivacionais que o não-reconhecimento é capaz de gerar nos indivíduos, levando-os à resistência política. Fica em aberto, entretanto, como se configurará a articulação pública do desrespeito e das lesões vivenciadas pelos grupos sociais: se esses grupos reclamarão por meios práticos de força material, simbólica ou passiva. Sabe-se, contudo, que ao contrário dos modelos utilitaristas, o conceito de luta social sugere que os motivos de resistência social se configuram no âmbito de experiências morais provenientes da transgressão de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas. Como essas expectativas se ligam às condições de formação da identidade pessoal e retêm os padrões de reconhecimento sob os quais um sujeito pode saber-se respeitado em sua comunidade, quando elas são desapontadas pela sociedade em geral tem-se o tipo de experiência moral expressa no sentimento de desrespeito. Não obstante, esses sentimentos só se tornam a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito pode articulá-los como típicos de um grupo inteiro, ou seja, como algo que afeta não apenas ele individualmente, mas também um conjunto de indivíduos. Ao se deparar com uma situação em que suas pretensões de reconhecimento social lhes são negadas, a reação emocional negativa gerada por esse desrespeito pode conter em si a possibilidade de que seja revelada cognitivamente ao sujeito a injustiça sofrida, podendo essa percepção cognitiva da injustiça se transformar em motivo de resistência política. Honneth deixa

claro que para os sentimentos negativos causados pelo não-reconhecimento tornarem-se convicções políticas e morais, dependerá de como se constitui o entorno político e cultural dos sujeitos afetados.

O conceito de luta social para Honneth compreende

> *um processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento*. (Honneth, 2003, p. 257)

Sendo a autorrealização um "processo de realização espontânea de metas de vida autonomamente eleitas" (Honneth, 2003, p. 273), ela se baseia em fundamentos que são independentes das vontades individuais, pois é só por meio do parceiro de interação que se pode adquiri-la. Desse modo, quando o reconhecimento do outro lhe é negado, o indivíduo é ferido na formação da própria identidade pessoal, uma vez que a forma como ele se representa está estreitamente relacionado à forma com a qual seu parceiro de interação o identifica. O conflito tem como pressuposto a "reivindicação de ser-se conhecido sempre em novas dimensões em que esse reconhecimento não era evidente" (Souza, 2000, p. 115), que gera no sujeito uma aquisição intersubjetiva de autoconsciência progressiva, propiciando um aprendizado moral que abrange toda a sociedade.

As três etapas do reconhecimento desenvolvidas por Hegel são condições fundamentais sem as quais torna-se impossível para os sujeitos chegarem a novas formas de autorrelação positiva. A cada nova etapa do reconhecimento ultrapassada pelos indivíduos cresce o coeficiente de autorrealização adquirido por eles, e só em uma socialização em que se adquira uma certa medida de autoconfiança, autonomia jurídica e autoestima, decorrentes, respectivamente, do reconhecimento pelo amor, pelo direito e pela estima social, se desenvolvem as condições necessárias para um potencial de desenvolvimento moral e de formas distintas de autorrelação individual.

A primeira forma de reconhecimento é aquela representada pelo amor, pelas relações amorosas, sendo estas "todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filhos" (Honneth, 2003, p. 159). É na experiência do relacionamento afetivo com a mãe que a criança aprende a se conceber como um sujeito autônomo. Nos

primeiros meses de vida a criança está a tal ponto sujeita a uma dependência da complementação prática da mãe, tão fortemente ligada e dependente de seus cuidados, que não a identifica como um ser autônomo, independente. Estão tão estreitamente fundidos mãe e filho, que a essa fase simbiótica da vida humana a psicanálise de Winnicott chamou de “dependência absoluta” (Honneth, 2003, p. 165-166). Contudo, à medida que o retorno às atividades cotidianas faz com que a mãe passe a ampliar seu campo de atenção social, deixando de atender a satisfação direta das necessidades infantis e deixando a criança mais tempo sozinha, esta passa por um processo de desenvolvimento intelectual que provoca “a capacidade de diferenciar cognitivamente o próprio ego e o ambiente” (Honneth, 2003, p. 167), passando a compreender a mãe como um ser autônomo e, a si mesmo, em decorrência disso, como dependente da atenção materna. Se nesse processo de descoberta o amor da mãe é capaz de sobreviver aos testes do filho materializados nos ataques agressivos contra ela sem privá-lo do seu amor, ele é capaz de desenvolver “à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência”, que faz com que nele se desdobre, de maneira gradual, uma “capacidade elementar de estar só” (Honneth, 2003, p. 173).

A autoconfiança é a expressão prática dessa capacidade elementar de estar só trazida pela certeza do amor materno. Essa certeza desperta na criança uma confiança em si mesma que lhe permite ficar a sós despreocupadamente. O reconhecimento da sua independência está atrelado à garantia da continuidade do amor materno depois de percebida sua autonomização. “O reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultâneas da outra pessoa”, como explica Honneth (2003, p. 178). No reconhecimento pelo amor, os sujeitos confirmam de forma mútua a natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se, assim, como seres que dependem, em seu estado carencial, um do outro. A segurança emotiva propiciada pela experiência intersubjetiva do amor é a base psíquica para todas as demais formas de autorrespeito na medida em que faz parte de um componente fundamental do amadurecimento pessoal; “só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (Honneth, 2003, p. 178).

A segunda forma de reconhecimento, aquela derivada do direito, pressupõe, em primeiro lugar, a “constituição específica tias relações jurídicas modernas” (Honneth, 2003, p. 179), uma vez que parte do pressuposto da igualdade e liberdade individuais. O direito moderno se legitima na sua capacidade de reportar-se ao assentimento livre, racional e autônomo de todos os indivíduos.

Por conseguinte, a relação jurídica moderna pressupõe que esses indivíduos sejam capazes de decidir racional e autonomamente sobre questões morais, ou seja, pressupõe a imputabilidade moral de todos os seus membros. A ampliação contínua das pretensões jurídicas individuais que caracteriza a sociedade moderna pode ser compreendida por um processo gradual de expansão das propriedades universais de indivíduos moralmente imputáveis, processo este impulsionado pela luta coletiva de grupos por reconhecimento de sua capacidade de participação racional da vontade. A luta por reconhecimento desses grupos foi responsável pela mudança do antigo código tradicional baseado na honra para aquele princípio da igualdade universal, onde não mais se admitem, a princípio, privilégios e exceções.

Nessa segunda forma de reconhecimento, realça-se em todos que fazem parte da comunidade jurídica a mesma propriedade: a autonomia individual. É o fato de a comunidade jurídica moderna encontrar sua legitimidade no pressuposto de um acordo racional entre indivíduos livres e iguais que faz com que a assunção da imputabilidade moral seja a responsável por fazer com que os sujeitos respeitem-se mutuamente e, por isso, sejam capazes de acordar reciprocamente acerca da ordem jurídica. E as propriedades que constituem a imputabilidade moral de um indivíduo dependem de consensos culturais e históricos acerca de quais são os pressupostos subjetivos que capacitam sua participação na formação racional da vontade. Honneth defende a tese de que os pressupostos universais do que se considera uma pessoa moralmente imputável foram sendo acrescidos gradualmente sob a pressão de uma luta por reconhecimento que rompeu a adjudicação tradicional de direitos baseada no status social do membro da comunidade até o desacoplamento entre o reconhecimento jurídico e a estima social que caracteriza as sociedades pós-tradicionais.

A forma de autorrealização positiva propiciada pelo reconhecimento jurídico é a do autorrespeito: “o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por Iodos os outros, mediante a experiência, do reconhecimento jurídico” (Honneth, 2003, p. 194). Devido a este, o sujeito pode respeitar a si mesmo porque se sabe merecedor do respeito dos demais.

Desse modo, o não-reconhecimento dos direitos peculiares a um indivíduo significa a sua completa impossibilidade de construção de um autorrespeito. No entanto, apenas em situações em que os indivíduos sofrem por sua falta é possível sua verificação empírica. É o que será tratado mais adiante quando forem analisadas as formas de desrespeito e suas consequências para o processo de emancipação e mudança social.

O terceiro e último padrão de reconhecimento social é aquele que garante

uma autoestima social que ofereça ao indivíduo a possibilidade de referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas, onde elas os diferem particularmente. Nessa última etapa do reconhecimento, o indivíduo é reconhecido naquilo que ele possui de singular. O seu valor social será definido de acordo com um sistema referencial universalmente válido que define as propriedades e capacidades tidas historicamente como fundamentais para a realização dos objetivos da sociedade, abstratamente definidos. Nas sociedades modernas, o padrão de estima social universalmente válido funda-se num certo pluralismo axiológico no qual a estima social deixa de se medida por propriedades atribuídas previamente a grupos inteiros, para uma individualização da estima como uma grandeza biograficamente individuada. Na transição do contexto tradicional para o pós-tradicional, a própria ordem hierárquica sofre um conflituoso processo de mudança estrutural, alterando-se também o conjunto de finalidades éticas da sociedade.

É o que ocorre, por exemplo, na mudança do código valorativo do modelo escravocrata para a instauração das relações econômicas e morais modernas, em curso no Brasil desde a chegada da família real em 1808, que traz consigo, juntamente com as instituições fundamentais do mundo moderno, mercado e Estado capitalistas, toda uma mentalidade nova de valorização do estilo de vida dos países burgueses da Europa. Este processo, que Souza denomina "reeuropeização",[4] traz consigo o início de uma grande mudança nas relações sociais e econômicas em curso no Brasil, mudança essa que desencadeará no processo de modernização brasileiro.

Nessa transição, não é apenas a relação de reconhecimento do direito que se desliga da ordem hierárquica da estima social baseada na "honra" apropriada a cada estamento, mas também as relações sociais de estima se transformam, de maneira que quanto mais pluralista for a sociedade, mais se abre a possibilidade de individualização das autorrealizações. Essa individualização altera a relação prática do sujeito consigo mesmo: este agora pode referir a si próprio o respeito que goza socialmente e não mais a um grupo inteiro. Nas sociedades modernas, na medida em que todo indivíduo possui a capacidade de estimar-se da maneira acima descrita, pode-se falar em uma solidariedade social pós-tradicional. Esta pressupõe relações de estima social simétricas entre sujeitos autônomos e individualizados. Simétricas no sentido de que todos possuem chances iguais de experienciar a si mesmos nas suas realizações como valiosos para a coletividade. Nesse contexto, a solidariedade se constitui da possibilidade de despertar no sujeito um sentimento de "autovalorização" (Souza, 2000, p. 120), e, nos demais, um sentimento positivo de reconhecimento e admiração. A forma de organização moderna da estima social se constitui por uma tensão cultural para a

definição das propriedades e capacidades universalmente consideradas valiosas que definem as formas de autorrealização. A maneira como elas são definidas se mede pelas interpretações historicamente predominantes acerca das finalidades sociais. O conteúdo dessas interpretações por sua vez depende de qual grupo conseguirá interpretar de maneira pública como particularmente valiosas as próprias realizações e formas de vida.

No Brasil do fim do século XIX e início do século XX, as relações de estima social serão definidas pelos padrões modernos de atribuição de respeito, de forma que a valorização social já se dará individualmente e se direcionará àqueles indivíduos que contribuirão com o sucesso das relações econômicas modernas em curso.

Por fim, o amadurecimento da pessoa depende do desenvolvimento da autoconfiança, autorrespeito e autoestima propiciados pelo reconhecimento intersubjetivo dos três padrões de reconhecimento social acima discutidos. Qualquer desvio nesse processo que cause um desenvolvimento incompleto ou deficiente dessas etapas, que impeça ao sujeito o seu reconhecimento como ser autônomo e individualizado, gera nele uma deformação em sua capacidade de autorrealizaçao. A exposição ao conteúdo que envolve essas três etapas assegura as condições não liberdade interna e externa para que os indivíduos realizem suas metas individuais e representa as condições intersubjetivas que eles precisam atravessar para que se possa chegar a estruturas universais de boa vida. As formas de desrespeito social desenvolvidas por Honneth aparecem, assim, relacionadas aos três padrões de reconhecimento social acima analisados e tencionam diagnosticar os efeitos do não-reconhecimento para que, a partir de então, possam ser criadas formas de combatê-los.

Dito isso, pretendemos no tópico seguinte realizar uma breve síntese da tipologia das formas de desrespeito desenvolvidas por Honneth para que possamos, a partir disso e contando com os estudos de Fernandes, relacioná-las com a situação de degradação e desorganização da vida daquela parte da população que é de nosso interesse neste ensaio: *os negros e mulatos ex-escravos não integrados à sociedade inclusiva*. Procuro mostrar, a seguir, como o reconhecimento negado de sua identidade propiciou danos irreparáveis em sua autorrealização, favorecendo a perpetuação do seu *habitus* precário e, por conseguinte, contribuindo para a situação de marginalização desse contingente improdutivo e desvalorizado.

O desrespeito social no caso brasileiro

A reprodução e perpetuação de um *habitus* precário

Na experiência do desrespeito, ou seja, do reconhecimento negado, “as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva” (Honneth, 2003, p. 213). A noção de desrespeito provém do entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento desenvolvida por Hegel e Mead:

> *Visto que a autoimagem normativa de cada ser humano (...) depende da possibilidade de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira*. (Honneth, 2003, p. 213-214)

Uma vez que a experiência do desrespeito social sinaliza a privação do reconhecimento, então a diferenciação de três padrões de reconhecimento acima tratada permite-nos distinguir sistematicamente os padrões de desrespeito, que devem ser medidos pelos diferentes graus em que podem ferir a autorrelação prática de um indivíduo, privando-o do reconhecimento de determinadas pretensões da identidade.

A primeira forma de desrespeito é aquela que está relacionada à lesão da autoconfiança obtida por meio do reconhecimento pelo amor. A ela estão relacionadas todas as formas mais elementares de maus-tratos corporais, aquelas em que se retiram do sujeito todas as possibilidades de livre disposição sobre seu corpo. Toda a tentativa de se apossar do corpo de um sujeito contra sua vontade gera nele um grau de humilhação tal que interfere, mais do que qualquer outra forma de desrespeito, destrutivamente em sua autorrelação prática. A particularidade desses tipos de desrespeito, como os provocados por violação, tortura ou maus-tratos, por exemplo, se caracteriza pela perda de confiança em si e no mundo, causada pela subtração do “respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo” (Honneth, 2003, p. 215) que foi adquirida por meio da dedicação amorosa.

> *(...) a integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim,*

> *com efeitos duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a confiança em si mesmo*. (Honneth, 2003, p. 215)

A primeira forma de desrespeito encontra no âmbito da família dos negros não integrados o espaço perfeito para realizar-se. Graças à política escravocrata brasileira ela sequer pôde se estruturar, e esse fato é apontado por Fernandes como o principal fator de desorganização da vida desses setores. A sua não-estruturação fez com que não fosse possível que ela fizesse sentir seu influxo psicossocial e sociocultural no controle de comportamentos egoísticos, no controle da personalidade básica e na criação de laços de solidariedade moral da população negra.

