

# JESSÉ SOUZA

# SUBCIDADANIA BRASILEIRA

PARA ENTENDER O PAÍS ALÉM DO  
JEITINHO BRASILEIRO



leYa

# 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 domínio público 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.site](#) 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."*



**SUBCIDADANIA  
BRASILEIRA**

**JESSÉ SOUZA**  
**SUBCIDADANIA**  
**BRASILEIRA**

**PARA ENTENDER O PAÍS ALÉM DO  
JEITINHO BRASILEIRO**



Copyright © 2018 Jessé José Freire de Souza

© desta edição 2018 Casa da Palavra/LeYa

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610, de 19.2.1998.

É proibida a reprodução total ou parcial sem a expressa anuência da editora.

**EDITOR RESPONSÁVEL**

Rodrigo de Almeida

**GERENTE EDITORIAL**

Maria Cristina Antonio Jeronimo

**PRODUTORA EDITORIAL**

Mariana Bard

**PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS**

Maria Clara Antonio Jeronimo

**REVISÃO**

Eduardo Carneiro

**CAPA E PROJETO GRÁFICO**

Leandro Dittz

**DIAGRAMAÇÃO**

Filigrana

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Souza, Jessé

Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro / Jessé Souza. — Rio de Janeiro : LeYa, 2018.

288 p.

ISBN 978-85-441-0728-7

1. Sociologia política 2. Ciências sociais 3. Política e governo – Brasil 4. Brasil - Economia

18-0730 CDD 306.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociologia política

Todos os direitos reservados à

EDITORA CASA DA PALAVRA LTDA.

Avenida Calógeras, 6 | sala 701

20030-070 – Rio de Janeiro – RJ

[www.leya.com.br](http://www.leya.com.br)

Para minha mãe nos seus  
95 anos

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO À NOVA EDIÇÃO

### A IDEOLOGIA INVISÍVEL DO CAPITALISMO

Charles Taylor e uma nova e revolucionária noção de hierarquia social

Pierre Bourdieu e a reconstrução da teoria crítica

O difícil casamento entre moralidade e poder

### A MODERNIZAÇÃO SELETIVA BRASILEIRA

A singularidade da nova periferia

Patriarcalismo e escravidão

A constituição do poder pessoal: o dependente formalmente livre

Do poder pessoal ao poder impessoal

### A SUBCIDADANIA COMO SINGULARIDADE BRASILEIRA

O processo de modernização periférica e a constituição de uma ralé estrutural

A ideologia espontânea do capitalismo tardio e a construção social da desigualdade

A desigualdade nas sociedades periféricas

### POSFÁCIO

### NOTAS



## INTRODUÇÃO À NOVA EDIÇÃO

O presente livro, agora republicado pela editora LeYa, com nova introdução, foi escrito entre 2001 e 2003. Ele representa meu primeiro esforço sistemático de pensar a sociedade brasileira e seus conflitos fundamentais de modo inovador. A inovação aqui é teórica e implica construir um novo paradigma de explicação, ou seja, um novo modo de se pensar e se compreender a sociedade brasileira na sua totalidade. Ao mesmo tempo, representa, como consequência lógica do objetivo inicial, uma nova forma de perceber a própria relação entre o centro e a periferia do capitalismo como um todo. Esta é, nem mais nem menos, a ambição deste livro.

Antes de tudo, me interessava perceber as causas de nossa abissal desigualdade social e por que essa questão era tornada secundária pela leitura da corrupção patrimonialista como nossa suposta questão central. À época de sua feitura, eu havia lançado alguns anos antes o livro *A modernização seletiva*, pela editora da UnB,<sup>1</sup> no qual havia realizado a primeira crítica sistemática ao que chamei de “culturalismo conservador” como interpretação liberal conservadora dominante do Brasil moderno. Os dois livros são, assim, partes de um mesmo projeto que venho realizando desde a juventude: desconstruir a falsa teoria hegemônica sobre o Brasil, que “tira onda” de crítica social, baseada no que chamaria mais tarde de “corrupção dos tolos” e que logrou se tornar uma espécie de “segunda pele” de todo brasileiro. Além disso, ultrapassando a mera crítica, reconstruir as bases de uma verdadeira teoria crítica sobre o Brasil moderno.

Assim, a crítica ao culturalismo conservador e à sua leitura do brasileiro como “vira-lata” e corrupto, iniciada com *A modernização seletiva*, foi desenvolvida mais tarde em vários

outros livros posteriores, como *A ralé brasileira: quem é e como vive*<sup>2</sup>, *A tolice da inteligência brasileira*<sup>3</sup> e, mais recentemente, no livro *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*<sup>4</sup>. Neste último livro, faço a junção da crítica teórica à interpretação dominante entre nós, com uma nova concepção do desenvolvimento histórico brasileiro, tendo como centro a continuidade da escravidão até os dias de hoje. Em resumo, a ideia que defendo é que no Brasil se construiu um falso rompimento com o “racismo científico” que explicava o comportamento diferencial de sociedades inteiras pela cor da pele. O nosso “culturalismo” é, portanto, uma falsa superação do racismo, já que serve aos mesmos propósitos do chamado racismo científico, sendo seu mais perfeito “equivalente funcional”.

Quando se apela para o estoque cultural – e não mais para a cor da pele, branca ou negra – a fim de se explicar o comportamento diferencial de indivíduos ou de sociedades inteiras, temos sempre um aspecto central dessa ideia que nunca é discutido ou percebido: seu racismo implícito. Minha tese é que o nosso pensamento social muda o racismo explícito da cor da pele para um racismo implícito, e por conta disso torna-se muito mais perigoso. Onde reside o racismo implícito do nosso culturalismo? Ora, precisamente no aspecto principal de todo racismo, que é a separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e seres humanos de segunda classe. Assim, racismo é não apenas a separação dos seres humanos por raças distintas, mas qualquer separação que construa uma distinção ontológica, independente da experiência concreta, entre os seres humanos.

Nietzsche dizia que o ser humano é um fio estendido entre o animal e o divino. Como a Igreja cristã institucionalizou a separação entre espírito e corpo como uma oposição entre salvação e pecado, nós, filhos de 2 mil anos de trabalho diário dessas ideias, hoje naturalizadas e não mais refletidas por ninguém, separamos o mundo inteiro em espírito, tudo que é nobre, e corpo, tudo que é ameaçador e digno de repressão. Assim, hoje em dia, separamos as classes sociais em classes do espírito, as classes “superiores”, e classes do trabalho manual e corporal, as classes “inferiores”. O que implica perceber que o capitalismo reproduz a mesma

hierarquia moral que caracterizava a Igreja cristã, só que de modo, agora, inarticulado e pré-reflexivo. Do mesmo modo, sem qualquer mediação consciente, separamos as mulheres como afeto e corpo e os homens como razão e distanciamento afetivo, e os brancos e os negros segundo o mesmo princípio: o espírito diviniza e o corpo animaliza os seres humanos. Tudo que represente o espírito, como a inteligência e a moralidade, é percebido como superior e nobre, embora nem sequer reflitamos mais sobre a origem dessas avaliações. Por outro lado, tudo que seja associado ao corpo, como os afetos, o sexo ou a agressividade, é percebido por todos nós como vulgar, ameaçador e inferior.

Mas não são apenas as classes sociais, os gêneros e as raças que são separados segundo essa oposição fundamental. Também as sociedades como um todo. E é aí que entra nossa sociologia do vira-lata, que é o culturalismo racista apontado contra nós mesmos. O culturalismo do “estoque cultural” como substituto da cor da pele, falso cientificamente como ele é, cumpre assim exatamente as mesmas funções do racismo científico do século XIX. Ele se presta a garantir uma sensação de superioridade e de distinção para os povos e países que estão em situação de domínio e, desse modo, legitimar e tornar merecida a própria dominação em dimensão planetária.

Hoje em dia, na Europa e nos Estados Unidos, ninguém, literalmente, deixa de se achar superior aos latino-americanos e africanos. É por conta disso que a morte de alguns jornalistas franceses em atentado terrorista comove o mundo inteiro, enquanto os genocídios de milhões de pessoas na África interessam e comovem pouco. Entre os melhores americanos e europeus, ou seja, aqueles que não são conscientemente racistas, nota-se o esforço politicamente correto de se tratar um africano ou um latino-americano como se este fosse efetivamente igual. Ora, o mero esforço já mostra a eficácia prática do preconceito que divide o mundo entre pessoas de maior e de menor valor. É por conta disso que a desigualdade ontológica efetivamente sentida, na dimensão mais imediata das emoções, tem de ser negada por um esforço do intelecto que se policia. Os rituais do politicamente correto são explicáveis em grande medida por esse fato.

Isso ajuda as camadas dominantes dos países centrais a legitimar o próprio sistema social para seu povo, que não deve reclamar do seu sistema, posto que o mesmo já seria superior aos outros. Assim como ajuda a essas mesmas camadas superiores internacionalmente a expropriar riquezas de povos que se acham mesmo inferiores e desonestos. O raciocínio do tipo “entregar a Petrobras para os estrangeiros é melhor que deixá-la para nossos políticos corruptos” se torna justificável precisamente nesse contexto, apesar de absurdo e ridículo. Cria-se, com isso, uma mentalidade de senhor, nos países que mantêm uma divisão internacional do trabalho que os beneficia como merecimento, e uma mentalidade de escravo, daqueles povos criados para a obediência, para a exploração e para a subordinação. Todo domínio social de fato tem de ser legitimado simbolicamente por ideias, as quais precisam dar a impressão que são “científicas” e objetivas para terem prestígio no mundo moderno.

Como pensadores brasileiros criaram essa mentalidade de escravo para todo um povo, rebaixando a autoestima e a autoconfiança da própria sociedade? A aventura brasileira no pensamento não começou tão mal assim. Gilberto Freyre foi a figura demiúrgica desse período. Intelectual ambíguo e contraditório, Freyre construiu todo o enredo do Brasil moderno prenhe de ambiguidades e de contradições como seu criador. Como homem de seu tempo, Freyre era prisioneiro do racismo científico como todos os outros. Tendo sido exposto, no entanto, nos anos 1920 ao pensamento, à época de vanguarda, de Franz Boas, o qual influenciou decisivamente a antropologia e as ciências sociais americanas críticas do racismo científico,<sup>5</sup> Freyre elaborou uma interpretação culturalista que procurou levar o “culturalismo vira-lata” a seu limite lógico.

Como não percebia o principal, que é a assimilação de pressupostos implicitamente racistas no coração do próprio culturalismo, Freyre lutou bravamente dentro do paradigma do culturalismo, para tornar ao menos ambígua e contraditória a condenação prévia das sociedades ditas periféricas em relação às virtudes reservadas aos americanos e europeus. Freyre procurou e conseguiu criar um sentimento de identidade nacional brasileiro

que permitisse algum orgulho nacional como fonte de solidariedade interna. Foi nesse contexto que nasceu a ideia de uma cultura única no mundo, luso-brasileira, percebida como abertura cultural ao diferente e encontro de contrários. Daí também todas as virtudes dominadas, posto que associadas ao corpo e não ao espírito, que singularizam o brasileiro para ele mesmo e para o estrangeiro: a sexualidade, a emotividade, o calor humano, a hospitalidade, etc. Antes de Freyre inexistia uma identidade nacional compartilhada por todos os brasileiros.

Freyre procurou, na realidade, utilizar-se de todas as ambiguidades implícitas no paradigma que define o espírito na sua virtualidade de inteligência e moralidade superiores contra o corpo animalizado. O corpo em Freyre é percebido como domínio das emoções reprimidas pelo espírito, que não apenas pensa e moraliza, mas também controla, higieniza e segrega. A segregação racial explícita dos americanos seria um símbolo da “ausência de emoção” como defeito e doença. A emoção, afinal, que pode ser sádica, mas que pode também aproximar e permitir o aprendizado de contrários, criando combinações originais que eram, nos seus sonhos e fantasias de pensador da casa-grande, o que o Brasil já era e no que ainda poderia melhorar.

Freyre foi o criador do paradigma culturalista brasileiro vigente até hoje, dominado pelas falsas ideias da continuidade com Portugal e da emotividade como traço singular dessa cultura. No entanto, sua leitura se tornou dominada dentro desse mesmo paradigma culturalista racista criado por ele. Darcy Ribeiro talvez seja seu seguidor mais influente, nessa visão que enxerga o Brasil como potencialmente tendo uma mensagem original e parcialmente positiva para o mundo. Mas muitos são freyrianos sem o saber. Alguns de nossos artistas mais originais, como Glauber Rocha, Caetano Veloso, Dorival Caymmi e tantos outros, fazem parte dessa empreitada de descobrir a originalidade brasileira pela intuição artística, cuja narrativa mítica foi obra de Freyre. Eles, assim como todos nós em certo sentido, estão sob o domínio de uma ideia que foi Freyre quem deu corpo e materialidade. Independentemente da questão se esse conjunto de atributos é verdadeiro ou falso – a identidade nacional não é definida pelo seu

valor de verdade e sim por sua eficácia na produção de uma comunidade imaginária que se percebe como singular –, foi Freyre quem sistematizou e literalmente construiu a versão dominante da identidade nacional<sup>6</sup> num país que não tinha construído nada realmente eficaz nesse sentido antes dele.

Sua versão, no entanto, foi logo criticada por Sérgio Buarque de Holanda. Buarque vai se aproveitar de todas as ideias fundamentais de Freyre – ainda que todas as citações a Freyre desapareçam paulatinamente nas versões subsequentes de seu clássico *Raízes do Brasil* –, mas vai utilizá-las de modo muito pessoal. Todo o esforço de Freyre em ver aspectos positivos ou pelo menos ambíguos no que ele via como “legado brasileiro” foi invertido e transformado em unicamente negativo. Não obstante, foi o mesmo homem plástico e emotivo de Freyre, como representação da singularidade brasileira, que se tornou a matéria-prima para a construção da ideia de “homem cordial” como expressão mais acabada do brasileiro para Sérgio Buarque.

Sérgio Buarque opera duas transformações essenciais no paradigma inventado por Freyre que irão possibilitar ao culturalismo racista, agora na versão “vira-lata” de Buarque, tornar-se a versão oficial do liberalismo conservador brasileiro. Essa visão absurda e servil do brasileiro como lixo do mundo, que retira a autoestima e a autoconfiança de todo um povo, só logrou se tornar a ideia hegemônica entre nós porque se traduz em dinheiro e hegemonia política para a ínfima elite do dinheiro que nos domina há séculos. Essa ideia possibilita a união do desprezo das elites internacionais em relação à periferia do capitalismo, com o desprezo das elites nacionais pelo seu próprio povo. É apenas porque a sociologia do vira-lata serve como uma luva para a legitimação dos interesses econômicos e políticos dessas elites, o que explica que ela tenha se tornado a interpretação dominante da sociedade brasileira para si mesma até hoje.