> *A ausência ou as deficiências da família como instituição social integrada favoreciam a emergência tumultuosa de desajustamentos e de comportamentos egoísticos, o que explica a amplitude e a virulência com que se manifestavam os referidos problemas sociais.* (Fernandes, 1978, p. 155)

Nesse ambiente de desestruturação familiar ocorrem, cotidianamente, violações e maus-tratos que ferem profundamente a personalidade individual desses setores. Florestan nos conta, por meio das diversas falas de seus entrevistados, como o abuso social era caso rotineiro entre essas populações, a ponto de ser naturalizado. A pobreza e marginalização obrigavam-nos a viver na miséria de habitações superlotadas e sem o mínimo de condições básicas de higiene e conforto, fazendo com que sofresse todas as consequências que o apinhamento concentrado de pessoas poderia causar.

Pelas informações reunidas por Florestan, pode-se facilmente perceber que a coabitação influía diretamente na desorganização da vida sexual:

> *As informações coligidas permitem inferir que a coabitação sob a forma de apinhamento refletia-se de modo direto na desorganização da vida sexual. As crianças aprendiam precocemente os segredos da vida, sabendo como os adultos procediam para ter prazer sexual, como se perpetua a espécie e se processa o parto, quando iriam receber um novo irmãozinho; etc. (...)*

> *O abuso do menor, de 13 ou 14 anos, era fato corriqueiro, contando-se entre os agentes até o irmão da mãe e mesmo o pai da menina. Na época, essa associação sexual favorecia a contaminação de menores pelas doenças venéreas de seus parceiros sexuais. Não se opunha uma barreira à propagação dessas moléstias e muitos julgavam "natural" que as coisas ocorressem desse modo, não se atribuindo muita importância às peripécias da vida sexual das crianças, dos jovens e dos adultos. Afinal, diziam, "o negro nasceu pra isso mesmo!" A "escola da rua" acabava produzindo efeitos análogos. Meninas e meninos eram atraídos para aventuras desse tipo, pelos companheiros ou por adultos, às vezes em troca de pequenas compensações*. (Fernandes, 1978, p. 149)

A ausência de papéis sociais básicos como o de mãe e pai, o desconhecimento por parte dos filhos da identidade do pai, que na maioria das vezes não era o mesmo para todos e a quem não podiam recorrer no caso de maiores dificuldades, trazia consequências funestas para o equilíbrio básico da família, tanto estrutural quanto funcionalmente, uma vez que se congestionavam nas mães as obrigações quanto à manutenção da família. A incapacidade das mães de corresponder a todos os papéis que aquela situação lhes atribuía só contribuía para manter o empobrecimento do núcleo familiar. A família negra não se mostrava capaz de socializar corretamente as crianças e, menos ainda, de promover uma ressocialização satisfatória dos adultos, e o próprio "meio negro" não possuía "mecanismos de solidariedade e de compreensão para corrigir, compensar ou pelo menos amparar eficazmente, no terreno material e no plano moral, a mulher e seus filhos" (Fernandes, 1978, p. 207).

> *A criança, que só tangencial, deformada e esporadicamente se via tratada como tal pela mãe, nos breves momentos em que ela permanecia em casa "sem cuidar da comida e da roupa", crescia polindo-se muito pouco como "pessoa". Está claro que ignorariam a existência e a utilidade de certos papéis sociais, em que adultos e imaturos se defrontam como "pai", "esposa-mãe", "filho" e "filha". Mas isso não era pior. Na "escola" em que se criava, raramente teria oportunidade de aprender a respeitar e a obedecer os outros por amor. Vigorava um código rudemente egoísta e individualista: para sobreviver, o indivíduo precisava ser "sabido", mesmo nas relações com a mãe ou com os irmãos*. (Fernandes, 1978, p. 208)

Diante disso, se percebe de que maneira a primeira forma de desrespeito se insere no horizonte da vida de negros e mulatos: insere-se graças a uma desorganização da sua vida econômica e moral, propiciando, em grande escala, uma perpetuação dessa situação. O abandono a que eram deixadas as crianças, a não-formação de vínculos básicos de amor como os pais e a humilhação sentida nas experiências de maus-tratos influi, como já foi dito, destrutivamente em sua autorrelação prática, causando a perda de confiança em si mesmo e no mundo. Neste ambiente dificilmente poderiam desenvolver-se adequadamente as condições necessárias à satisfação das necessidades infantis a ponto de levarem a um desenvolvimento satisfatório da segurança afetiva entre pais e filhos, única capaz da construção da autoconfiança infantil.

> *A desorganização da família constituía o principal fator do estado de abandono em que viviam as crianças e os menores, "largados" e "sem ter quem tomasse conta deles". A mãe solteira, quando ficava com o filho e o criava, tinha de deixá-lo no cortiço. Alguma mulher (parente ou amiga) "tomava conta da criança". A mãe casada ou amasiada — com o pai da criança ou com outro homem — com frequência "trabalhava fora" e "saia cedo para o serviço". Se uma avó, alguma tia ou irmã mais velha morasse com eles, haveria quem assumisse certa responsabilidade pela criança. Caso contrário, a situação seria idêntica a anterior. A criança ficaria entregue a si mesma (...).* (Fernandes, 1978, p. 173-174)

A consequência dessa relação incompleta é a ferida no equilíbrio psíquico do indivíduo, que influi de maneira direta na formação de sua identidade e de sua autoconfiança, uma vez que a segurança emotiva propiciada pela experiência intersubjetiva do amor é a base psíquica para todas as demais formas de autorrespeito na medida em que faz parte de um componente fundamental do amadurecimento pessoal.

O não-reconhecimento na esfera do direito se apresenta como a segunda forma de desrespeito social. Neste, o que se fere é a capacidade de autorrespeito moral das pessoas, ocorridos pelo fato de elas serem excluídas de determinados direitos; estes podem ser caracterizados como "aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma comunidade, participa em pé de

igualdade em sua ordem institucional" (Honneth, 2003, p. 216). Nessa segunda forma de reconhecimento negado, exemplificada através da privação de direitos ou da exclusão social, o indivíduo é ferido na "expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral" (Honneth, 2003, p. 216), ou seja, o que se põe em dúvida nesse caso é a sua imputabilidade moral. Como não é reconhecido pelos parceiros como imputável moralmente, ele perde a capacidade de julgar a si mesmo como um parceiro em pé de igualdade na interação social com os demais. Essa segunda experiência de desrespeito varia historicamente, uma vez que aquilo que é considerado como uma pessoa moralmente imputável muda de acordo com o desenvolvimento das relações jurídicas; ela pode ser medida não apenas pelo grau de sua universalização, mas ainda "pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos" (Honneth, 2003, p. 217).

No período histórico estudado por Florestan, a lei Áurea de 1888 e a Constituição republicana de 1891 já colocavam o negro em situação de igualdade formal de direitos com os brancos e proibia qualquer discriminação racial. No entanto, a obtenção de direitos formais não foi suficiente para promover uma igualdade real entre os indivíduos. A ela não se seguiu nenhuma espécie de programa de integração desse contingente à ordem competitiva e não se propiciou seu reconhecimento moral como sujeito de igual valor. Uma vez que essa população não possuía a disciplina e o espírito de responsabilidade requerida pelo trabalho livre na nova ordem econômica, ela continuou marginalizada socialmente, já que a valorização de cada indivíduo dependia da sua capacidade de participar "dignamente" no desenvolvimento do progresso econômico da nação (isso, como já dissemos, procede de maneira inarticulada).

As inovações institucionais e a liberalização jurídico-política, na medida em que não chegaram a sair do papel, não levaram a uma mudança substancial na vida dos ex-escravos, porque não foram seguidas da integração dessa população ao mercado competitivo via reeducação às exigências do trabalho livre. Seu comportamento era concebido como atrelado a uma "irracionalidade", visto que era difícil para eles dissociarem o contrato de trabalho de transações que envolvessem diretamente sua pessoa como um todo. Disso provinha sua recusa por certos serviços encarados como degradantes por lhes remeterem à sua situação anterior de escravos, sendo sua "escolha" pela vagabundagem bem como sua recusa pela supervisão e disciplina uma forma de declarar a todos sua "liberdade". Consequentemente, uma vez que seu reconhecimento jurídico como indivíduos de igual valor foi mais uma "lei que não saiu do papel", ou seja, não obteve correspondência no âmbito do reconhecimento social intersubjetivo, negros e mulatos não foram reconhecidos pelos demais membros da sociedade

inclusiva como parceiros de igual valor, como indivíduos autônomos capazes de participação na formação da vontade. Não sendo reconhecidos pelos parceiros de interação como indivíduos capazes de decidir racional e autonomamente sobre questões morais, foram incapazes de reconhecerem a si próprios como merecedores do respeito alheio. O não-desenvolvimento do autorrespeito desse contingente degrada ainda mais sua visão sobre si mesmos, contribuindo para uma formação deficiente de sua personalidade e mantendo inalterado seu *habitus* precário.

A terceira e última forma de desrespeito refere-se à negação do valor social de indivíduos ou grupos. A dignidade ou status de uma pessoa refere-se "à medida de estima social que é concedida à sua maneira de autorrealização no horizonte da tradição cultural" (Honneth, 2003, p. 217). Se, por algum motivo, a constituição da hierarquia social de valores se configura de forma que ela degrada algumas formas de vida, considerando-as de menor importância para os objetivos da sociedade, desses que eram por ela desconsiderados é retirada toda a possibilidade de atribuição social de valor às suas próprias capacidades. Como consequência, o sujeito perde a "possibilidade de entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características" (Honneth, 2003, p. 218).

Como foi visto, a hierarquia valorativa que define quem é útil e quem não é útil ao mercado e, a partir disso, quem é ou não "gente" nas sociedades capitalistas modernas, é baseada na noção que Taylor denomina de *self* pontual. A noção de autocontrole, pensamento prospectivo, autodisciplina e automodelação da ideia de *self* pontual é o princípio classificador da sociedade moderna. Os ex-escravos provenientes de uma ordem tradicional baseada em valores opostos aos requeridos pela sociedade de mercado, por não lograrem adequar-se ao tipo de personalidade que o padrão de estima social institucionalmente estabelecido exigia, tiveram negado seu reconhecimento como pessoas de valor. Em uma sociedade como a brasileira no período analisado por Fernandes na obra em questão (que vai da abolição até 1930), onde o capitalismo se consolidava, a ordenação hierárquica da estima social do modelo escravocrata tradicional estava sendo suplantada por um padrão de concorrência horizontal de estima social. A estima social passa da honra estabelecida previamente de acordo com o pertencimento a grupos específicos, para a estima atribuída a sujeitos biograficamente individualizados.

Desse modo, a marginalização e o desprestígio social desses setores continuam a existir na nova ordem, mas de uma forma nova: agora não mais seu valor seria predeterminado de acordo com seu pertencimento a um grupo determinado (no caso, ex-escravos), mas começa a assumir também um traço

individualizante característico às sociedades pós-tradicionais. Assim, já nos fins do século XIX e início do século XX, esse contingente será desprestigiado socialmente, agora não a partir de critérios coletivos de pertencimento a um grupo determinado, mas de uma atribuição feita a sujeitos individuais. Sua desvalorização, apesar de ainda contar, ao menos num primeiro momento, com o fator adicional do preconceito de cor, será determinada principalmente pela ausência dos princípios do *self* pontual tayloriano, que são os pressupostos requeridos pela nova hierarquia valorativa e condição *sine quo non* para que sejam considerados cidadãos imputáveis. Vale ressaltar que o reconhecimento pela estima social nas sociedades pós-tradicionais pressupõe a realização de um reconhecimento anterior do qual depende; este reconhecimento anterior é o reconhecimento jurídico, no qual o que deve ser comum a todos são aqueles princípios que lhes garantam o reconhecimento como sujeito moral e juridicamente imputável. Desse modo, uma vez que o reconhecimento da segunda etapa não se realiza plenamente, não se pode esperar a valorização daquilo que cada sujeito possui de único e particular se ele não logra o reconhecimento daqueles princípios que são valorizados socialmente sob a condição de generalização. Uma vez que o reconhecimento se realizará individualmente, negros e mulatos, graças a uma socialização adequada ajustavam-se aos requisitos do mercado, puderam obter o reconhecimento social de sua condição de cidadão. A minha referência a negros e mulatos enquanto grupo é apenas uma forma de me referir àqueles indivíduos que, por vivenciarem condições semelhantes de anomia e pauperização e por compartilharem o mesmo *habitus* precário, obtiveram também um destino social similar.

A exposição ao conteúdo das três formas de desrespeito analisadas impede que sejam asseguradas aos grupos analisados as condições de liberdade interna e externa para que eles realizem suas metas individuais, pois são negadas as condições intersubjetivas que eles necessitam atravessar para construir uma autoavaliação positiva acerca de si próprios e, a partir de então, possam chegar a estruturas universais de boa vicia.

Uma vez que já tenham sido explicitados os danos que cada forma de desrespeito gera na personalidade dos que a experienciam, resta falar sobre as consequências trazidas por essa destruição da autoimagem na organização coletiva por reconhecimento social desses grupos. Dispomo-nos a mostrar agora por que esses indivíduos que partilhavam o mesmo *habitus* precário não foram capazes de organizar uma resistência política e lutar pela sua inclusão na ordem competitiva.

[1] BARBOSA, Rui. Obras completas. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1945. v. XI — 1884. t. I. Citado por FERNANDES, 1978, p. 15.

[2] Expressão esta que encontramos em As formas do falso..., de Walnice Nogueira Galvão (1986).

[3] Ver capitulo 8 de SOUZA, 2000.

[4] A expressão é concebida no sentido de remeter à Europa a fonte histórica da concepção culturalmente determinada de tipo humano que melhor se cristalizou na ação de instituições como o mercado competitivo e o Estado racional centralizado. Para maiores esclarecimentos, ver SOUZA, 2003, p. 181.

Considerações finais

Vimos anteriormente que, de acordo com Axel Honneth, os sentimentos negativos gerados pelo reconhecimento negado podem levar a uma organização dos grupos que sofreram o desrespeito a uma luta pelo seu reconhecimento intersubjetivo. Honneth não deixa claro de que maneira isso pode ocorrer. Acreditamos, porem, com base na análise feita por Florestan Fernandes, poder chegar a algumas conclusões sobre essa questão.

Honneth afirma que situações de desrespeito só podem tornar-se

> *a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro; nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também um círculo de muitos outros sujeitos*. (Honneth, 2003, p. 258)

Acreditamos que as condições completas de desagregação moral e econômica às quais estavam submetidos os negros e mulatos não permitiram que se constituísse os vínculos de solidariedade necessários para que se enxergassem como grupo. O desrespeito que os atingiu nas três esferas de reconhecimento minou um desenvolvimento bem-sucedido de sua personalidade, visto que só através da aquisição cumulativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima o indivíduo é capaz de se conceber como um ser autônomo e individuado.

O reconhecimento jurídico, como já analisado, gera no sujeito a capacidade de respeitar a si mesmo porque se sabe merecedor do respeito dos demais. Graças à situação de abandono e exclusão a que foram lançados após a abolição, esses negros e mulatos não foram reconhecidos pela sociedade como “gente”, como iguais. Tendo lhes sido negado o respeito e a autoestima intersubjetiva, esse contingente encontrou-se impossibilitado de construir uma relação de autorrespeito e autoestima social, sendo feridos também na sua autoidentificaçâo como seres capazes de participar autônoma e racionalmente na formação da

vontade.

Tendo em vista que o tipo de “personalidade” que passa a receber toda a valorização social na sociedade moderna é aquela que pressupõe os princípios do *self* pontual, ou seja, autocontrole, autodisciplina, controle racional sobre as paixões e pensamento prospectivo, torna-se explícita a posição de inferioridade que esse contingente ocupa no sistema de valorização social, uma vez que só são considerados como “dignos” aqueles sujeitos que se enquadram nesse esquema valorativo. Assim, privados do reconhecimento jurídico, negros e mulatos inaptos ao mercado competitivo são automaticamente privados também da estima social, pois a hierarquia moral que classifica os sujeitos como úteis ou não para o mercado determina também quem são os sujeitos que merecem ser reconhecidos como “gente”. Essa hierarquia relaciona os objetivos implícitos da sociedade por esse padrão, de forma que os sujeitos estimados positivamente são aqueles que contribuem para a reprodução da lógica do mercado capitalista.

Assim, destituídos de autorrespeito e autoestima e, muitas vezes, desiludidos do mundo devido à perda de confiança em si e na realidade causadas por maus-tratos, não se construíram entre essas pessoas vínculos de solidariedade social capazes de fazer com que identifiquem como comum a todos eles a miséria que os assolava.

> *O indivíduo não era adequadamente socializado sequer para lidar com seu corpo e com sua pessoa, expondo-se a riscos que ameaçavam, variavelmente, sua saúde, seu equilíbrio, seus interesses, sua segurança ou sua sobrevivência. Por isso, não é de estranhar-se o individualismo agreste, quase cego e desenfreado que transparecia nas relações com os “outros”. Se o “outro” fosse fraco, tímido ou dependente e se agisse como “trouxa”, condenava-se à servidão*. (Fernandes, 1978, p. 236)

Honneth coloca como fundamental para a construção do laço de solidariedade, único capaz de criar uma resistência política, a existência de relações de estima social simétricas entre pessoas autônomas e individualizadas. Como esse contingente nunca obteve o reconhecimento em nenhuma das esferas de reconhecimento, não se constituiu entre eles nenhuma espécie de vínculo de solidariedade horizontal que fizesse com que pudessem reconhecer como comum a todos a situação de penúria e miséria que os assolava e possibilitasse a construção de relações de autoestima, fruto do apoio e autoafirmação recíprocos de suas capacidades e propriedades. Nenhuma organização surgiu forte o

bastante que lograsse impelir essa população à luta pelo seu reconhecimento moral e pela participação igual na disputa por bens escassos. Ao contrário, o que ocorreu foi um estado generalizado de baixa autoestima, conformismo e aceitação da degradação da existência a que estavam expostos, mergulhados na vergonha social, sentimento moral que, nas palavras de Honneth, "expressa aquela diminuição do autorrespeito que acompanha de modo lípico a tolerância passiva do rebaixamento e da ofensa" (Honneth, 2003, p. 259). Não que não houvesse nenhum tipo de inconformismo, inquietação ou revolta por parte desse contingente excluído. Houve. No entanto, isso se dava pontualmente e muitas vezes através da autopunição inconsciente (alcoolismo, por exemplo) ou mesmo consciente (suicídios), mas nunca através de uma organização política que lutasse, de fato, por uma causa comum.

Em síntese, a desorganização manifestava-se na "população de cor" como componente de uma situação histórica que não lhe reservava nenhuma função social construtiva. Ela não podia converter-se numa fonte de estímulos para a mudança, pois todas as condições psicossociais e socioculturais do ambiente imediato e da sociedade inclusiva concorriam para fazer dela um fator dinâmico de perplexidade, de desorientação e de inércia. (...) Está visto que, se outras fossem as condições, se o negro e o mulato dispusessem de formas integradas de sociabilidade e de solidariedade adequada ao presente e se lograssem autonomia social suficiente para explorá-las livremente, as tensões eclodiriam na cena histórica e poderiam alimentar manifestações consistentes de acomodação ativa ao regime de classes. (Fernandes, 1978, p. 231-232)

Da abolição até a década de 1930, que é o período estudado no primeiro volume de *A integração do negro na sociedade de classes*, Florestan aponta alguns progressos realizados pelos negros e mulatos na direção de uma melhor situação de vida na ordem competitiva. No entanto, esses progressos nunca foram suficientemente expressivos para que se mudasse de fato a situação de marginalização dessa população, que "elevasse" seu *habitus* precário. Claro que nem todos os negros e mulatos se inserem no que se considera a "ralé estrutural" aqui tratada. Muitos conseguiram sua inserção econômica e social, o que dependia da trajetória específica desses indivíduos de receberem uma socialização adequada, como foi, por exemplo, o caso de muitos filhos de negras empregadas em casas dos brancos integrados, educados como se fossem membros da família. No entanto, não é essa minoria que Florestan Fernandes estuda em seu livro. Seu foco é uma imensa maioria de ex-escravos presos na marginalização social e pobreza econômica, na anomia gerada pela desestruturação familiar e a pauperização causada pela inaptidão social que se condicionavam mutuamente e se constituíam como a base dos desequilíbrios em

todas as dimensões de sua vida, e os fatores responsáveis pela produção e reprodução do seu *habitus*. O não-reconhecimento social dessa população, visto que fez com que a sociedade inclusiva não abrisse as portas para sua inserção no mercado e, desse modo, impedisse a aquisição de um *habitus* útil e valorizado pela sociedade, causou um dano virulento na própria visão dessa população sobre si mesma, sendo a responsável pela destruição das bases da construção da sua autoestima.

Neste ensaio tratamos especialmente da constituição de grande parte da "ralé" brasileira: o enorme contingente de negros e mulatos ex-escravos que possuem em comum um mesmo *habitus* precário. Porém, os mesmos mecanismos responsáveis pela exclusão socioeconômica e moral dessa população são também responsáveis pela marginalização dos brancos formalmente livres tão bem identificados por Carvalho Franco, uma vez que essa exclusão ocorre devido ao compartilhamento em massa de um tipo de *habitus* considerado impróprio às exigências da economia de mercado. Vários fatores nos possibilitam este pensamento, principalmente aqueles em que a autora nos desvela a custosa sociabilidade destes homens a partir de uma falta de códigos unificadores de conduta, que pudessem viabilizar um trabalho em conjunto sem que a violência se fizesse presente, além, é claro, da grande mobilização horizontal desta população, que impedia a consagração de laços afetivos permanentes.

Acreditamos, portanto, que o não-reconhecimento se inscreve como a principal explicação para a exclusão social daquilo que Jessé Souza denomina "ralé estrutural": milhões de brasileiros, de todas as cores, que se encontram ainda hoje à margem da reprodução capitalista e que sobrevivem nas franjas do sistema, em subempregos, destituídos do acesso à saúde, educação, condições básicas de higiene e infraestrutura e destituídos, principalmente, do reconhecimento pela sociedade de sua condição de "gente".

Referências

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. La distinción. Critérios y bases sociales del gusto. México: Taurus, 2002.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca. São Paulo: Ática, 1978. v. 1.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. Homens livres na ordem escravocrata. São Paulo: Unesp, 1997.

FREYRE, Gilberto. O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro. In:_. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

FREYRE, Gilberto. Sobrados e mucambos: decadência do patriarcalismo rural e desenvolvimento do urbano. 6ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1981. t. 1.

GALVÃO, Walnice N. As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas. São Paulo: Perspectiva, 1986.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. Invisibility: on the epistemology of “recognition”. Disponível em: www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/HONNETH.DOC. Acesso em: 22 set. 2005.

MATTOS, Patrícia. A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Ed. Annablume, 2006.

NABUCO, Joaquim. O abolicionismo. Rio de Janeiro: Publifolha, 2000.

SOUZA, Jessé. A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania-, para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA, Jessé (Org.). O malandro e o protestante, a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

TAYLOR, Charles. As fontes do *self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

VIANNA, Oliveira. Instituições políticas brasileiras. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1955. v. 1.

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DIOGO CORRÊA

Somos desiguais?

A propósito de Jessé Souza e Roberto DaMatta

A desigualdade no Brasil é, indubitavelmente, um fato. Quer queira, quer não, todos os dados corroboram a seguinte constatação: a despeito das possíveis interpretações e dilemas, o Brasil é um país estruturalmente desigual. A constatação deste fato, por sua vez, esconde, de maneira proporcional a sua obviedade, a complexidade das possíveis explicações que intentam elucidar e compreender o modo através do qual historicamente o Brasil assim se constituiu e o substrato daquilo que o faz permanecer no estado em que se encontra.

Tendo a desigualdade como pressuposto, este trabalho pretende elaborar duas possíveis visões quanto ao modo por meio do qual esta pode ser explicada. A saber, o artigo tem como objetivo responder à seguinte indagação: de que maneira dois autores brasileiros tentaram explicar o fenômeno da desigualdade e da estratificação social no Brasil? Os autores que nortearão este trabalho serão Roberto DaMatta e Jessé Souza.

Oriundos de tradições bastante diferentes, os dois produziram e produzem explicações totalizantes, em alguns de seus principais trabalhos, acerca de "como", "por que" e de "que forma" a desigualdade se exerce em nosso dia a dia. Se do ponto de vista da doxa, à qual estamos todos imersos, a desigualdade é uma obviedade, do ponto de vista teórico, em se considerando a perspectiva dos dois autores, parece, por vezes, tratar-se mais de uma homonímia do que de uma polissemia. Para tanto, Souza e DaMatta não partem de meros dados estatísticos[1] e explicam os seus efeitos, as suas resultantes tal qual nos habituamos a ver nau somente nos jornais como nas palavras dos políticos e ministros do país; antes

disso, ambos explicam os substratos e as motivações que geram, disseminam, perpetuam e institucionalizam as práticas produtoras de diferenciação, as quais, no processo mesmo produtor de distinções, geram efeitos que estão para além de simples diferenças.

Para dar conta destas duas perspectivas, dividiremos o trabalho em três partes. Primeiro, apresentaremos a perspectiva de Roberto DaMatta a partir da tese do personalismo. Buscaremos mostrar como DaMatta explica a questão da desigualdade por meio da noção de hierarquia cuja gênese pode ser encontrada em uma longa tradição do pensamento sociológico francês. Para tentar dar conta dessa gênese, recuaremos até Dumont com o intuito de melhor explicar o argumento de DaMatta acerca dos princípios hierárquicos que regem a estrutura social brasileira. Com isso esperamos mostrar como DaMatta articula, de modo criativo, as concepções de Dumont acerca do individualismo e do holismo.

Em um segundo momento, trataremos da tese de Jessé Souza, autor que pleiteia uma nova abordagem acerca do fenômeno da desigualdade, por meio de uma articulação peculiar entre dois autores bastante distintos, a saber, Pierre Bourdieu e Charles Taylor. Através da busca de uma complementaridade entre esses dois autores, Jessé cria um novo arcabouço teórico-analítico por onde intenta compreender o fenômeno da desigualdade a partir de mecanismos impessoais, opacos e intransparentes capazes, de atribuir, sub-repticiamente, um valor diferencial a propósito dos seres humanos.

Por fim, em um terceiro momento, faremos uma breve comparação entre esses dois esquemas explicativos, de modo a fazer cintilar as diferenças que ambos possuem entre si.

DaMatta e o "dilema brasileiro"

Para os propósitos do artigo, que é pensar a questão da desigualdade, creio que duas obras de DaMatta são fundamentais, vale dizer, *Carnavais, malandros e heróis* e *Conta de mentiroso*.[2]

Estes dois trabalhos estão circunscritos de modo bastante genérico em duas frentes, por assim dizer, "dialógicas". De um lado, DaMatta, ao escrever seu trabalho, trava um diálogo com a tradição de pensamento social brasileiro, a partir de alguns de seus consagrados autores como Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Caio Prado Jr. etc. De outro, como já fora mencionado, DaMatta possui uma clara vinculação à tradição clássica da antropologia, cujo tema pode ser definido, de modo

lacônico, como estudos dos rituais, dos símbolos e da hierarquia, segundo dois autores: Victor Turner e Louis Dumont.

Como o artigo ambiciona discutir especificamente a questão da desigualdade, ter-se-á como foco a questão da hierarquia — embora se saiba, como todo bom leitor de DaMatta, que todo ritual remete a uma hierarquia e toda hierarquia se insinua através de rituais. Assim, se será a hierarquia o eixo principal da leitura que faremos da obra de DaMatta, é necessário, antes de tudo, estabelecer alguns dos desenvolvimentos da principal referência do antropólogo brasileiro neste tema, qual seja, o antropólogo francês Louis Dumont.

Partindo dos ensinamentos de seu grande mestre Marcel Mauss, Dumont, em sua extensa obra, procurou, através da utilização do método comparativo em antropologia — e das distinções oriundas deste processo —, desvendar as diferenças existentes entre as sociedades tradicionais e modernas. Buscando as ideias fundamentais constituintes da organização social destas duas distintas formas de sociedade, Dumont percebeu que ambas possuem configurações diferenciadas acerca de sua própria estrutura social.