A primeira ideia da sociologia do vira-lata é a percepção do brasileiro pensando genericamente, sem distinções de classe, enquanto pura negatividade na noção de homem cordial. A segunda é o alongamento da noção de homem cordial na noção de Estado patrimonial. As duas noções conjugadas constroem a ideia do

brasileiro como vira-lata da história, sendo a imagem invertida no espelho do protestante americano transformado em herói idealizado do liberalismo brasileiro.

Muitos imaginaram, ingenuamente, inclusive intelectuais reconhecidos, que o simples fato de o homem cordial ser definido como negatividade seria marca de uma concepção crítica que se contraporia ao conteúdo afirmativo e celebratório de Freyre. Nada mais ingênuo e infantil! A real crítica a Freyre exigiria a crítica dos pressupostos culturalistas/racistas do paradigma que influenciou Freyre, coisa que Sérgio Buarque jamais fez. Ele, na realidade, regrediu em relação a Freyre, que havia, ao menos, procurado criticar, ainda que dentro do paradigma culturalista, a tese racista do americano e do europeu como seres divinamente superiores. Buarque nem isso tentou, muito pelo contrário. Aceita a “viralatice” do brasileiro como lixo da história de bom grado e degrada e distorce a percepção de todo um povo como intrinsecamente inferior. Como se não bastasse, suprema ironia, “tira onda” de crítico, numa pose que tem seguidores em toda a intelectualidade nacional.

O embuste se torna completo por ele ter também inventado o conceito ao mesmo tempo mais fajuto e mais influente de todo o pensamento social brasileiro que é a noção de patrimonialismo. O patrimonialismo defende que o Estado no Brasil é um alongamento institucionalizado do homem cordial e tão vira-lata quanto ele. Abriga elites que roubam o povo e privatizam o bem público. Mostrei em detalhe, em outro livro, que essa ideia, inclusive, é um contrabando malfeito de uma noção weberiana inutilizável no caso brasileiro.<sup>7</sup> É um conceito fajuto de fio a pavio. Como ciência não vale um centavo furado. Mas sua importância reside em outro lugar. Essa noção é central para a legitimação do liberalismo conservador brasileiro e dos interesses oligárquicos que esse liberalismo de fachada sempre defendeu. Ela possibilita a criminalização seletiva do Estado e da política toda vez que o sufrágio universal põe alguém com alguma ligação com as classes populares, além de tornar invisível a verdadeira corrupção dos donos do mercado que capturam o Estado e saqueiam o orçamento público. O surpreendente é que também a esquerda, que se deixa colonizar intelectualmente pela direita, jamais havia construído, antes de meu esforço intelectual, uma alternativa teórica e política a essa visão hegemônica.

A interpretação de Buarque, que logra ser a cobertura perfeita para todos os interesses e privilégios que estão ganhando, torna-se dominante por fazê-lo, dando a impressão de ser crítica radical, daí sua perpetuação no tempo. Os discípulos, que são absoluta maioria tanto na direita quanto na esquerda, apenas repetem o paradigma. Torna todos os nossos conflitos reais invisíveis ao construir o homem cordial – a ideia negativa do homem emotivo e potencialmente corrupto – como singularidade brasileira, já que dividiria o mundo entre amigos e inimigos e não de modo impessoal, que Buarque imagina, numa idealização descabida e infantil, existir em algum lugar. O Estado patrimonialista seria a



principal herança do homem cordial e principal problema nacional.

Está criada a ideologia do vira-lata brasileiro. Inferior, posto que percebido como afeto e, portanto, como corpo se opondo ao espírito do americano e europeu idealizado, como se não houvesse personalismo e relações pessoais fundando todo tipo de privilégio também nos Estados Unidos e na Europa. A emoção nos animalizaria enquanto o espírito tornaria divinos americanos e europeus. Como seres divinos, os americanos seriam seres especiais que põem a impessoalidade acima de suas preferências pessoais, explicando com isso a excelência de sua democracia – Donald Trump que o diga –, assim como sua honestidade e incorruptibilidade. As falcatuas globais do mercado financeiro americano, que ficaram públicas na crise de 2008, construídas para enganar os próprios clientes, lavar dinheiro em escala industrial e drenar o excedente mundial em seu favor, são, certamente, invenção de algum brasileiro cordial que passou por lá e inoculou o vírus da desonestidade nessas almas tão puras. Todo o esquema de corrupção legalizada, inclusive, continua em operação, mas agora os acordos são secretos entre empresas e administração pública para evitar prejuízo à economia americana. Só a Lava Jato, essa filha da sociologia do vira-lata, destrói as empresas e a riqueza nacional.

O que efetivamente separa o americano do brasileiro é que o primeiro legaliza a corrupção de modo profissional, deixando para os amadores brasileiros expedientes como esconder dinheiro ilegal na cueca. Outra distinção importante é que o americano não é imbecil de atentar contra a própria economia e contra os empregos nacionais, como fez a Lava Jato, apoiada pela imprensa venal que populariza a sociologia do vira-lata todos os dias para um público indefeso e imbecilizado.

Mas Buarque também esconde as causas reais de nossa abissal desigualdade social. Impossível maior serviço à oligarquia da rapina que nos domina há séculos. Se não vejamos. O capital do homem cordial seria o capital de relações pessoais, ou aquilo que Roberto DaMatta, discípulo de Buarque como quase todos, chamaria, mais tarde, de “jeitinho brasileiro”. O tal “jeitinho brasileiro” é hoje em dia uma bobagem monstruosa infelizmente

naturalizada pela repetição e usada como explicação fácil dos problemas brasileiros não só na GloboNews, mas também em todos os botecos de esquina do Brasil. Ora, caro leitor, convenhamos, quem tem acesso a relações pessoais importantes é quem já tem capital econômico ou capital cultural sob alguma forma anteriormente. Ou você conhece alguém que desfrute desse tipo de privilégio sem dinheiro ou conhecimento incorporado anterior? Sua explicação nega, portanto, a origem de toda desigualdade que separa classes com acesso privilegiado aos capitais econômico e cultural das classes que foram excluídas de todo acesso a esses capitais. E são precisamente esses intelectuais que escondem os mecanismos sociais responsáveis pela exclusão de tantos os que “tiram onda” de estarem fazendo “crítica social”.

Mas Buarque não para aí. Sua explicação é totalizante e explica tudo. Ele cria muito especialmente a “Geni” brasileira – para usar um termo do filho genial –, que seria o Estado sempre corrupto. O mercado é “divinizado” pela mera oposição com o Estado, definido como corrupto. Sua corrupção é legal – quando compra o Legislativo para passar leis de seu interesse, impor juros altos a toda a população e privatizar o orçamento e as empresas estatais – ou ilegal – quando manda para o exterior valores de evasão fiscal que superam em muito toda a corrupção estatal da história, tornada invisível. É verdade que essa contraposição explícita não é obra de Buarque, e sim obra de outra “vaca sagrada” do panteão de grandes intelectuais brasileiros que é Raymundo Faoro. Mas Buarque já abre a possibilidade ao demonizar o Estado e poupar o mercado da mesma demonização.

Buarque, ao localizar a elite maldita no Estado, torna literalmente invisível a verdadeira elite de rapina que se encontra no mercado. Um mercado capturado por oligopólios e atravessadores financeiros, cujos donos lograram dominar primeiro o mercado e depois o Estado e a sociedade. Como a elite que vampiriza a sociedade está, segundo ele, no Estado, abre-se caminho – vazio este que foi logo preenchido pelos discípulos – para uma concepção do mercado que fosse o oposto do Estado corrupto. Com isso, não só o poder real é tornado invisível, mas o Estado tornado o “suspeito” preferido – como os mordomos nos filmes policiais – de todos os malfeitos. Isso abre caminho para os golpes de Estado baseados na corrupção seletiva, mote que sempre é levado à baila pelo braço da imprensa venal quando o Estado hospeda integrantes não palatáveis pelos donos do mercado.

A imprensa venal cumpre, nesse esquema, o mesmo papel que os exércitos particulares dos donos de terra cumpriam ao assassinar rivais. As balas foram substituídas pelos assassinatos de reputação. As pessoas continuam vivas fisicamente, mas estão mortas socialmente. Quem da imprensa vai ser responsabilizado pelas injustiças cometidas e as mentiras ditas contra um José Genoíno, só para citar uma das muitas vítimas do assassinato de reputações? Quem vai responsabilizar a Rede Globo pela miséria do estado do Rio de Janeiro depois do ataque à Petrobras para entregá-la aos

estrangeiros e seus sócios brasileiros?

De resto, uma ideologia melhor para os interesses da elite econômica não existe. O 1% que não precisa dos serviços do Estado, mas que quer privatizar, ou seja, enfiar no próprio bolso o orçamento do Estado e a riqueza de todos. Foi a leitura de Buarque ensinada nas escolas e nas universidades de todo o país – como acontece até hoje – que tornou possível fazer do mote da corrupção apenas do Estado o núcleo de uma concepção de mundo que permite à elite mais mesquinha fazer todo um povo de tolo. Isso tudo ainda possibilitando a imprensa venal se apresentar como vestal da moralidade e travestir de interesse ético o jogo cínico de interesses pragmáticos.

Essa concepção não é apenas de Buarque, nem é algo dos longínquos anos 1930. Todos os pensadores de prestígio a seguiram desde então, como Raymundo Faoro (que a esquerda colonizada intelectualmente pela direita adora), Fernando Henrique Cardoso, Roberto DaMatta e uma infinidade de discípulos menores. Quem fala sobre o Brasil na imprensa, seja de direita ou de esquerda, repete essa visão arcaica e tola. As escolas, as universidades, e, acima de tudo, a imprensa, como “boca da elite do dinheiro”, vão embasar todas as suas análises da realidade brasileira com as bobagens do personalismo, do populismo e do patrimonialismo brasileiro. Com isso, o assalto real dos juros extorsivos embutidos em tudo que compramos, da dívida pública nunca auditada, das isenções fiscais bilionárias para proprietários, da sonegação de impostos trilionária permanece invisível e nunca tematizado. Os olhos se voltam para o roubo do político, quantitativa e infinitamente menor, mero lacaio e *office boy* do grande capital. A grande imprensa, como real partido da elite do dinheiro, torna visível o assalto menor da política, para possibilitar que o grande roubo, legitimado pela compra da política e da Justiça, torne-se invisível e possível.

Assim, não basta criticar a nossa sociologia do vira-lata. É preciso mostrar como podemos compreender o Brasil e seus conflitos sociais de modo novo e mostrar que nosso atraso relativo pode ser explicado por razões muito distintas das que nos acostumamos a ver e ouvir. Razões que não precisam se valer de

uma suposta “herança maldita” portuguesa e ibérica, mas que é fruto de relações de dominação destinadas a perpetuar a desigualdade e a miséria de muitos em nome dos privilégios de uma meia dúzia.

Este é, precisamente, o objetivo deste livro: repensar o Brasil sem o uso de categorias implicitamente racistas contra o próprio povo. Se antes a corrupção como herança maldita era o principal, temos agora que pensar a nossa desigualdade e suas mazelas, como a subcidadania permanente para grande parte da população, como a resultante de um processo histórico que impossibilitou aprendizados sociais e políticos decisivos, sem qualquer relação com a sociologia do vira-lata que uma elite inimiga do povo e uma imprensa de latrina nos transmite. A categoria que se contrapõe à noção de “herança maldita” imutável do racismo culturalista é a noção de “aprendizado coletivo”. Se existem aspectos importantes da vida social nos quais nos distanciamos de outras sociedades, isso se deve a aprendizados morais e políticos não realizados. Esses, desde que identificados e percebidos adequadamente, podem se tornar passíveis de realização. Isso nos afasta das condenações culturalistas eternas e nos coloca na luta política pelo aperfeiçoamento moral e político de nossa sociedade.

Outro ponto importante de novidade neste estudo é o fato de que não apenas a troca econômica de mercadorias ou o fluxo de capitais é percebido como dado decisivo na relação entre o centro e a periferia do capitalismo. Até então, arrisco dizer, o aspecto simbólico da reconstrução – empiricamente informada – da hierarquia moral subjacente ao capitalismo jamais havia sido sequer discutida como tema central na sociologia brasileira. Existiam duas possibilidades: ou o tema não era sequer mencionado, dirigindo-se o interesse aos aspectos econômicos da troca de mercadorias e fluxo de capitais; ou então era abordado sob a égide do racismo/culturalista. Tudo ocorria como se os aspectos culturais e simbólicos fossem apenas relativos à identidade nacional, circunscritos às fronteiras nacionais, inexistindo uma dimensão simbólica compartilhada para todas as sociedades capitalistas, sejam do centro, sejam da periferia. Ainda que essa dimensão simbólica tenha efeitos muito distintos em cada

sociedade concreta, seus fundamentos, como iremos ver, são válidos para o Brasil ou o México, como são para a Alemanha ou os Estados Unidos.

Esse foi o principal desafio deste livro. Reconstruir a gramática da hierarquia moral e política que subjaz a toda interação social no capitalismo, mesmo que não tenhamos a menor consciência dela. É dela, afinal, que deriva a gramática da vida social como um todo. A partir dela podemos nos livrar da sociologia do vira-lata que distorce o mundo social para melhor servir aos interesses dos poderosos. A partir dela, também, podemos encarar, com outros olhos, os desafios de uma sociedade tão perversa e desigual como a nossa. A partir dela, finalmente, podemos nos livrar de uma concepção dominante e conservadora que une a cegueira em relação aos estímulos morais, que compartilhamos universalmente, substituída pela atenção única às trocas econômicas e aos mitos do culturalismo racista. A inovação teórica que realizei neste livro pode ser mais bem compreendida, portanto, como uma mudança de paradigma radical. E isso não apenas em relação à sociologia brasileira, mas também em relação à sociologia internacional.

A questão da relação entre o chamado centro e a chamada periferia do capitalismo é uma das questões mais espinhosas das ciências sociais. É também uma questão central e ainda sem solução consensual com a qual lidamos desde o começo. É que o capitalismo sempre foi percebido como uma estrutura econômica de alcance mundial, mas, por outro lado, como possuindo uma estrutura simbólica particular nacional ou regional. O ponto problemático, portanto, não era o alcance da dimensão econômica refletida nas trocas de mercadorias e no fluxo de capitais no capitalismo. A raiz dos problemas é a dimensão simbólica que é percebida como não tendo o mesmo alcance e importância que a dimensão econômica. Tudo funciona como se houvesse um mercado econômico capitalista único que abrange todo o planeta e um mundo valorativo e cognitivo diferenciado nacionalmente e multifacetado em múltiplas visões de mundo. Se essa bobagem fosse verdade, seria inexplicável, inclusive, a própria comunicação internacional e o compartilhamento de experiências entre os

indivíduos. Seríamos tão estranhos a um europeu ou asiático que nossas experiências seriam incomunicáveis, e vice-versa.