Procedente de uma tradição antropológica que nos remete a Mauss e Durkheim, Dumont compreende a natureza das instituições fundamentais de uma sociedade — aquelas que possibilitam a sua estruturação e a formação de um consenso — e a própria constituição da individualidade a partir de uma estrutura social, isto é, a partir de uma dimensão holista. Tendo este pano de fundo como pressuposto, Dumont esforçou-se ao longo de sua obra para responder, entre outras coisas, como foi admissível pensar, assim como fizeram Hobbes e Locke, o início de uma sociedade mediante um pacto interindividual. Ora, se isso foi possível, seria necessário, segundo Dumont, pensar a respeito do que possibilitou a emergência desse individualismo moderno, dado que nós, modernos e ocidentais, possuímos a concepção segundo a qual o indivíduo é o alfa e o ômega de toda estrutura social. Além disso, Dumont indagou-se a propósito de como “a sociedade moderna, ao contrário [das sociedades holistas], age em conjunto e pensa a partir do indivíduo”.[3] Essa estranha estrutura social, dado que não condizente com a natureza mesma de toda estruturação padrão de uma qualquer sociedade, deveria, segundo Dumont, ter sua história retraçada, o que, por sua vez, não faria outra coisa senão nos remeter à primeira forma de individualismo, visto por Dumont em seus estudos das castas indianas, qual seja, o “indivíduo fora do mundo”. Esta primeira forma de individualismo teria sido uma espécie de negação do mundo social, cujo objetivo seria o de buscar uma Verdade em uma transcendência, sendo uma espécie de negação do mundo social. De modo distinto ao das sociedades indianas, onde os renunciantes mantiveram-se afastados de toda vinculação com a vida social, a sociedade

ocidental teve o seu elemento transcendente transformado, pouco a pouco, em imanente, razão pela qual acabou por fundar um “indivíduo-no-mundo”.[4]

Antes de ser um desenvolvimento da ideia de pessoa, como pensava Mauss, o indivíduo moderno, na concepção dumontiana, é uma espécie de quase patologia das sociedades modernas, já que somente elas ousaram transformar o indivíduo em um predicado moral e fundar em tomo dela todo um complexo sistema de ideias e valores — o individualismo — que concede privilégio a parte em detrimento do todo, contrapondo-se ao holismo das outras formações sociais.

A despeito deste fato histórico para Dumont, que é a erupção do individualismo no Ocidente, a dimensão holista — aquela cuja visão principal é dada pela preeminência do todo sobre as partes, que, de fato, caracteriza toda a tradição do pensamento sociológico francês — não se desvaneceu, se mostrando não somente em sociedades tradicionais, assim como, no caso das sociedades de tipo moderno, nos nacionalismos, racismos, totalitarismos etc. Pois se “a partir de um certo momento da história ocidental, os homens passaram a se ver como indivíduos”, isto não quer dizer que “os homens (...) deixaram de ser seres sociais no dia em que se conceberam de uma maneira contrária, e essa situação se traduz de muitos modos”.[5] Até mesmo porque, preceitua Dumont, “a hierarquia e uma necessidade universal e (...) se manifestará de algum modo, sob formas ocultas, vergonhosas, patológicas com relação aos ideais opostos em vigor”.[6] O individualismo, em suma, “confunde o ideal com o real”.[7] A partir disso, cumpre levar Dumont a sério e pensar a questão da hierarquia a partir de seus trabalhos.

Em um interessante posfácio para a edição “TEL”, Dumont tenta resumir aquilo que compreende como hierarquia. Com o intuito de defini-la, Dumont diz que “a hierarquia [não é] essencialmente uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação a qual se pode chamar sucintamente de englobamento do contrário.[8] O exemplo que Dumont dá para a explicitação da hierarquia é retirado do texto bíblico. Mostra-nos o pensador francês que na narrativa da criação existe, primeiramente, Adão, isto é, o homem indiferenciado, a espécie humana como um todo, sem distinção de gênero. Posteriormente, ocorre a criação, a partir da costela de Adão, de Eva. A hierarquia se insinuaria neste segundo momento, dado que Adão adquire uma dupla condição: a do ser indiferenciado, que engloba ambos, e do homem que se opõe à mulher; ou seja: Adão é, ao mesmo tempo, a representação da espécie — o Homem enquanto humanidade — e o gênero que representa o protótipo macho, isto é, o gênero dessa espécie maior. Enquanto Adão é aquele que representa o todo e, ao mesmo tempo, uma das

partes, Eva representa apenas a parte que se opõe a uma outra parte que é, concomitantemente, o todo englobante. Neste sentido e tomando um exemplo linguístico, Dumont mostra que "o francês e o inglês designam com a mesma palavra o Homem (representante da espécie, nível 1) e o homem (oposto à mulher, nível 2)". Ademais, Dumont ressalta que a condição de possibilidade de ocorrência de uma unidade no nível 2 é a referência ao nível 1. Isso significa dizer que, para Dumont, a hierarquia é inevitável. E a diferença entre uma sociedade baseada em princípios igualitários e uma sociedade baseada em princípios holistas é a de que a primeira, de modo distinto ao da segunda, atenta apenas para um único nível, vale dizer, o nível 2.[9]

Dumont opõe dois tipos de sociedades. As tradicionais, como é o caso da indiana e do sistema de castas a ela inerente, baseadas na hierarquia como princípio estruturante, onde "cada homem particular deve contribuir em seu lugar para a ordem global",[10] forma de sociedade esta onde prevaleceria não o indivíduo, mas a pessoa — aquela que se vincula ao todo, à hierarquia, à interdependência etc. Em lado oposto estaria a nossa forma de organizarão social, a moderna, onde "o Ser humano é o homem 'elementar', indivisível, sob sua forma de ser biológico e ao mesmo tempo de sujeito pensante (...). Ontologicamente a sociedade não existe mais, ela é apenas um dado irredutível ao qual se pede em nada contrariar as exigências de liberdade e igualdade".[11]

Acredito ser esta concepção de Dumont acerca do individualismo e do holismo aquilo que sustenta o arcabouço teórico condicionante do modo por meio do qual DaMatta entende a desigualdade no Brasil. Agora, cumpre passar à obra do antropólogo brasileiro.

Diferentemente do que até então se vinha produzindo acerca dos estudos sobre a estrutura social brasileira, DaMatta busca uma interpretação comparativa do Brasil não em termos de presença ou ausência, mas através das relações.[12] DaMatta não procura quais as razões históricas que desfavoreceram o Brasil a atingir índices de desenvolvimento semelhante aos países centrais, mas busca encontrar uma positividade em sua própria estrutura, em sua sincronia. Quer dizer, DaMatta não compreende o Brasil através da hipótese do atraso, mas como uma alternativa sui generis. Antes de tudo, DaMatta almeja uma análise cujo centro é a diferença aparente através da comparação entre duas estruturas sociais — aos moldes de Dumont em seu já mencionado estudo a propósito da estrutura social indiana.

Por meio de uma perspectiva "comparativo-totalizante", DaMatta procura extrair as especificidades que caracterizam o universo social brasileiro. Do mesmo modo que Dumont produz uma análise do sistema de castas holista e

hierárquico indiano, comparando-o com o indivíduo valorativo ocidental (este último baseado nos ideais de igualdade e liberdade), DaMatta pretende compreender a estrutura social brasileira a partir de suas próprias especificidades. Após constatar que no Brasil há uma correlação própria entre o tradicional — “um sistema onde o todo predomina sobre as partes, tudo lhe sendo submetido” — e o moderno — “sistema onde o indivíduo é o sujeito” —, DaMatta pretende trazer à luz o que é o “dilema brasileiro” por meio da compreensão da positividade que há neste “meio”.

Para DaMatta, o "dilema brasileiro” centra-se em uma articulação bastante atípica entre o moderno e o tradicional; entre a igualdade formal e a hierarquia; entre o indivíduo afeto ao sistema legal moderno e a pessoa caracterizada pelas relações pessoais, de favores e camaradagens; entre as leis constitucionais conscientemente debatidas e as normas não escritas; entre o burguês e o malandro.

Assim, no Brasil, contrariamente à unidade do indivíduo americano de caráter englobador, definimo-nos, em nossa estrutura profunda, por seu oposto, a saber, um sistema relacionai cuja formatação nos reenvia não a um indivíduo moral e englobador, mas a um sistema holista (ele próprio englobador, o nível 1 dumontiano) de encaixes e desencaixes, cuja prevalência hierárquica de um dos termos é apenas definida, em última análise, pela noção de pessoa. Inversamente à unidade de um indivíduo englobante, haveria, no Brasil, um sistema holista e hierárquico alicerçado por uma lógica relacionai, onde não poderíamos nos definir como modernos ou pré-modernos, mas a partir de uma configuração peculiar destes dois termos: “assim, enquanto o liberalismo (e o sistema constitucional que vem com ele) é assunto para o Parlamento e para o mundo da economia e da ‘política’ -universo que no Brasil, como em outras sociedades, é metaforizado pela rua —, a ideologia e os valores que governam o sistema do favor e da patronagem atuam no universo metaforizado pela casa”.[13] Nem a pessoa nem o indivíduo, mas um sistema de relações que permite a existência de um entremeio, de uma recusa a toda e qualquer rigidez, a todo e qualquer monismo, possibilitando o paternalismo e o liberalismo simultâneos, de modo a fazer com que “ideias contraditórias [possam] ser hierarquicamente integradas na base de diferentes englobamentos”.[14] Se em determinada situação a pessoa engloba o indivíduo, fazendo o holismo prevalecer, em outra, pode acontecer do indivíduo englobar a pessoa: “tudo se passa como se estivéssemos vendo um jogo de futebol em que os dois times fossem estabelecendo as regras durante o desenrolar da partida.”[15]

Através dessa lógica “híbrida”, DaMatta busca produzir uma síntese entre os

aspectos institucionais e as práticas cotidianas, os nossos principais rituais, o nosso cotidiano e a nossa tradição familística. Por meio dessa síntese, DaMatta produz o que chama de gramática profunda do universo social brasileiro.

Convém, para tanto, buscarmos as dualidades constitutivas — alguns dos possíveis "encaixes" — desta gramática tal como DaMatta a entende: assim como há o indivíduo e a pessoa, há também como que uma oposição homóloga, a casa e a rua. Nossos rituais, pois, são construídos sob o signo dessas dualidades que constituem o universo estrutural a que estamos submetidos: o espaço do indivíduo é a rua; e o da pessoa, a casa. Em uma procissão religiosa, por exemplo, ocorre a supressão da dicotomia casa e rua, uma vez que há algo que se eleva acima da dicotomia — no caso, o santo — a qual constitui um novo campo de ação, a saber, o sagrado. Aqui cabe a intromissão da ideia de oposição segmentai, vale dizer, a ideia de que as identidades somente se constituem na medida em que estão inseridas em um universo diferencial cujo centro não é um elemento, mas puras relações. Assim, é permitida a supressão de antigas dicotomias, bem como a intromissão de novas a partir do universo relacionai e diferencial constitutivo da situação. É por este motivo que no caso de uma procissão religiosa existe a possibilidade de se constituir uma nova oposição, o sagrado e o profano, em detrimento de outras, qual sejam, da casa e da rua, do indivíduo e da pessoa. Na parada militar, ocorre a intromissão de novas hierarquias através do ritual que tem por finalidade recrutar e hierarquizar os membros. Porém, pode haver também a inversão das hierarquias tradicionais, tal é o caso do carnaval. Neste peculiar ritual brasileiro, a casa vira rua e tudo aquilo que não pode se suceder ocorre: em um país que tudo hierarquiza, produz-se uma inversão valorativa onde tudo se torna igual; ocorre, nas palavras de DaMatta, "uma reversão da ordem social".[16]

Além das interpretações dos nossos ritos principais, há uma outra interpretação centrada em um rito que é cotidiano e do qual todos nós participamos, que nos permite avistar o modo como a desigualdade se torna patente: trata-se do "Você sabe com quem está falando?" É nesta frase que DaMatta busca escancarar aquilo que todo o tempo fica implícito: a expressão verbalizada da condição diferencial e hierárquica presente no modo como nos relacionamos com o outro — no duplo sentido do termo. O "você sabe..." acaba por colocar às claras o englobamento, em uma situação de conflito, da pessoa sobre o indivíduo. Afinal, diz-nos DaMatta: "quando as leis constitucionais entram em conflito com as normas não escritas de amizade, estamos em crise, pois podemos englobar as regras universais com as normas da amizade ou fazer o inverso."[17]

A ideia de indivíduo está superficialmente presente no imaginário social de nosso dia a dia; entretanto, quando uma situação de conflito se instaura, a ossatura latente sob o modo como nos relacionamos com o outro emerge: aquilo que não era necessário verbalizar — o que os brasileiros gostam de esconder —, a hierarquia, se desvela e faz com que a lei geral de primeira instância se dissipe para dar lugar à pessoa. É através da restauração dos valores diferenciais e hierárquicos que o agente tenta a mitigação conflitiva, impingindo o outro a reconhecer a sua condição de "inferior". É neste quesito que entra a pessoa e, como corolário, as relações afetivas e pessoais que o indivíduo possui com outros sujeitos ou cargos que, devido ao seu universo de relações pessoais, garantem-lhe uma condição hierárquica superior. Eis a explicação que DaMatta dá para a famosa "carteirada, jeitinho e a ameaça do você sabe...". Isso nada mais é do que o englobamento, numa situação conflitiva, da pessoa sobre o indivíduo, isto é, da hierarquia sobre a igualdade ou, mais precisamente, do holismo sobre o individualismo.

Isso não significa, contudo, que não se possa utilizar as noções básicas que servem de substrato ao individualismo como maneira de auferir vantagens e mitigar uma situação de conflito. Pode-se. Afinal de contas, possuímos uma lógica que "salienta o ambíguo e o intermediário",[18] o que significa dizer que estamos inseridos em um sistema de encaixe e desencaixes, onde aquilo que será "encaixado" como forma de resolução de conflito dependerá da situação, do contexto em que os agentes estão inseridos. No caso do "jeitinho", da "carteirada" e do "você sabe...", no entanto, como vimos, é a pessoa que prevalece a que melhor se "encaixa".

No Brasil, de modo contrário ao modelo norte-americano, aquele que está sujeito às leis impessoais está em uma situação de liminaridade ou isolado do sistema de relações pessoais, e, portanto, fora de qualquer segmento social "acolhedor". Neste sentido, diz DaMatta, "os que recebem a lei automaticamente ficam um pouco como os desgarrados, indigentes e párias sociais. Sim, porque, para nós, depender de um órgão impessoal (seja particular ou de Estado) é revelar que não se pertence a qualquer segmento. É mostrar que não se tem família ou padrinho: alguém que nos 'dá a mão' ou pode 'interceder por nós'."[19] Estar sujeito aos ditames da lei no Brasil é, em última análise, segundo a perspectiva de DaMatta, vergonhoso e denota uma espécie de isolamento do sistema hierárquico próprio a nossa estrutura social. É por este motivo que "no sistema social brasileiro (...) a lei universalizante e igualitária é utilizada frequentemente para servir como elemento fundamental de sujeição e diferenciação política e social".[20] De certo modo, é preciso que as leis

impessoais existam — que alguns a sigam, como o “zé povinho” —, para que a pessoa possa se destacar, através dos artifícios que a colocam acima da lei.