Essa cegueira, na percepção da dimensão simbólica do capitalismo, não é privilégio brasileiro. Já Karl Marx havia notado que o capitalismo, ao contrário de todas as sociedades complexas anteriores, não necessita de um quadro de pessoas especializadas na legitimação da ordem vigente, como os mandarins na China Imperial, os brâmanes na Índia ou o clero católico no Ocidente. Em sua dimensão mais importante, pelo menos, a legitimação da ordem vigente é produzida por uma misteriosa ideologia espontânea secretada, segundo Marx, pelo próprio sistema econômico de modo opaco e sutil.<sup>8</sup> A resposta economicista de Marx a essa questão não nos interessa aqui. O importante é sua percepção da “opacidade da dominação” como a marca diferencial do capitalismo e do mecanismo responsável por sua longevidade e por sua extraordinária eficácia cotidiana.

O problemático nessa questão central é que não avançamos muito desde Marx. Vários fatores contribuem para isso. O maior deles é que continuamos sem perceber adequadamente a estrutura simbólica e imaterial subjacente ao capitalismo e responsável por sua violência simbólica peculiar. A teoria dominante – remanescente da teoria da modernização americana dos anos 1950 – imagina o capitalismo como uma estrutura institucional “neutra” com relação a valores, a qual se contraporia a uma “cultura” nacional percebida como única realidade simbólica possível. Precisamente porque não se percebe uma estrutura simbólica subjacente a todo o mundo capitalista, imagina-se o mundo como dividido entre sociedades avançadas, com uma estrutura material e simbólica supostamente própria, e sociedades atrasadas, com outra estrutura material e simbólica percebida como peculiar e distinta das sociedades avançadas.

A divisão entre culturas avançadas, no centro, e culturas atrasadas, na periferia, foi legitimada “cientificamente” a partir da noção, como vimos anteriormente, de estoque cultural, difundida muito especialmente a partir dos anos 1920.<sup>9</sup> O estoque cultural foi pensado para substituir o racismo científico como modo de explicação para a diferença entre os diversos estágios de desenvolvimento entre as diversas sociedades do globo. Na verdade, como já visto, o culturalismo mantém o racismo e sua separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e seres humanos de segunda classe intocada. Pior. Mantém o racismo e todo o seu efeito pernicioso de legitimação pseudocientífica de situações fáticas de dominação, dando a impressão de tê-lo superado.

Esse novo racismo culturalista, na realidade, coloniza e distorce a leitura de Max Weber sobre a singularidade do Ocidente baseada na herança protestante ascética. Para Weber, o protestantismo era uma mediação evanescente do capitalismo, ou seja, teria de morrer para o capitalismo viver.<sup>10</sup> Afinal, o capitalismo precisa do consumo e do hedonismo para funcionar, e



ambos eram os inimigos do protestantismo ascético. E se a disciplina protestante era requerida para a produção capitalista no início, depois das fábricas e do capitalismo instituído como sistema econômico dominante, todos nós temos de ser disciplinados, senão morremos de fome. O próprio Weber dizia que o protestantismo se transformava em utilitarismo e depois em consumismo e hedonismo. O esquema era mais ou menos este: o avô protestante ascético amalha uma grande fortuna que será gerida pelo filho utilitarista e, por fim, destinada a ser consumida pelo neto hedonista e consumista. Esse esquema abstrato teve um desenrolar histórico e não aconteceu da noite para o dia. O mito americano do pequeno empreendedor ascético e honesto como base de uma cultura rica e democrática teve alguma validade histórica apenas no começo da colonização americana. O mito americano perde qualquer base real já logo depois da Guerra Civil Americana (1861-1865), quando se estrutura um capitalismo monopolista desregulado que destrói o pequeno empreendedor e passa a “comprar” uma das estruturas políticas mais corruptas da época segundo análise insuspeita de Max Weber, que pesquisa *in loco* o tema. É aqui que começa a égide do hedonismo e do consumismo dominando toda a sociedade americana.

Na versão culturalista americana da teoria da modernização – irmã siamesa de nossa sociologia do vira-lata, ainda que com sinal trocado –, a leitura weberiana não se aplica apenas à questão da gênese do capitalismo, como o próprio Weber interpretava sua leitura, mas ela é utilizada para a interpretação da questão muito distinta da expansão do capitalismo para o globo. É assim que Talcott Parsons<sup>11</sup> e seus seguidores da teoria da modernização utilizam Weber. Tudo se dá como se o protestantismo asceta ainda permanecesse como tal na alma dos americanos. É esse mito americano que o mundo comprou pelo valor de face. Os estudos de Weber nos Estados Unidos, no início do século XX,<sup>12</sup> mostrando a corrupção desbragada na política partidária americana e a hipocrisia que havia transformado a herança protestante original em simulacro para vantagens instrumentais, foram cuidadosamente esquecidos.<sup>13</sup> A mentira culturalista venceu, posto que justifica uma dominação mundial simbólica que permite abdicar do emprego custoso da

força militar. A mentira culturalista, supostamente científica, transforma os povos dominados e colonizados em samurais que enfiam a espada em si mesmos. Basta pensar no convívio dos integrantes da Lava Jato em cursos e cooperações com os americanos para acabar com a economia do próprio país em benefício dos americanos e de suas empresas.

A mentira culturalista, sem qualquer respaldo da realidade, é que os americanos, ainda protestantes ascetas como no século XVII, são diligentes, honestos e democráticos, e os outros são particularistas, corruptos e autoritários.<sup>14</sup> Todo o mito nacional americano reside nisso. Um mito depois exportado para todo o mundo, que o engoliu garganta abaixo como se ciência fosse. A noção de cultura cívica e de religião civil americana, por exemplo, do parsoniano Robert Bellah, espelham essa ideia.<sup>15</sup> A influência dessa leitura até hoje é avassaladora. Não só a leitura dominante de uma sociedade como a brasileira é toda construída como imagem invertida do protestante parsoniano – de Sérgio Buarque até Fernando Henrique Cardoso e Roberto DaMatta –, mas também não existe contraponto crítico a essa ideia no âmbito das ciências sociais dominantes no centro do globo. Outro autor diretamente influenciado por Parsons, Niklas Luhmann<sup>16</sup> interpreta a corrupção do “Sul global” pela ação de redes pessoais de relacionamento num sentido muito semelhante ao proposto pelo antropólogo conservador Roberto DaMatta no Brasil.<sup>17</sup> Como se as mesmas redes de relacionamento pessoal não decidissem a vida econômica e política também na Alemanha ou nos Estados Unidos.

Mas não são só os autores conservadores que são presas fáceis do racismo científico dominante. Um autor crítico e de grande valor como Jürgen Habermas defende, no seu livro mais importante, que sua teoria comunicativa seria aplicável ao Norte atlântico, sem se ocupar muito de esclarecer por que as sociedades periféricas não entrariam nessa conta.<sup>18</sup> Axel Honneth fala coisa semelhante acerca de sua teoria. Ora, esta é precisamente a prova mais cabal do efeito generalizador de uma crença implícita que não mais precisa se provar. Conservadores e críticos, cada um a seu modo, a reproduzem. É assim que funciona o racismo científico dominante em todo o planeta. A opacidade da dominação social adentra o

debate científico e coloniza os próprios termos desse debate, e nos impede de perceber estruturas profundas não só materiais, mas também simbólicas, universais e comuns.