Em oposição a esta situação tipicamente brasileira, está o caso norte-americano, onde a pergunta característica não seria a do “você sabe...”, mas a do “*who do you think you are*”[21] O substrato desta pergunta não seria a restauração da hierarquia ou da ambiguidade de valores, mas a restituição da igualdade, do monismo baseado no indivíduo englobante; seria, portanto, não o englobamento da pessoa sobre o indivíduo, mas o seu inverso simétrico: o englobamento do indivíduo ocidental, baseado na igualdade de direitos, sobre a pessoa. Isso significa que se alguém ousasse a se colocar em uma posição hierarquicamente superior, este logo seria colocado “em seu lugar”, isto é, seria reenviado à normatividade restituidora da igualdade formal, já que não há um princípio estruturante na sociedade americana que atue como operador hierárquico, mas apenas o inverso. A impessoalidade, nos Estados Unidos, não é motivo de embaraço, posto que se trata do seu próprio princípio estruturante. Vergonhoso, neste caso, é não agir em consonância com as regras formais, com os ditames da lei. A diferença entre o caso brasileiro e o americano seria o de que, no segundo caso, o indivíduo valorativo tornou-se o princípio estruturante da sociedade, de forma que todas as relações são permeadas e, se preciso, remetidas a esta normatividade que (re)instaura uma igualdade formal. No Brasil, inversamente, há um sistema cuja estruturação não é monista, mas permeada por princípios hierárquicos que se dispõem, se preciso, de modo explícito — isto é, verbalizado — em uma situação onde a hierarquia parece não ter sido compreendida por um dos sujeitos envolvidos no caso. Em suma, diz-nos DaMatta: “Nos Estados Unidos, a realidade é (...) formada por indivíduos, ao passo que no Brasil a unidade social é a pessoa.”[22]

Como pensarmos especificamente a questão da desigualdade a partir do que delineamos em DaMatta? Podemos perceber que não há uma explicação da desigualdade — aqui entendida em termos sociológicos tradicionais como uma explicação acerca da estratificação social no Brasil —, mas um *corpus* teórico que, em sua coerência interna e totalizante, a explica através da hierarquia. Assim sendo, é a partir da explicitação das condições hierárquicas da estrutura social brasileira que DaMatta pleiteia uma compreensão da desigualdade. Vejamos como isso ocorre.

Ora, se no Brasil existe um sistema relacionai, onde na superfície está a ideia de indivíduo e na profundeza a ideia de pessoa, existe uma hierarquia que ordena e governa a produção de diferenças que, por possuir uma dimensão moral, institui relações dessimétricas e portanto de desigualdade. Mas como estas

relações ocorrem na prática? Voltemos ao rito acima mencionado, vale dizer, o "você sabe...".

O "você sabe..." é um rito paradigmático no que toca às possibilidades de mitigação conflitiva através da (restituição) desigualdade, uma vez que ele é o único que descreve os procedimentos por meio dos quais a desigualdade se dispõe no plano prático e se atualiza. Este rito nos permite entrever de que modo uma diferenciação baseada em uma hierarquia subjacente pretende "colocar o outro em seu lugar" — não no sentido norte-americano, que seria o de remetê-lo ao princípio normativo e impessoal capaz de restituir a igualdade, mas no sentido "à brasileira" de (re)enviá-lo ao "seu lugar", isto é, à posição hierárquica de onde jamais deveria ter tentado sair.

Assim, quando tratamos da desigualdade, apenas podemos entrevê-la através da pessoa, aquela que se desvela no ritual do "você sabe..." e faz a hierarquia englobar qualquer condição homogeneizante, capaz de tornar paralela a relação entre dois indivíduos. Por isso, faz-se necessário perguntar: o que faz com que uma "pessoa" seja superior a outra? Convém, para tanto, explicitar como DaMatta constrói a sua argumentação acerca daquilo que agrega poder àquele que se utiliza do rito do "você sabe...".

Como vimos, o princípio estruturante da sociedade brasileira é, em última análise, a hierarquia disposta na ideia de pessoa. O que faz com que um indivíduo se destaque da padronização impessoal presente nesta condição valorativa é a existência, na perspectiva de DaMatta, de um capital de relações pessoais que permite ao agente elevar-se acima das leis e das normas vigentes. Dessa maneira, é o capital de relações pessoais, isto é, o capital social que permite que as pessoas transfiram as relações da casa — onde somos transformados em pessoas, ganhando nosso nome, onde as relações interpessoais são mareadas pela hierarquia e pela complementaridade (velho/ jovem, homem/ mulher, pais/ filhos, marido/ mulher etc.) — para a rua, possibilitando que esta última seja mareada não pelas leis impessoais do Estado e do mercado, mas por relações baseadas no binarismo favor/ proteção — dado que o domínio da família e da casa é "onde todos se sentem agasalhados e protegidos da famosa e dramática 'luta pela vida'".[23]

Assim, aquilo que torna os indivíduos desiguais, em última análise, é o capital de relações pessoais que se insinua através de uma espécie de "contaminação por contiguidade". Ou seja, se alguém possui um capital de relações pessoais influente — se possui ou conhece alguém que ocupa cargos que gozam de *status* social —, esta pessoa pode se utilizar desta influência ou condição, no momento de conflito, subtraindo para si a condição de seu cargo ou do cargo daquela pessoa citada. As relações pessoais, de compadrios, são, pois,

aquelas capazes de fazer com que o outro se sinta intimidado e compreenda qual é o “seu lugar”. Portanto, a hierarquia se atualiza, em DaMatta, na forma de privilégio, pois quem possui proximidade com o poder detém a prerrogativa desta condição e, se necessário, a vantagem de utilizar seu universo de relações pessoais, seu capital social, como forma de intimidação, meio através do qual se torna possível legitimar a diferença e mitigar o conflito. Afinal de contas, para além da legitimação de simples diferenças, a hierarquia legitima o que nos torna “diferentes, mas juntos”, ou juntos porque diferentes.

Agora, partiremos para uma outra forma de compreensão do fenômeno da desigualdade, não embasada pela tese do personalismo. Ao invés de pleitear uma explicação da desigualdade através de uma hierarquia condicionada pelo capital social acumulado, esse novo esquema explicativo tenta pensar a desigualdade a partir de mecanismos intransparentes que instituem uma hierarquia velada e opaca.

Vejamos como isso ocorre.

---

[1] Este é o caso, por exemplo, do jornal *O Globo* do dia 26 de novembro de 2005, onde na manchete da primeira página está escrito: “Governo Lula reduz mais a desigualdade, mostra IBGE.” A manchete baseia-se simplesmente em análises puramente quantitativas, sem qualquer interpretação aprofundada dos dados. Veremos o quanto isso pode nos ser obscurecedor, posto que restringe a questão da desigualdade a mero economicismo, passando a impressão de que é possível resolver o problema da desigualdade a partir do crescimento econômico aliado a uma distribuição de renda mais adequada. No entanto, pretendo demonstrar como o fenômeno parece ser mais complexo.

[2] Sou grato ao professor Valter Sinder pelas recomendações.

[3] DUMONT, 1992, p. 59

[4] Ver DUMONT, 2000.

[5] DUMONT, 1992, p. 298.

[6] DUMONT, 1992, p. 299.

[7] DUMONT, 1992, p. 53.

[8] DUMONT, 1992, p. 370.

[9] Idem.

[10] DUMONT, 1992, p. 57.

[11] Idem.

[12] Não se pode esquecer que *Carnavais, malandros e heróis* foi publicado na década de 1980, sendo uma obra absolutamente inovadora no que toca à utilização do método estrutural. Isso se torna mais patente ainda se observamos o alcance e a extensão de sua teoria.

[13] DAMATTA, 1993, p. 135.

[14] DAMATTA, 1993, p. 136

[15] DAMATTA, 1993, p. 141.

[16] DAMATTA, 1993, p. 144.

[17] DAMATTA, 1993, p. 140.

[18] DAMATTA, 1993, p. 146.

[19] DAMATTA, 1993, p. 236.

[20] DAMATTA, 1993, p. 237.

[21] “Quem você pensa que é?”

[22] DAMATTA, 1993, p. 231.

[23] DAMATTA, 1993, p. 239.

Jessé e a singularidade da periferia

Jessé Souza, em seus dois últimos livros publicados, *A modernização seletiva* e *A construção social da subcidadania...*, dedicou-se a duas questões centrais. A primeira — apresentada sobretudo em seu primeiro livro mencionado — refere-se à desmistificação das teorias de cunho personalista que tentam esclarecer os males da desigualdade por meio da ideia de "resíduos" pré-modernos que persistem em nossa cultura e/ou instituições. Tais vertentes cujo arcabouço explicativo é redutível, no mais das vezes, ao binarismo favor/proteção são, para Jessé, "presas de um culturalismo essencialista" em que "a cultura é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e autorreferida", e que, "na verdade, (...) replicam, na dimensão conceituai, os preconceitos, pré-noções e explicações *ad hoc* que os imperativos pragmáticos da vida cotidiana e do senso comum nos impingem".[24] Portanto, mesmo as tentativas que avançam sobre um "hibridismo" e que são, de certo modo, sensíveis ao processo de modernização da estrutura social brasileira, ainda recaem sobre o velho mote do personalismo, pois produzem um sistema dual conciliador do individualismo e do personalismo, tratando-os como realidades paralelas, deixando transparecer uma leve preponderância do segundo sobre o primeiro. Para Jessé, não faz sentido realizar explicações do processo de modernização brasileiro a partir da ideia de resíduo, pois, segundo ele (partindo da historiografia de Florestan Fernandes e Gilberto Freyre, que o embasam), houve um efetivo processo de modernização, iniciado em 1808, com a chegada da corte portuguesa, e levado às suas últimas consequências a partir de 1930, com a Revolução de Vargas.

A segunda grande preocupação que move o trabalho de Jessé, cujo resultado encontra-se em seu livro *A construção social da subcidadania...*, complementa sua fase crítica através da proposição de uma nova compreensão do fenômeno da desigualdade, mediante pressupostos diferenciados, vale dizer, através de um novo arcabouço analítico-explicativo que possibilite compreender o fenômeno da desigualdade não por meio da tese do personalismo, mas da impessoalidade, a saber, mecanismos opacos, intransparentes e pré-reflexivos que se nutrem de uma neutralidade aparente, cujo efeito não é outro senão o mascaramento e a manutenção de uma hierarquia valorativa sub-reptícia.

Com o intuito de obter êxito nesta empreitada nada simples, Jessé não

pretende abandonar as questões universais nem o acesso às realidades simbólicas e culturais, incorporando, para este ponto, as análises do filósofo canadense Charles Taylor sobre a hierarquia moral subjacente ao racionalismo ocidental. Este filósofo, em sua obra seminal, As fontes do *self* intenta elicitar as fontes morais que servem de substrato às instituições fundamentais do Ocidente, as quais condicionam uma forma relativa e contingente de reconhecimento que possui "tanto um modelo singular não comportamento definido como exemplar quanto uma hierarquia que decide acerca do valor diferencial dos seres humanos".[25] Cumpre, para tanto, perguntar: quais são as características definidoras deste modelo singular de comportamento estabelecido como exemplar que expressa uma hierarquia valorativa capaz de classificar os seres humanos segundo esquemas avaliativos? Não poderemos explicar em pormenores o argumento tayloriano em sua extensão.[26] Todavia, podemos explicitar as características que Taylor, através de sua imersão na história das ideias, estabelece como sendo a base desta hierarquia ocidental. Trata-se do (a) controle da razão sobre as emoções e pulsões irracionais, já presente em Platão; (b) do processo de interiorização — iniciado em Agostinho e aprofundado em Descartes — das fontes morais e (c) da concepção segundo a qual o autocontrole, a autorresponsabilidade, a disciplina, a vontade livre e descontextualizada são virtudes que aquilatam o valor diferencial dos seres humanos — processo entrevisto tanto em Descartes quanto em Locke.

Estas ideias, para Taylor, não são meros saberes livrescos em estado vegetativo presentes na obra dos mencionados filósofos, mas pensamentos que lograram se institucionalizar através de dois grandes momentos da história ocidental. O primeiro momento descrito por Taylor ocorre com Santo Agostinho: "o ancoramento se dá quando as hierarquias morais articuladas ideacionalmente são vinculadas a interesses ideais específicos a partir do prêmio especificamente religioso da salvação."[27] Depois, as ideias teriam se institucionalizado através da Reforma protestante, movimento este que produz uma inversão da hierarquia valorativa ocidental — de vida contemplativa a vida ativa —, tornando o trabalho secular a base da dignidade, e, assim, universalizando um tipo de ser humano. Como Jessé, na esteira de Taylor, coloca: "a Reforma Protestante transforma em fenômeno de massa o que antes era restrito aos monastérios, a personalidade racionalizada pela autodisciplina."[28]

Além deste *self* paradigmático das instituições fundamentais do Ocidente — nas palavras do pensador canadense, o *self* pontual —, Taylor vê uma outra corrente, originada no século XVIII, que faz deste *self* ocidental um *self* clivado. Esta corrente, que tem origem em Montaigne, passando por Rousseau, pelos

moralistas escoceses, chegando até o Romantismo alemão, é por Taylor chamada de corrente expressivista. Nesta via, o que importa não é a generalização de uma dignidade baseada em um *self* pontual que se automodela por meio da disciplina, mas a ideia do particular irredutível, não passível de generalização. Trata-se da parte do *self* que instaura nos indivíduos uma profundidade que os coloca para além dos papéis sociais. Esta clivagem, veremos adiante, será de importância capital.

Alguns críticos atribuíram a esta empreitada tayloriana um certo idealismo; porém, é preciso compreender que a preocupação de Taylor é menos com as ideias por si mesmas do que com a eficácia que estas obtiveram e obtêm até hoje: "o conteúdo só importa enquanto explica as razões de sua aceitação coletiva."[29] Sua relevância consiste em abrir a possibilidade de se pensar uma espécie de "naturalismo" incrustado na *praxis* cotidiana, científica etc., por meio do desvelamento de uma hierarquia implícita e da elaboração de uma teoria do reconhecimento a esta hierarquia vinculada. Em suma, Jessé pretende extrair de Taylor a reconstrução que este faz do pano de fundo moral que dirige e estrutura nossas ações — as "avaliações fortes", nas palavras de Taylor —, por intermédio da elaboração da "pré-história das práticas sociais disciplinadoras, das quais o mercado e o Estado são as mais importantes".[30]

De modo a complementar a ausência de uma teoria da ação social na obra do pensador canadense, Jessé acrescenta à sua análise as contribuições do sociólogo francês Pierre Bourdieu, principalmente as atinentes à dimensão da luta por poder relativo de pessoas e grupos, com o intuito de vincular a hierarquia valorativa ocidental a uma teoria da distinção social, esta última tendo por mérito desmascarar a ideologia da igualdade de oportunidades.