A tentativa de Fernando Henrique Cardoso na sua teoria da dependência de encontrar uma solução para essa questão foi pífia e comprova nosso diagnóstico.<sup>19</sup> Ainda que Cardoso tenha identificado a questão correta – seu ponto de partida é a crítica das concepções cepalinas que enfatizavam unilateralmente a dimensão econômica das trocas desiguais entre as nações –, a política e a dimensão simbólica adentram sua análise como mero adereço sem consequências. Não só ele sequer tem consciência da necessidade de uma crítica de pressupostos que permita efetivamente reconstruir a dimensão simbólica e moral como fator constitutivo

da relação entre centro e periferia do capitalismo, como a política entra na sua análise como mera descrição histórica sem consequências teóricas. O “racismo inarticulado” subjacente a todo discurso sobre a relação centro/periferia, que estamos discutindo aqui, sequer é percebido e não existe, portanto, a construção de um ponto de partida novo que possibilitasse resolver a questão que ele identifica corretamente.

Esse “racismo inarticulado”, que povoa como um sentimento difuso toda a sociologia, desde a sua criação, precisa ser reconstruído. No entanto, mesmo sendo sociedades modernas do mesmo tipo e com lógicas de funcionamento semelhantes, existem diferenças fundamentais que precisam ser explicadas entre países como França e Alemanha, por um lado, e países como Brasil e México, por outro. Esse é o desafio concomitante para qualquer esforço teórico alternativo ao culturalismo implicitamente racista. A enorme diferença no número de marginalizados e de excluídos, precisamente o problema que interessava a Luhmann em seu texto, entre os países ditos avançados e periféricos, pode e deve ser explicada de modo alternativo ao oferecido pela sociologia até hoje. Este foi o desafio que me impus neste trabalho que agora é reeditado: primeiro mostrar por que essas sociedades são sociedades do mesmo tipo, para apenas depois tentar determinar as razões de suas diferenças. Em conjunto, a resposta a essas duas questões pode nos ajudar no desenvolvimento de uma “teoria crítica da modernização” e do capitalismo contemporâneo.

Neste livro, meu desafio foi, portanto, reconstruir a dinâmica e a lógica de desenvolvimento da sociedade brasileira num quadro de referência teórico completamente novo. Arrisco-me a dizer: novo tanto no Brasil quanto no mundo. Opinião que compartilho com o grande filósofo alemão Axel Honneth, no posfácio a este livro. Mostrar que todas as sociedades modernas, sejam centrais ou periféricas, operam segundo os mesmos princípios morais que classificam e desclassificam os indivíduos e as classes sociais é efetivamente novo e revolucionário. Perceber a exclusão social dos países periféricos como o Brasil como resultado de uma dinâmica de exclusão que não tem nada a ver com supostas heranças culturais demoníacas e misteriosas também é novo e

revolucionário. Qual é, então, o núcleo principal dessa novidade? Ora, como em qualquer revolução na dimensão científica, ela se dá pela combinação nova e original de conhecimento que já existia. Minha estratégia foi combinar as principais contribuições de dois autores seminais da sociologia e da filosofia do fim do século XX: Pierre Bourdieu e Charles Taylor.

De Bourdieu eu utilizei as noções correlatas de capital e de *habitus*. Bourdieu compreende que o capital econômico é apenas um dos capitais que pré-decidem a luta dos indivíduos (cujo ponto de partida, por sua vez, é definido pela posição de classe de cada um), a luta de todos contra todos pelos recursos materiais e ideais escassos. O capital cultural, por exemplo, que pode ser definido como “conhecimento útil”, é tão importante para a reprodução do capitalismo como o capital econômico. Não só o próprio capital econômico depende do conhecimento como fator de produção e inovação tecnológica para se valorizar, como também não existe função, seja no mercado, seja no Estado, que possa ser exercida sem conhecimento técnico incorporado pelo trabalhador. Bourdieu transforma a sua “teoria dos capitais” no elemento mais abstrato de sua análise das sociedades do capitalismo tardio. Ele percebe os capitais econômico e cultural como os elementos estruturantes de toda a hierarquia social moderna. É fundamental perceber com toda a clareza que isso vale tanto para países como França e Alemanha quanto para países como México, Brasil ou África do Sul. Com isso quero dizer que toda a luta social por recursos escassos – a questão central para a compreensão da dinâmica profunda de todos os tipos de sociedade – em qualquer um dos países mencionados anteriormente é decidida pelo acesso diferencial a esses capitais impessoais. Esse aspecto é decisivo, porque permite a compreensão da luta diária de indivíduos e grupos sociais por todos os interesses materiais e ideais em jogo na vida social. Se a ciência deve, antes de tudo, separar o principal do secundário, não existe aspecto mais importante do que o estudo daquilo que decide sobre as chances de vida de todos nós, em todas as dimensões da vida social ou em todos os campos sociais, como prefere Bourdieu. Qualquer outro aspecto é, em relação a esse tema, secundário.

Esse esclarecimento é fundamental para a minha tese: se a

articulação entre os capitais impessoais, econômico e cultural é o ponto de partida para a compreensão da dinâmica social moderna como um todo – e muito especialmente da hierarquia social que decide sobre quem é superior e quem é inferior nesse tipo de sociedade –, então é justo afirmar que sociedades como México, Brasil ou África do Sul são sociedades do mesmo tipo que Estados Unidos, França ou Alemanha. Não há qualquer diferença essencial acerca do modo como se estruturam as classes sociais em luta, por exemplo, no Brasil ou na Alemanha. É o acesso ao capital cultural, sob a forma de capital escolar e herança familiar, que garante a formação da moderna classe média brasileira como uma classe do trabalho intelectual, por oposição, por exemplo, ao trabalho manual das classes sem acesso significativo ao mesmo tipo de capital. É a mesma diferença que garante a separação – e o acesso a todos os privilégios materiais e ideais envolvidos nessa disputa – entre a classe média alemã e a classe trabalhadora alemã ou composta por imigrantes.

Não há qualquer diferença também – aspecto talvez ainda mais importante – na forma como a distinção social é naturalizada e legitimada em ambas as sociedades. Não apenas os capitais impessoais envolvidos no processo de classificação e desclassificação social operam segundo os mesmos princípios, mas também a violência simbólica que encobre, distorce e permite a legitimação da dominação social no capitalismo tardio se dá do mesmo modo nas sociedades avançadas e periféricas. Afinal, tanto no Brasil quanto na Alemanha ou na França, a naturalização da desigualdade é possível pela sutil violência da ideologia da meritocracia. Como explica Bourdieu, a ideologia da meritocracia esconde, sistematicamente, a produção social dos desempenhos diferenciais entre os indivíduos, tornando possível que o desempenho diferencial “apareça” como diferença de talentos inatos.

Se tanto a produção da hierarquia social quanto a produção da dominação social são obtidas segundo os mesmos princípios, então a dinâmica da vida social entre as sociedades avançadas e periféricas é fundamentalmente semelhante. A produção artificial de uma diferença substantiva entre esses tipos de sociedade tem de

ser explicada como um dos mecanismos da própria dominação social em ambas as sociedades, percebidas como de tipo substantivamente diferente. Em Luhmann, o que separaria os dois tipos de sociedade de modo tão essencial seria a presença de redes de relacionamento ubíquas e todo-poderosas nas sociedades periféricas, parasitando, para seus próprios fins, tanto a autonomia e o grau de liberdade dos sistemas sociais quanto a capacidade decisória das organizações.<sup>20</sup> O pressuposto do argumento de Luhmann é, portanto, que não existem redes de relacionamento pessoais decidindo o destino dos indivíduos nas sociedades avançadas.

Mais uma vez Bourdieu pode nos ajudar a esclarecer esse ponto. O que Bourdieu chama de “capital social” pretende dar conta precisamente do mesmo problema. O acesso ao capital social de relações pessoais em Bourdieu, no entanto, ainda que seja decisivo para as chances de sucesso individual em qualquer contexto, é percebido como secundário em relação aos capitais impessoais, econômico e cultural. Em outras palavras, o acesso a relações pessoais privilegiadas só é possível a quem já disponha de capital cultural e econômico (ou alguém conhece alguém com acesso privilegiado a relações pessoais vantajosas sem capital econômico ou cultural?). Omitir a ação primordial desses capitais impessoais, como fazem Luhmann, DaMatta e a imensa maioria dos teóricos nesse tema, equivale a omitir a luta de poder e de classes envolvida na apropriação diferencial de capital econômico e cultural. O que “aparece” são apenas pessoas positivas ou negativamente privilegiadas pelo acesso a relações pessoais vantajosas. Pior ainda. Constrói-se uma percepção de sociedades dinâmicas e complexas – ainda que desiguais e injustas – como a brasileira, que passa a ser percebida como uma sociedade tradicional e pré-moderna, cuja hierarquia social seria construída pelo acesso diferencial a relações pessoais e familiares.

Essas escolhas teóricas não são apenas percepções parciais da realidade sem vinculação com a realidade política. Ao contrário. E, na demonstração disso, a realidade brasileira pode ser muito informativa. A concentração da atenção nos processos de construção de redes de relacionamento para auferir vantagens permanentes, supostamente existentes apenas em sociedades como a brasileira – quando o capitalismo financeiro expõe a corrupção como traço essencial do mercado capitalista em todo lugar –, cria a ilusão de que não existe luta de classes. A opacidade do processo social de apropriação diferencial dos capitais impessoais que irá decidir, a partir do pertencimento de classe, o acesso privilegiado a todos os bens e recursos escassos é reforçada pela opacidade teórica que o torna literalmente invisível e não tematizável. Pior ainda. Constrói-se a ilusão de que esse tipo de aporte teórico permite a crítica de práticas moralmente reprováveis (a corrupção seletiva sempre do Estado e sempre das esquerdas) e que aparece,



portanto, ao leitor, com o “charminho” de uma leitura crítica da realidade, quando é precisamente seu oposto.

Criam-se, com isso, falsos problemas e falsas prioridades, como cruzadas moralistas contra a corrupção, que passam a ocupar o lugar da atenção às questões básicas de distribuição desigual em todas as dimensões. A realidade social não é visível nem compreensível a olho nu. Pode-se ver a pobreza e a miséria de muitos e desconhecer as causas que produzem esse estado. No Brasil, por exemplo, o brasileiro médio percebe as mazelas sociais brasileiras como produto da corrupção sistêmica, assim como Luhmann, DaMatta e semelhantes as perceberam.

A “boa consciência” das classes privilegiadas torna-se perfeita, já que o problema está sempre longe, na corrupção estatal, por exemplo, permitindo uma perfeita legitimação de práticas cotidianas de exploração e humilhação. As classes média e alta de uma sociedade como a brasileira não possuem apenas o mesmo privilégio de consumo de seus pares europeus e norte-americanos. No Brasil, essas classes contam ainda com um verdadeiro exército de mão de obra barata sob a forma de empregadas domésticas, babás, faxineiras, porteiros, *office boys*, *motoboys*, que permite poupar tempo para atividades bem remuneradas e reconhecidas, além de minorar, por exemplo, a luta de gênero nessas mesmas classes, transformada em luta de classes invisível. Chamar a atenção para problemas aparentes ou criar falsas oposições tem sempre o fim de nos cegar em relação a conflitos reais e mais importantes. A percepção de países periféricos dinâmicos como se esses funcionassem como sociedades pré-modernas serve, antes de tudo, para encobrir relações de poder injustas e desiguais.

É precisamente nesse ponto que a obra de Pierre Bourdieu pode, talvez, desempenhar um papel ainda maior do que tem tido hoje em dia. Sua teoria dos capitais pode ser a base de uma nova compreensão do capitalismo global e de seus efeitos díspares em cada contexto peculiar. Ela pode fornecer o fundamento teórico para uma verdadeira teoria crítica da modernidade e da modernização em que a luta de classes – internacionalmente percebida – pelo acesso a bens e recursos escassos tenha a primazia da análise. Julgo que o tema marxista da ideologia espontânea do

capitalismo possa, desse modo, ser reconstruído de modo mais crítico e teoricamente mais refinado do que foi o caso até agora. No entanto, penso também que existem unilateralidades e falhas importantes no esquema bourdieusiano que devem ser superadas para que possa ser aproveitado em toda a sua riqueza. O ponto que acho digno de crítica em Bourdieu é o que gostaria de chamar de contextualismo moral.

O primeiro ponto a ser desenvolvido é evitar a prisão contextual que só nos dá olhos para a experiência concreta e imediata e nos cega frente às relações mais abstratas e mais gerais que conformam todos os contextos particulares. O próprio Bourdieu nos dá uma pista dessa hierarquia moral mais abstrata e mais ampla, ao nos falar da oposição alma/corpo como uma oposição moral que articula e determina vários contextos de reprodução da desigualdade social, como nos exemplos da luta de classes e das relações de gênero.

Esse ponto fundamental, no entanto, não é desenvolvido por Bourdieu. Ele exigiria uma reconstrução genética, histórica e conceitual das precondições de eficácia de uma hierarquia moral que passa a abranger todas as dimensões da vida social. Contudo, apesar de usar distinções de caráter moral o tempo todo, esse tema é uma “batata quente” nas mãos de Bourdieu, na medida em que justificações morais, em seu esquema explicativo, tendem a ser reduzidas a formas de violência simbólica e mera justificação de situações fáticas de dominação. Bourdieu possui uma concepção instrumental da moralidade.

Essa redução parece advir de uma escolha consciente em Bourdieu: ainda que perceba que existem consensos morais compartilhados por todas as classes em luta por recursos escassos – como, por exemplo, a entronização da competição pacífica, como mostrada por Norbert Elias,<sup>21</sup> a partir da criminalização do assassinato como meio legítimo de auferir vantagens sociais –, ele parece aderir a certo perspectivismo moral, talvez como forma de denunciar seu uso instrumental e interessado. Em princípio, no entanto, não parece existir qualquer incompatibilidade em perceber a eficácia de hierarquias morais que constrange a todos e perceber e criticar seu uso como violência simbólica. A meu ver, é

precisamente a miopia, em relação à eficácia das hierarquias morais que nos guiam e constroem a todos, que condena toda análise ao contexto particular e concreto. A própria oposição moral alma/corpo, tantas vezes citada por Bourdieu, na verdade exige um esforço reconstrutivo prévio para que possa ser utilizada em todo seu alcance.