Além disso, Jessé ressalta a importância de Bourdieu no que se refere à fuga ao intelectualismo e ao naturalismo, também por Taylor criticados. Como resposta ao subjetivismo fenomenológico — cujo autor paradigmático no contexto francês era Sartre — e ao objetivismo — representado tanto pelo estruturalismo de via marxista de Althusser, quanto oriundo da etnologia de Levi-Strauss —, Bourdieu produz uma articularão *sui generis* entre a estrutura e a prática através do seu conceito de *habitus*.[31] Este é por Jessé definido como "um sistema de estruturas cognitivas e motivadoras, um sistema de disposições duráveis inculcadas desde a mais tenra infância que pré-molda possibilidades e impossibilidades, oportunidades e proibições, liberdades e limites de acordo com as condições objetivas".[32] Trata-se, pois, de um processo cuja ênfase nos reenvia ao aspecto inconsciente, irrefletido, pré-reflexivo, emotivo, espontâneo, naturalizado e inscrito no corpo de nossas ações, percepções e avaliações. Este

conceito representa um retorno à prática e, portanto, à dimensão corpórea, já que "só ela permite o estabelecimento da estratégia concreta dos atores em relação a regra, cuja conduta segue ou dá a impressão de seguir regras com o objetivo de maximizar vantagens de modo a obter a melhor recompensa".[33]

O *habitus* não atua no plano da internalização mental, mas no corpo, isto é, nas posturas corporais, nos gestos, trejeitos, na modulação de voz, no comportamento: é a cultura tornada corpo e o social individuado em "carne e osso". Assim, o *habitus* concilia as instituições objetificantes — isto é, aquelas que transcendem aos agentes — com os corpos, de modo a fazê-las representadas e inscritas nele, estabelecendo mecanismos pré-reflexivos de direcionamento de nossas ações, escolhas e disposições. O corpo, na perspectiva do *habitus*, é uma pleura de signos sociais que expressam, de modo velado e opaco, hierarquias de diferenciação social, funcionando como um "operador analógico das hierarquias prevalecentes no mundo social; um campo de forças de uma hierarquia não expressa contribuindo para a naturalização da desigualdade em todas as suas dimensões".[34] É por meio desses signos inscritos em nossos corpos que qualificamos e somos qualificados, que sentimos desprezo, repulsa e indignação ou respeito, reconhecimento e admiração. O *habitus* é, em termos kantianos, uma espécie de juízos sintéticos a priori — só que histórica e culturalmente condicionados —, dado que funcionam como operadores que filtram nossa experiência e geram um precondicionamento do nosso aparelho cognitivo. Neste sentido, o *habitus* possibilita uma explicação adequada em relação às práticas cotidianas, na medida em que dá consistência analítica ao inconsciente do consciente, isto é, ao componente automático e irrefletido da vida cotidiana. Assim, o *habitus* representa uma articulação tridimensional: a objetividade presente na estrutura das posições, a subjetividade "subjetivada" nos indivíduos e as situações concretas da ação.[35]

É, portanto, através de uma fusão entre as principais ideias destes dois autores, em muitos sentidos antagônicos, que Jessé se propõe a fazer uma combinação extraindo dos mesmos certa complementaridade. Desta feita, pretende "unir a percepção de configurações valorativas implícitas e intransparentes à consciência cotidiana e ancoradas de modo opaco e inarticulado à eficácia de algumas instituições do mundo moderno como mercado e Estado, com a percepção de signos sociais visíveis que permitem mostrar o íntimo vínculo entre uma hierarquia valorativa, que se traveste de universal e neutra, com a produção de uma desigualdade social que tende a se naturalizar tanto no centro quanto na periferia". Assim, para pensar o fenômeno da desigualdade tanto em um contexto central quanto "periférico", Jessé associa

a teoria do reconhecimento de Taylor a uma teoria das distinções sociais de Bourdieu e acredita que, mediante esta união, pode produzir uma “reformulação muito mais sofisticada e útil do tema clássico marxista da ‘ideologia espontânea do capitalismo’”.

Agora, devemos nos ater à maneira por meio da qual Jessé aplica esta conciliação entre Taylor e Bourdieu e, a partir disso, explicar o fenômeno da desigualdade em países periféricos, como é o caso do Brasil.

É Florestan Fernandes quem, para Jessé, mais se aproxima, do ponto de vista analítico, das reais causas de nossa desigualdade, em seu já clássico Integração do negro na sociedade de classes. Nesse texto, Florestan tenta resgatar as causas de exclusão e marginalidade do negro e do mulato, a partir de um estudo acerca das condições dos libertos na transição da ordem escravocrata à ordem competitiva. Nesse estudo, que compreende os anos de 1880 e 1960, Florestan percebe que a questão motivante da marginalidade do negro foi o “abandono do liberto à própria sorte (ou azar)”.[36] Ao ser liberto, este grupo encontrou-se em uma estrutura social avessa a todo e qualquer tipo de possibilidade de inclusão, o que desembocou em uma situação crítica no que diz respeito aos meios materiais e simbólicos de sobrevivência nesta nova ordem. Afinal, os libertos se encontravam em uma emergente economia competitiva de mercado que, cada vez mais, tendia a deslocá-los ou simplesmente desprezá-los. Todas as instituições presentes no momento após a libertarão deste contingente de pessoas não apresentavam qualquer amparo ou formato capa/ de incluí-los de qualquer sorte. Neste quadro, explica Jessé:

> *Ele [o liberto] não apresentava os pressupostos sociais e psicossociais que são os motivos últimos do sucesso no meio ambiente concorrencial. Faltava-lhes vontade de se ocupar com as funções consideradas degradantes (que lhe lembravam o passado) — pejo que os imigrantes italianos, por exemplo, não tinham —, não eram suficientemente industriosos nem poupadores, e, acima de tudo, faltava-lhes o aguilhão da ânsia pela riqueza. Neste contexto, acrescentando-se a isto o abandono dos libertos pelos antigos donos e pela sociedade como um todo, estava, de certo modo, prefigurado o destino da marginalidade social e da pobreza econômica*.[37]

Neste contexto desfavorável e excludente, no forte sentido do termo, os

libertos possuíam todo o tipo de obliteração a qualquer possibilidade de ascensão e/ou adaptação em relação às condições da nova ordem. No núcleo de socialização mais básico, qual seja, a família, havia todo tipo de obstáculos sendo criados que (re)produziam um contexto de incerteza, de insegurança e de perpetuação do estado de pobreza — tanto material quanto simbólica. Com o núcleo familiar desorganizado e fora dos padrões da nova ordem, propiciava-se uma formatação psicossocial autodestrutiva e ultraegoísta: solapadas todas as possibilidades de construção de qualquer vínculo de solidariedade básica, estavam dadas as condições para a perpetuação da marginalização destes desditosos libertos.

Na esteira desta análise, Jessé pretende ir além de Florestan, ressignificando as conclusões do último, a partir de seu próprio arcabouço empírico arrolado. Parece que Florestan está, segundo Jessé, pleiteando — sem toda a densidade teórica necessária para dar consistência analítica a sua empiria — uma forma de *habitus* antitético aos padrões psicossociais da nova ordem competitiva capitalista. Este *habitus*, na definição de Jessé, seria um "*habitus* precário", dadas as condições de inadaptabilidade em relação ao novo contexto; um *habitus* que, em poucas palavras, não atende aos pressupostos inerentes à opaca e intransparente hierarquia da ordem capitalista competitiva.

O conceito de *habitus*, pois, permite que Jessé vá além e consiga, efetivamente, amalgamar os conceitos de cor e classe dentro de um conceito mais nítido. Afinal de contas, era preciso, questiona Jessé, que Florestan explicasse a equivalente situação da população negra e dos dependentes rurais brancos. Neste sentido, o conceito de *habitus* permite que Jessé desloque a determinação do preconceito de cor para um "tipo de 'personalidade' julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo".[38] Ou seja, um determinado tipo de personalidade não condizente para com os pressupostos e demandas da nova hierarquia valorativa que estava entrando em vigência juntamente com a emergente economia competitiva.

Se assim é, antes de um contingente de negros marginalizados, Florestan está, na concepção de Jessé, descrevendo a formação de uma espécie de "ralé" nacional, cuja formatação social e psicossocial não está adstrita aos imperativos da nova ordem e, por este fator, condenada a uma situação de marginalidade. Dessa forma, a cor da pele não é o condicionante principal ou maior, mas um condicionante acessório, isto é, apenas mais um dos fatores relativos que atuam sobre a autoestima do indivíduo em questão; antes porque se trata de um índice de primitividade — e, portanto, denota algo fora dos padrões "europeizados" da nova ordem, o que remonta à hierarquia ocidental inclusa nas instituições do mercado e do Estado que associam o negro ao corpo, em oposição ao branco,

que é associado à mente [39] do que mero preconceito prosaico ou um índice absoluto de marginalidade. Devido a esta não separação, Florestan acaba por atribuir ao preconceito de cor uma condição residual que tenderia, com o desenvolvimento da nova ordem, a desaparecer.

É neste ponto que Jessé pensa que Florestan não conseguiu "saltar sobre sua própria sombra" e buscar um mecanismo não residual capaz de produzir a naturalização da desigualdade por meio de mecanismos intransparentes, opacos e impessoais. Ao questionar-se pelo que está por trás da cor, Jessé retoma Taylor e a elicitação que este produz acerca da hierarquia implícita destas novas instituições fundamentais, que são o Estado e o mercado:

> *Afinal, a ordem competitiva também tem a "sua hierarquia", ainda que implícita, opaca e instransparente aos atores, e é com base nela, e não em qualquer "resíduo" de épocas passadas, que tanto negros quanto brancos sem qualificação adequada são desclassificados e marginalizados de forma permanente. Não é à toa, nesse sentido, que a legitimação da marginalização, nos depoimentos colimados em todo o livro [de Florestan], venha sempre acompanhada da menção a aspectos conspícuos da hierarquia valorativa do racionalismo ocidental moderno: ausência de ordem, disciplina, previsibilidade, raciocínio prospectivo etc*.[40]

Quando, nos depoimentos por Florestan indicados, indivíduos, em determinados relatos, falam em "tornar-se branco", isto significa, em última análise, querer tomar-se "gente." Pois o que se está sustentando é menos a condição da cor enquanto critério absoluto indicativo de marginalização do que um *habitus* específico não condizente com os padrões toldados e intransparentes da nova ordem. Afastando-se de uma sociologia que essencializa a dimensão cultural — e, na maioria dos casos, constrange a si mesma a explicação residual Jessé entende a sociedade moderna como aquela que, por excelência, obtém os mecanismos capazes de naturalizar as condições diferenciais presentes na vida cotidiana, de modo a ser a única a estabelecer invólucros de dominação caracterizados pela impessoalidade.

Jessé, no entanto, percebe uma diferença significativa entre a fabricação da desigualdade em sociedades centrais e periféricas no que diz respeito à quantidade de pessoas portadoras do *habitus* precário. Embora ambas se caracterizem pelo estabelecimento da desigualdade através de mecanismos

opacos e implícitos gerando, para os agentes, uma efetiva naturalização deste fenômeno, não se pode dizer que ambas possuam um contingente de pessoas portadoras de um *habitus* precário em número equivalente. Neste ponto, entra a crítica de Jessé a Bourdieu, mostrando que o último, em seu famoso trabalho[41] sobre as condições da desigualdade no contexto francês, pressupõe a "consolidação histórica e contingente de lutas políticas e aprendizados sociais e morais de efetiva e fundamental importância",[42] capazes de gerar uma certa homogeneização de um tipo humano, através do êxito na generalização de uma certa economia emocional em uma extensão transclassista.

A fim de dar à noção de *habitus* bourdiesiana um caráter diacrônico e genético, Jessé cria o conceito de *habitus* primário, a saber, o que permite uma generalização efetiva da economia emocional pressuposta na hierarquia valorativa inerente às instituições fundamentais do Ocidente, propiciando uma homogeneização e a efetividade de uma noção de dignidade eficazmente compartilhada. Assim, o *habitus* primário é, nas palavras de Jessé: "o compartilhamento de uma noção de dignidade efetivamente compartilhada no sentido tayloriano, [uma dignidade] efetivamente compartilhada por classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que parece ser o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultrajurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e, portanto, da noção moderna de cidadania."[43] Portanto, com o intuito de retificar o contextualismo excessivo de Bourdieu, Jessé pretende, para pensar a diferença entre as sociedades centrais e periféricas, pleitear um pano de fundo — e aqui entra a importância de Taylor e a sua teoria do reconhecimento baseado numa moralidade caracterizada pelas "avaliações fortes" — que exceda a especificidade do contexto, de modo a restituir uma hierarquia comum presente nas instituições fundamentais do capitalismo moderno.

O caso brasileiro, um típico exemplo de modernização "periférica", não teria, para Jessé, atingido este padrão de homogeneização transclassista, cujo efeito é a produção em massa de uma "ralé estrutural", ou seja, um contingente bastante significativo de pessoas possuidoras do *habitus* precário, o qual, na definição de Jessé, representa "aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo".[44] O *habitus* precário corresponderia ao *habitus* primário "para baixo", isto é, equivaleria ao contingente de pessoas não portadoras dos predicados necessários para atingir um padrão mínimo de

dignidade.

Além destas duas variações de *habitus*, Jessé introduz o *habitus* secundário cuja condição de ser é dada pela existência do *habitus* primário, uma vez que "já parte da homogeneização dos princípios operantes na determinação do *habitus* primário e institui, por sua vez, critérios classificatórios de distinção social a partir do que Bourdieu chama de 'gosto'".[45] Este *habitus* corresponderia ao *habitus* primário "para cima", pois a sua condição de existência implica um pano de fundo que reconhece outros como capazes de participar de um campo de disputa por prestígio — pressupondo, desse modo, um reconhecimento transclassista baseado na ideia de dignidade, condicionado pelo *habitus* primário. Assim sendo, o *habitus* secundário não deve ligar-se às condições objetivas, passíveis de universalização, mas àquela outra parte do *self* tayloriano, a saber, o expressivismo, cujo núcleo é dado pela ideia de particularidade irredutível, de autenticidade.

A elaboração teórica de Jessé, contudo, não se detém nisto. Para enxertar maior densidade analítica ao seu *habitus* primário — o mais importante, posto que é a condição de existência dos outros dois —, Jessé extrai de Reinhard Kreckel o conceito de "ideologia do desempenho", com o intuito de melhor embasar a ideia de reconhecimento tayloriano — aquela cuja produção de diferenças é alicerçada pela noção de "dignidade do agente racional". Esta ideia de Kreckel aprofunda a dimensão da dignidade do agente racional tayloriano através da pressuposição de um "pano de fundo conceituai" legitimador do valor diferencial dos seres humanos atrelado a uma "tríade meritocrática": a qualificação, a posição e o salário. Destas, Kreckel atribui uma preeminência à primeira já que, em um moderno sistema capitalista, é o conhecimento que adquire maior relevância, sendo ele próprio um condicionador dos outros dois. Esta ideologia, nas palavras de Jessé, "não apenas estimula e premia a capacidade de desempenho objetivo, mas legitima o acesso diferencial permanente a chances de vida e apropriação de bens escassos".[46] Desse modo, o preenchimento destas três condições são condição *sine qua non* para a concreção efetiva do cidadão completo, ajudando a conferir "concretude àquilo que Taylor chama de 'fonte moral' a partir da noção de '*self* pontual'".[47]

É, pois, a partir deste quadro teórico acima delineado, que Jessé caracteriza a desigualdade em contextos periféricos, como no caso brasileiro. Fica patente, desse modo, a desvinculação que Jessé faz em relação a qualquer presença, em um contexto periférico, de elementos pré-modernos. A especificidade da periferia seria, portanto, a de produzir em massa um contingente de pessoas que nem sequer gozam de predicados humanos capazes de possibilitar a participação

destas em um campo de disputa por prestígio e poder. Afinal de contas, este contingente de pessoas absolutamente inaptas às demandas da nova ordem, portadoras do *habitus* precário, está, *a priori*, fora do campo de disputa por prestígio e por poder. Não há competição entre os portadores do *habitus* primário e dos possuidores do *habitus* precário, pois, em última análise, "gente" não compete com "não gente." Jessé nos oferece, como exemplo, um caso de atropelamento, onde um indivíduo possuidor do *habitus* precário é atropelado. Neste caso, haveria redes invisíveis que, de modo objetivo, predisporiam, de forma irrefletida, opaca e instransparente, desde o policial até o juiz, a inocentar ou a dar ao atropelador uma pena digna de mera contravenção. Não porque o juiz e o policial sejam corruptos ou temam o "você sabe com quem está falando?" do atropelador, mas porque existiria uma hierarquia valorativa operante capaz de predispor os agentes, de modo furtivo, a aplicar um tipo de valoração diferenciada acerca dos seres humanos. No caso, este indivíduo portador do *habitus* precário é avaliado por esta hierarquia como alguém improdutivo, disruptivo e, portanto, desprezível para a estrutura social.

Sendo assim, Jessé entende que é a ausência das precondições dadas por uma hierarquia implícita, passíveis de serem vislumbradas no *habitus* — como dissemos acima, este operador prático e analógico adquirido por meio de um processo de socialização capaz de produzir, em nossos corpos, uma pleura de signos sociais por meio dos quais avaliamos e somos avaliados —, aquilo que condiciona a aplicação do ordenamento jurídico, produzindo certas pessoas que estão acima e outras abaixo da lei. Nas palavras do autor: "o que liga todas essas intencionalidades individuais de forma subliminar e que conduz ao acordo implícito entre elas é o fato objetivo e ancorado institucionalmente do não valor humano, posto que é precisamente o valor diferencial entre os seres humanos que está atualizado de forma inarticulada em todas as nossas práticas institucionais e sociais, do atropelado."[48] Trata-se de redes invisíveis que atribuem um valor objetivo acerca dos seres humanos que, conforme se disse, ultrapassam a consciência dos atores envolvidos no caso. A questão não pode ser discutida em termos de intenção, mas de condições objetivas que costuram uma rede social alicerçada por uma hierarquia valorativa que separa gente de "não gente." E isso só pode ser explicado por uma espécie de acordo implícito e subliminar acerca do valor diferencial dos seres humanos capaz de articular preconceitos e solidariedades de modo invisível e profundo.

Daí porque, para Jessé, não se pode pensar a desigualdade em termos de pessoalidade, como se o atropelador quisesse levar vantagem e, assim, utilizasse seu capital social para garantir a sua "inocência." Ou, então, como uma espécie de elemento pré-moderno atuante que goza da capacidade de obliterar os

modernos princípios formais calcados nos ditames da lei: pelo contrário.

São, antes de tudo, condicionantes impessoais, opacos e invisíveis — portanto, extremamente modernos — que atuam de maneira homeostática, de forma a legitimar, naturalizar e reproduzir a própria velada e opaca hierarquia produtora de diferenciação.

As "desigualdades" existentes entre DaMatta e Jessé

Até agora apresentamos duas perspectivas diferenciadas acerca de como podemos pensar o problema de desigualdade. Decerto, qualquer leitor atento percebe muito rapidamente que as discrepâncias existentes entre as duas visões não são nada desprezíveis. E é exatamente isso o que, a partir de agora, pretendemos fazer: explicitar algumas das "desigualdades" teóricas existentes entre Jessé e DaMatta.

Comecemos com aquilo que distancia Jessé e DaMatta de modo mais profundo: os autores que os embasam, vale dizer, Louis Dumont e Charles Taylor.

Em sua gênese do individualismo moderno, Dumont produz uma separação — que ele busca em Weber — entre o indivíduo como valor e o indivíduo empírico. O indivíduo empírico é uma espécie de "significante flutuante" originário que está presente em toda sociedade: é o indivíduo "encarnado", a pessoa "concreta", tal como vemos no nosso dia a dia. De outro lado, há um indivíduo que não é empírico, mas é dado como valor, isto é, aquele que pode apenas ser constituído através da mediação de uma condição valorativa que se atualiza nos agentes empíricos — o indivíduo das sociedades modernas, como mostramos acima. Foi, portanto, a história de como se formou este indivíduo valorativo que se atualiza nos agentes empíricos aquilo que Dumont buscou resgatar em sua gênese do individualismo moderno, o qual, por sua vez, corresponde a um valor historicamente construído pelo e no Ocidente, cuja consequência principal foi a colocação do indivíduo à frente da sociedade. Não é à toa que, segundo Dumont, somente no Ocidente houve o que podemos chamar de individualismo metodológico, a saber, a crença de que o indivíduo precede e condiciona a sociedade. Aliás, somente no Ocidente foi possível entrever a sociedade como uma associação de indivíduos ou a própria totalidade coletiva como um conjunto de esferas individuais. O indivíduo moderno, caracterizado pela ideia de igualdade horizontal, é aquilo que Dumont, como vimos, encontrou quando o comparou ao sistema de castas indiano, cujos valores sociais não são

baseados no individualismo, mas em seu oposto: a hierarquia vertical que estrutura o sistema de interdependências. Este foi o arcabouço teórico a partir do qual DaMatta construiu, de modo bastante criativo, o objeto empírico singular brasileiro: uma configuração particular entre o indivíduo e a pessoa.

Charles Taylor, no entanto, possui uma visão diferenciada acerca do indivíduo ocidental. No seu livro *As fontes do self* o filósofo canadense retrata não o indivíduo e a pessoa, mas, conforme acima mostramos, uma clivagem na própria ideia de indivíduo, entre o que chama de *self* pontual e o *self* conjurado pela ideia de autenticidade — oriundo do expressivismo. Embora os teóricos da história do Ocidente tenham feito prevalecer a noção de *self* pontual — aquele que se autodisciplina, "a matéria-prima da política, da economia e da burocracia moderna, aquele que explica a cidadania na política e o sujeito contratual na economia" —, há, outrossim, uma outra parte desse *self* cujo ponto nodal se constitui a partir da ideia de autenticidade, onde se busca não o universal, mas o particular, o específico, aquilo que hierarquizamos por nossas razões afetivas de importância; esta é a parte que se pode avistar não em Locke, Hobbes ou Descartes, mas especialmente em Rousseau e Montaigne: trata-se de uma forma de produção de verdade que achamos através de nossa experiência com os nossos sentimentos. Assim, por meio desta clivagem, não entre indivíduo e pessoa, mas do e no próprio indivíduo ocidental, é que Taylor acaba por demarcar, por razões teóricas, uma diferença profunda em relação ao próprio objeto empírico de Dumont.

Ora, se DaMatta, a partir de Dumont, entende o indivíduo através de uma unidade baseada na universalidade, Jessé, na esteira de Taylor, compreende um indivíduo dúplice baseado tanto na noção de dignidade universalizável, de um lado, quanto na noção de autenticidade cuja objetificação mais forte no Ocidente está na ideia de casamento romântico e na constituição de um espaço de intimidade compartilhado, de outro. É por esta razão que, para Jessé, não há sentido em fazer uma divisão entre indivíduo e pessoa. Entendida nos padrões taylorianos expressivistas, a ideia de pessoa deixa de ser, para Jessé, uma categoria fundamental para pensar o Brasil. Por isso, Jessé pensa ser necessário enquadrar o Brasil nesta nova perspectiva dual que caracteriza o indivíduo moderno, tentando desconstruir, a partir disso, a ideia de que o Brasil tem uma tendência à corrupção maior do que outros países, ou que, além disso, temos certas restrições culturalmente congênitas à racionalidade de tipo impessoal.

Este ponto relativo ao objeto empírico de ambos tem implicações mais profundas. A separação feita por DaMatta entre a casa — o local por excelência das relações pessoais — e a rua — o local das relações impessoais —, para Jessé, não se sustenta por dois motivos principais. Em primeiro lugar, porque as

instituições fundamentais do capitalismo interferem nas condições psicossociais dos indivíduos, imprimindo sobre eles marcas indeléveis, de maneira que, em todos os países modernos — periféricos ou não —, não é a casa que invade a rua — como DaMatta pensa ser o caso brasileiro —, mas é a rua que invade, de modo peremptório, a casa. Isso não significa, e este é o segundo ponto de discordância, que não existam esferas íntimas nos modernos países capitalistas. Elas existem e, conforme mostramos em Taylor, têm a sua base neste *self* autêntico, que remonta à ideia de casamento romântico. Além do mais, esta parte do *self* responsável pela construção de uma hierarquia baseada em nossos afetos e sentimentos não é, para Jessé, necessariamente antitética ao "mundo da rua", coisa que pode ser vista de modo claro na concepção de Jessé acerca da importância da família.

A família, para Jessé, é o núcleo básico formador de nossa personalidade, onde aprendemos os nossos primeiros laços de solidariedade que, posteriormente, serão a base de nossa relação com o ambiente social; é através da família que adquirimos, em boa parte, o nosso *habitus*, aquele sistema de disposições duráveis e transponíveis que inscrevem em nossos corpos uma pleura de signos sociais por meio dos quais avaliamos e somos avaliados, sentimos empatia ou desprezo. Desse modo, a família não só não é necessariamente contraposta ao mundo da rua, assim como é nela que podemos adquirir as noções mais básicas, posteriormente utilizadas em nossa relação com o mundo social dada a capacidade de transponibilidade do *habitus* adquirido. Ao invés de contrária, ela pode ser, em muitos sentidos, complementar. Isso significa dizer que a família, na concepção de Jessé, não será um atenuante, de modo a levar para a rua, através do capital social adquirido, a própria casa — permitindo driblar a impessoalidade inerente ao "selvagem" mundo capitalista através das relações pessoais, por onde se poderá pleitear um "bom cargo" sem a qualificação necessária. Ao contrário: é porque a família propicia uma socialização de acordo com a hierarquia que serve de substrato às instituições fundamentais do capitalismo, através do incentivo à disciplina, ao autocontrole, ao raciocínio prospectivo, que o indivíduo pode entrar no mundo da rua sem que este nem sequer apresente qualquer "hostilidade", mas reconhecimento. O que mais importa na família é menos o capital social que advém dela e mais as condições de socialização, de "formatação" psicossociais condizentes ou não com um *habitus* adequado à hierarquia valorativa presente nas instituições basilares do Ocidente. Pois se o sistema escolar cobra dos alunos, de modo implícito ou explicito, uma série de atitudes, comportamentos linguísticos e não linguísticos, que apenas aqueles vinculados a esta hierarquia valorativa das instituições fundamentais do Ocidente podem apresentar, é na família, núcleo de

socialização mais básico, que o indivíduo vai começar a adquirir ou não este *habitus* específico.

Além do mais, o próprio mercado valoriza não somente o conhecimento técnico, assim como a capacidade do candidato de se comportar — desde o modo como fala até a forma como se veste —, sendo a consonância com os padrões desta hierarquia valorativa ocidental condição capital para o modo como o indivíduo será avaliado. Isso quer dizer que a família importa mais enquanto doadora de capital cultural — uma soma entre a origem familiar e o capital educacional — e capital econômico — aquele que vai permitir ao indivíduo viajar, pagar bons cursos e ter acesso a bens paraescolares caros — do que enquanto doadora de capital social. Neste sentido, a família antitética ao mercado é aquela cujos membros são portadores do *habitus* precário, pois, no caso dos membros portadores do *habitus* primário, a família seria complementar, já que predisporia seus membros às condições inerentes à hierarquia valorativa das principais instituições do capitalismo moderno.

Além desse ponto, é interessante pensarmos a diferença existente na obra de ambos os autores no que se refere ao modo pelo qual absorvemos as influências externas. Os dois concordam que a nossa modernização é um processo exógeno, isto é, "de fora para dentro". Contudo, a perspectiva dos dois autores a respeito da relação existente entre o moderno e o tradicional é completamente distinta.

DaMatta entende a sociedade brasileira como "uma sociedade a meio do caminho entre individualismo liberal e holismo hierárquico",[49] sem que no entanto chegue a compreender o liberalismo como "coisas fora do lugar". Baseado na perspectiva comparatista dumontiana, DaMatta entende que ver "as coisas fora do lugar" é apenas uma maneira etnocêntrica de olhar uma sociedade a partir dos valores de outra. Por este motivo, diz ele: "no caso do Brasil em particular e da América Latina em geral, não se pode restringir o intermediário (e o ambíguo) a um lugar negativo no sistema."[50] Por isso, aqui, no Brasil, houve um amálgama entre as duas configurações, que as ressignificou por meio de um sistema de encaixe e desencaixes. Assim, embora "de um ponto de vista estritamente racional, percebamos que tudo está irremediavelmente fora do lugar", olhando para uma razão entre os termos "veremos que eles encobrem elos de amizade e são mais poderosos do que as 'vãs ideologias'".[51] Com o intuito de exemplificar esta peculiar configuração da estrutura social brasileira, DaMatta invoca o romance de Jorge Amado, *Dona Flor e seus dois maridos*, onde, ao invés de fazer, nos moldes racionais, uma escolha entre os dois maridos — Vadinho representando o lado tradicional e machista, e Teodoro, o lado moderno e autoritário — dona Flora teria recusado a ambos, optando por uma

perspectiva relacionai. Assim, segundo DaMatta, dona Flor teria escolhido ficar com os dois ao mesmo tempo, escolhendo a não escolha como escolha, sendo, neste caso, “preciso dizer menos dos elementos que constituem uma ‘tradição’ e muito mais das ‘relações’ entre esses elementos”.[52]

Jessé recusa essa força da cultura capaz de impedir uma modernização efetiva. Invocando o conceito kantiano de “esquematização”, Jessé não crê que o Brasil tenha tido, como seria para ele o caso chinês, uma força da tradição capaz de “esquematizar” o processo modernizador. O Brasil, esta “nova periferia”, teria obtido um efetivo processo modernizante a partir de 1822 com a independência e a intromissão de uma nova ordem carregada por uma “gramática mínima” do liberalismo que teria permitido a exploração de um universo material e simbólico, dando possibilidade a todo um processo de abstração e generalização capaz de produzir um novo “quadro de expansão e diferenciação social antes inexistente”.[53]

Além disso, através da historiografia de Freyre e das modificações por este descritas a propósito da dimensão microssocial da vida do brasileiro, Jessé entende que, no final do século XIX, “a ascensão e queda do Patriarcalismo no Brasil, (...) a entronizaçào do amor romântico, independente de classe e situação econômica dos amantes, como a forma dominante e legítima de consórcio entre os sexos” comprovam “a penetração dos ideais individualistas no cotidiano”.[54] Dessa maneira, não teria havido no Brasil uma tradição forte e suficientemente capaz de “esquematizar” o novo padrão instituído pela nova ordem, cujas instituições fundamentais são o mercado e o Estado. Ao contrário, teria existido uma “tradição” extremamente frágil que, com a intromissão destas duas instituições fundamentais, praticamente se desfez — talvez depressa demais. Isso não significa, todavia, que não tenham ocorrido diferenças quanto aos países centrais. Pelo contrário, é exatamente porque elas existiram que Jessé chama o caso brasileiro de “modernização periférica”. A diferença seria a de que, nestes países “periféricos”, a mudança teria sido tão radical que, de modo distinto ao dos países centrais, não houve uma articulação suficiente que lograsse estender a nova ordem de um modo transclassista, razão pela qual houve, como acima pudemos ver, a formação de uma “ralé estrutural”, representada por um grande contingente de pessoas portadoras de um *habitus* precário.

Além de tais diferenças entre os outros autores, convém mencionar outras. Dumont e DaMatta tendem a ver “a ideologia americana” como “igualitarista ao máximo”.[55] Ao dizer que “o credo norte-americano exige a livre competição” que combina as normas de igualdade e liberdade e “aceita a desigualdade como resultado da competição”,[56] Dumont e, por conseguinte, DaMatta incorrem no

que Bourdieu chama de doxa e no que Taylor e Jessé chamam não "naturalismo", pois pensam a igualdade como, de fato, englobante, e, portanto, capaz de instituir uma efetiva igualdade do ponto de vista formal. Para Jessé, como vimos, esta pretensa igualdade de oportunidades é mais uma das formas de tornar a hierarquia oculta, pois, efetivamente, esta "igualdade" possui uma hierarquia valorativa representada por alguns dos aspectos acima listados, como, por exemplo, uma economia emocional baseada no controle das emoções, no raciocínio prospectivo etc. Daí porque não se trata de uma igualdade baseada em um indivíduo englobante, de caráter horizontal, mas, secundo Jessé, de um sistema hierárquico que não apenas é desigual, bem como, em sua hierarquia mesma, determina as condições e os predicados que formam e constituem o valor diferencial de cada ser humano.

Ao pensar a desigualdade no Brasil através do componente hierárquico representado pela ideia de pessoa, DaMatta ainda pensa a hierarquia como uma espécie de resquício pré-moderno que insiste e subsiste em nossa estrutura social, propiciando a criação de um amálgama peculiar entre o moderno e o tradicional, cujos efeitos em relação à questão da desigualdade são ainda mais perversos. Afinal de contas, o que este "sistema moderno" legitima não é uma igualdade formal, mas uma "desigualdade formal" — porque lança os "inferiores" à revelia da impessoalidade — e "informal" — pelo fato de permitir que os privilegiados não precisem segui-lo.

Para Jessé, como vimos, a discordância inicia-se já na própria base do argumento damattiano: as sociedades que sofreram o processo de modernização de tipo "periférico", como é o caso da brasileira, possuem não uma conciliação entre hierarquia e igualdade, mas uma hierarquia adstrita à própria ideia de indivíduo, inerente às instituições principais do capitalismo moderno, que são o mercado e o Estado. Esse indivíduo, para Jessé e Taylor, não é monista, mas é ele próprio clivado, desdobrando-se em *self* pontual — associado por Jessé ao *habitus* primário — e em um *self* marcado pela ideia de autenticidade — por Jessé vinculado ao *habitus* secundário. E, como vimos, estas instituições do capitalismo moderno possuem uma hierarquia valorativa interna capaz de definir o valor diferencial dos seres humanos para além de um princípio valorativo englobante, calcado na ideia de igualdade e liberdade.

Desse modo, a desigualdade, para Jessé, não poderia ser resquício pré-moderno ou uma configuração "híbrida". Não mais um indivíduo universal englobador que, à revelia do contexto — e ao modo de um sistema de encaixe e desencaixe —, engloba ou é englobado, mas uma hierarquia opaca, toldada e intransparente capaz de atuar, como uma rede tecida por fios invisíveis, de modo naturalizado e naturalizante — ao modo de um *habitus* adquirido —, sobre o

modo pelo qual os indivíduos atribuem estima e desprezo, solidariedade e repulsa. Por tais fatores, o capital social — aquele relativo às nossas relações pessoais —, embora importante, não pode, para Jessé, ser o capital hegemônico e estruturante de uma sociedade moderna. Antes dele, o capital econômico e o cultural, diz Jessé jogando água no moinho de Bourdieu, são os capitais responsáveis pela estruturação de toda e qualquer sociedade moderna — seja ela periférica ou não.

---

[24] SOUZA, 2003, p. 14.

[25] SOUZA, 2003, p. 72.

[26] Ver As fontes do *self*, p. 149 a 503.

[27] SOUZA, 2003, p. 72.

[28] Idem.

[29] Idem.

[30] Idem.

[31] Para maiores informações a respeito do tema e do conceito ver BOURDIEU, 1980.

[32] SOUZA, 2003b, p. 44.

[33] SOUZA, 2003b, p. 42-43.

[34] SOUZA, 2003b, p. 45.

[35] Cumpre ressaltar a importância da terceira, na medida em que o *habitus* não é uma internalização cristalizada de um conceito oriundo de uma determinada posição social, mas uma prática adquirida. É forte, neste ponto, a influência de Wittgenstein.

[36] SOUZA, 2003a, p. 5.

[37] Idem.

[38] SOUZA, 2003a, p. 7.

[39] Jessé define esta hierarquia da seguinte maneira: “o homem é definido como superior em relação à mulher por ser visto como portador das virtudes intelectuais e morais superiores que caracterizam o domínio da mente sobre as necessidades animais inferiores típicas da corporalidade. [Assim sendo, diz ele:] a mulher, por oposição, é percebida como repositária da sensualidade, dos afetos e do mundo emocional associado às virtudes ambíguas da corporalidade. É essa associação inconsciente e pré-reflexiva que a torna suspeita, ainda hoje, para exercer cargos de comando, por exemplo. Do mesmo modo, a ‘raça branca’ é

associada à europeidade e à sua herança cultural de controle dos instintos e necessidades corporais em favor do autocontrole e disciplina. A ‘raça negra’ é considerada inferior pela associação ao ‘primitivismo’ africano que é percebido como repositário de valores ambíguos como força muscular e sensualidade.” (SOUZA, 2003a, p. 24). Para auferir maior consistência a este ponto, Jessé fala da diferença salarial entre o trabalho manual e intelectual. Segundo ele, os trabalhos de ordem intelectual chegam a ser, no Brasil, cinquenta vezes mais bem remunerados do que os trabalhos manuais. E, de fato, trata-se de algo absolutamente naturalizado, posto que nem sequer questionamos ou nos damos conta de tamanha diferença.

[40] SOUZA, 2003a, p. 11.

[41] Trata-se do livro *Distinction*, no qual Bourdieu discorre sobre as condições de dominação presentes na sociedade francesa.

[42] SOUZA, 2003a, p. 13.

[43] SOUZA, 2003a, p. 14.

[44] SOUZA, 2003a, p. 15.

[45] Idem. Para Jessé, Bourdieu, em seu livro *Distinction*, teria apenas trabalhado o *habitus* secundário.

[46] SOUZA, 2003a, p. 17.

[47] SOUZA, 2003a, p. 18.

[48] SOUZA, 2003a, p. 22-23.

[49] DAMATTA, 1993, p. 147.

[50] DAMATTA, 1993, p. 148.

[51] Idem.

[52] DAMATTA, 1993, p. 149.

[53] SOUZA, 2003b, p. 134.

[54] SOUZA, 2003b, p. 139

[55] DUMONT, 1992, p. 307.

[56] Idem.

Conclusão

Apresentamos e, dentro do possível, comparamos duas possíveis visões explicativas acerca do fenômeno da desigualdade. De modo genérico, podemos dizer que apresentamos dois grandes esquemas explicativos. O primeiro, dominante e disseminado pelo imaginário social, pode ser associado ao princípio explicativo que guarda como alicerce subjacente a ideia de personalismo e hibridismo. O segundo, mais recente, advém de um arcabouço teórico-analítico que pretende compreender o fenômeno da desigualdade a partir de mecanismos impessoais, pré-reflexivos, capazes de naturalizar, de modo objetivo, diferenças que se insinuam no modo como atribuímos valor diferencial acerca dos seres humanos.

O que é mais relevante na apresentação destas duas propostas não é colocar tanto uma quanto outra sob a perspectiva do erro e do acerto, mas de pensar como cada teorização possui, guarda em si mesma, através de sua capacidade de explicar este infindável real, uma responsabilidade política que ultrapassa, e muito, o seu valor de verdade. Assim sendo, é preciso ter, antes de tudo, consciência da responsabilidade política que toda explicação de uma dada realidade social possui.

Toda construção teórica é, em última análise, uma espécie de gramática por meio da qual lemos a nós mesmos, ao menos em potência. Sem dúvida, a primeira versão apresentada, a que se baseia no mote do personalismo, é a que, ao menos até o presente, tem se visto em “ato”, isto é, tem se embrenhado em nosso imaginário social, de modo que nos compreendemos, em grande parte, ao modo como ela nos explica. Isso se deve ao fato de que o *leitmotiv* personalista não é apenas presente na obra de DaMatta, mas remonta a toda uma tradição do pensamento brasileiro, cujos autores principais são Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda. Estes saberes livrescos não estão, como acima se disse, em estado vegetativo, mas estão presentes nesta gramática, neste léxico, nesta sintaxe pela qual lemos a nós mesmos, sem que sequer percebamos o quanto cada coisa que pensamos possui uma correlação com algo que foi dito, pensado e, no caso, teorizado. Para DaMatta, esta equivalência comprova o valor heurístico de sua teoria; para Jessé, no entanto, trata-se de mera doxologia que atrapalha e obstrui o caminho para uma investigação que pretende desvelar as reais causas de nossos males.

Não nos cabe dizer quem está certo ou errado, pois isso nos levaria a uma infindável e pobre discussão. Muito mais importante é perceber a relevância de cada teorização no que tange a uma dada compreensão que podemos ter acerca do país em que vivemos ou do objeto que estudamos. Se isso é verdade, não mais importa tanto a veracidade acerca do que se disse, mas como o que se diz contribui para o que se pensa ou, ao menos, nos faz agir "irrefletidamente".

Referências

BOURDIEU, Pierre. La distinction. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Le sens pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

DAMATTA, Roberto. Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DAMATTA, Roberto. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1992.

DUMONT, Louis. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

GOMES, Laura Graziela et al. (Org.). O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

SOUZA, Jessé. A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, Jessé. (Não) Reconhecimento e subcidadania ou o que é afinal "ser gente"? In: ANPOCS, 2003, Caxambu.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003b.

SOUZA, Jessé. A nossa desigualdade é de classe ou de raça? Revisitando um antigo debate. In: ANPOCS, 2004, Caxambu.

TAYLOR, Charles. As fontes do self — a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

FIM

Sobre os Autores

Jessé Souza é professor titular de sociologia da UFJF. É autor, organizador e coorganizador de onze livros, dentre eles *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*, *Imagining Brazil* e *Das Moderne Brasilien: Gesellschaft, Politik und Kulturin der Peripherie des Westens*.

Patrícia Mattos é bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro — FAPERJ, exerce atividades de pesquisa e ensino na PUC-Rio e é professora visitante da UFJF. É autora de *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser* e *As visões de Weber e Habermas sobre política e direito*.

Brand Arenari é bolsista do DAAD no Inter-Daf do Instituto Herder na Universidade de Leipzig. Publicou o artigo "O pensamento de Ferdinand Tönnies e a tradição alemã: um primeiro ensaio", na *Revista Perspectivas*, e, em coautoria, "*Religion und Anerkennung: Affinitäten zwischen neupfingstlicher Bewegung und politischen Verhalten in Brasilien*", em *Das Moderne Brasilien: Gesellschaft, Politik und Kultur in der Peripherie des Westens*, e "A modernidade sob o prisma da tragédia: um ensaio sobre a singularidade da tradição alemã", na *Revista de Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina*.

Roberto Dutra Torres Júnior é mestrando em Políticas Sociais pela UENF. Publicou, em coautoria, *O diálogo dos clássicos: divisão do trabalho e modernidade na sociologia*, e os artigos "A moralidade do mercado: uma intervenção no debate sobre reconhecimento entre Nancy Fraser e Axel Honneth", publicado na *Revista Política & Trabalho* e "Religion und Anerkennung: Affinitäten zwischen neupfingstlicher Bewegung und politischen Verhalten in Brasilien", no livro *Das moderne Brasilien: Gesellschaft, Politik und Kultur in der Peripherie des Westens*.

Carlos Alberto Batista Maciel é assistente social e coordenador do programa de pós-graduação em Serviço Social da UFPA. É coautor do livro *Mulheres do*

Benguí: contando histórias de trabalho infantil doméstico e publicou os artigos "Conselhos paritários: o enigma da participação e da construção democrática" e "A família na Amazônia: desafios para a assistência social", ambos na *Revista Serviço Social e Sociedade*.

Eurico A. Gonzalez Cursino dos Santos é professor adjunto de Sociologia da Religião da Universidade de Brasília e consultor, licenciado, do Senado Federal para sistemas políticos e direitos da cidadania. Publicou recentemente os artigos "*Die soziale Aufbau des Skaleven: die Religion Brasiliens*", no livro *Das moderne Brasilien: Gesellschaft, Politik gunstig und Kultur in der Peripherie des Westens*, "Da obrigatoriedade do voto" e "Da responsabilidade comunicativa", ambos na *Revista de Informação Legislativa*.

Fabrício Maciel é mestrando em Políticas Sociais pela UENF. É autor do livro *O Brasil-nação como ideologia: a construção retórica e sociopolítica da identidade nacional* (no prelo) e dos artigos "Tradição, modernidade e individualismo no Brasil: os dilemas de uma interpretação social", publicado na *Revista Temáticas*, e "O Brasil moderno de Joaquim Nabuco", na *Revista Esboços*.

Lorena Freitas é bacharel em Ciência Social pela UENF e pesquisadora do CEPEDES — Centro de pesquisas sobre desigualdade da UFJF.

Lara Luna é bacharel em Ciência Social pela UENF e pesquisadora do CEPEDES — Centro de pesquisas sobre desigualdade da UFJF.

Diogo Corrêa é formado em Ciências Sociais pela PUC-Rio. Atualmente pesquisa Teoria Social com foco na questão do reconhecimento diferencial.