Para esse objetivo, é necessário reconstruir toda a hierarquia moral inarticulada, ou seja, nunca refletida e percebida conscientemente pelos atores, apesar de comandar nosso comportamento prático no dia a dia. Só percebemos refletidamente o efeito do dinheiro e poder comandando o comportamento social. A força da moralidade como produto de um consenso social inarticulado é imperceptível. Sentimos a moralidade e sua força quando somos expostos a emoções morais, como o remorso, a culpa, a vergonha, etc., mas não sabemos de onde ela vem, nem por quê. Imaginamos que são indivíduos que criam a moralidade, o que leva a ideia contraditória nos seus termos de um subjetivismo moral. Como a moralidade pressupõe um outro, o subjetivismo moral comprova a forma contraditória e superficial com que percebemos a moralidade e sua ação cotidiana.

A meu ver, ninguém melhor que o filósofo canadense Charles Taylor reconstruiu essa hierarquia moral subjacente, da qual percebemos apenas os seus efeitos.<sup>22</sup> Essa é a razão que faz com que Bourdieu e Taylor sejam os principais autores da reconstrução teórica que faço neste livro. Há que se perceber tanto o aspecto pragmático quanto o aspecto moral de toda ação humana. Essa é a contradição que todos carregamos conosco. O que muda é meramente o peso relativo de uma ou outra variável dentro de cada um de nós. Mas todos nós somos instrumentais e morais simultaneamente em tudo o que fazemos.

Percebo a obra de Taylor e, muito especialmente, sua obra-prima, o livro *As fontes do self*, como uma reconstrução da sociologia moral subjacente ao mundo moderno. Longe de uma mera “história das ideias”, o que Taylor nos apresenta é uma genealogia da eficácia social de certas “ideias morais”. Seu terreno é, portanto, empírico e sociológico. Assim, não foi a leitura das obras de Platão – primeiro grande sistematizador da oposição

alma/corpo como núcleo da hierarquia moral que dominaria o Ocidente – que transformou corações e mentes de pessoas comuns, que sequer sabiam ler, mas a institucionalização da noção de virtude platônica por Santo Agostinho como o caminho de salvação de todo cristão. Foi, portanto, a ligação da noção de virtude como controle das paixões do corpo ao interesse ideal na salvação da alma que permitiu que toda uma nova “moralidade prática”, um novo *éthos*, no sentido de Max Weber, pudesse ser construído.

A revolução protestante ascética apenas radicaliza essa nova hierarquia valorativa e elimina os compromissos e as hesitações que impediam a realização efetiva dessa ideia em muitos contextos sociais. As instituições fundamentais do novo mundo secular, acima de tudo, mercado e Estado, vão implementar precisamente a mesma hierarquia valorativa de modo agora opaco e implícito, ao contrário do discurso religioso articulado e explicitado. Se antes a virtude religiosa era definida pelo controle da alma sobre o corpo e suas paixões, como caminho para a salvação no “outro mundo”, agora, no contexto secularizado, é o controle da mente – definição secularizada de alma – sobre o corpo que decide sobre as chances de “salvação”, definida como sucesso mundano – neste mundo.

Essa noção de salvação secular está, como estava também de modo mais óbvio no contexto religioso, ligada a ideias ou fontes morais.

A noção secularizada de espírito passa a designar as duas fontes morais do mundo moderno. A primeira delas na definição de produtor útil e a segunda delas na noção de ser humano sensível. Historicamente, a noção de produtor útil é mais antiga. Ela já está pressuposta na própria subjetividade cristã, mas sua feição radical é protestante. Foi Martinho Lutero quem tornou o vínculo do trabalho sagrado. Precisamos lembrar que, na Antiguidade, quem trabalhava era escravo e no medievo, o servo. O trabalho era ultrajante e o ócio, dignificador. Com o protestantismo, essa hierarquia moral é posta de ponta-cabeça. “Agradar” a Deus, agora, só era possível por meio do trabalho, percebido como um chamamento divino. Isso foi acrescido do toque democratizante do protestantismo, já que o tipo do trabalho não era importante, mas o “modo” como ele era exercido. Como diz Taylor, o Deus

protestante ama o advérbio, o modo como se faz as coisas, e menos o que se faz.

Por sua vez, fazer bem um trabalho exige disciplina e autocontrole, ou seja, exige o contínuo controle do corpo e seus desejos, fadigas, inclinações, etc. Ou seja, é necessário se criar um *habitus*, uma economia emocional específica dirigida a um fim. Assim, para o trabalhador útil, é necessário também a criação de uma racionalidade prospectiva, em que a renúncia ao presente é o que garante a recompensa futura. Cria-se com isso, literalmente, um novo ser humano, de fio a pavio, presidido pela noção de calculabilidade e racionalidade instrumental, em que o controle do corpo adquire o sentido de virtude máxima. O trabalho útil, que contribui de algum modo ao bem comum, passa a ser a fonte maior

tanto de autoestima individual como de reconhecimento social. É isso que explica sua substância de fonte moral. Quem não exerce trabalho útil está condenado, a partir de então, não só à baixa autoestima, como também ao desprezo geral. Simples assim. Não temos, portanto, enquanto indivíduos, nenhum controle sobre os mecanismos de atribuição de respeito, consideração e prestígio social. Assim como não temos sobre os mecanismos que produzem o desprezo e a indignidade. Por conta disso, Taylor chama de princípio da dignidade a fonte moral que se articula a partir da noção do produtor útil.

A outra fonte de moralidade objetiva que se impõe a todos nós, quer tenhamos, quer não consciência de sua existência, é o princípio da sensibilidade. Criado historicamente depois do princípio da dignidade, em parte como reação ao mundo instrumental e frio do trabalho repetitivo, esse princípio deve muito às elites artísticas e intelectuais desde a segunda metade do século XVIII. O valor moral aqui, ou seja, a virtude que se defende, é a definição do ser humano não como instrumento de produção para o bem comum, como no princípio da dignidade, mas como um fim em si mesmo, como um ser cuja maior virtude seria se descobrir e se criar como um ente expressivo. O expressivismo implica perceber e conferir valor precisamente aos sentimentos e às emoções que o princípio da dignidade queria silenciar. A virtude e o bem passam a ser a possibilidade de conhecimento interior, dos sentimentos e das emoções que nos habitam e conferem nossa singularidade. Um ser humano completo é aquele que percebe e expressa sua singularidade emocional. Historicamente, são as revoluções expressivas da contracultura dos anos 1960 que logram massificar uma visão de mundo antes restrita a elites intelectuais e artísticas. A contracultura, que tomou de assalto a juventude estudantil em todo o mundo nos anos 1960, conseguiu tornar valores que guiam e influenciam a vida concreta de pessoas comuns o que antes era restrito às esferas de intelectuais e poetas desde o século XVIII. Precisamente o fato de que o que confere valor à vida não é mensurável em dinheiro.

Hoje em dia, dignidade do produtor útil e autenticidade na expressão de nossa singularidade, contraditórias como elas são,

perfazem toda a dimensão moral dos indivíduos modernos. Todos somos seres esgarçados por essa contradição na vida individual e coletiva. Basta o leitor, ou leitora, pensar em si mesmo – teste empírico fácil e definitivo – e imaginar o que percebemos como de valor inestimável para atribuir sentido às nossas vidas. Pensou em trabalho e vida afetiva, não foi mesmo? Trabalho e família ou casamento, as dimensões da dignidade e da sensibilidade na linguagem que estamos usando aqui, são as dimensões seculares da vida por meio das quais julgamos – nós todos, sem exceção – a dimensão do fracasso ou do sucesso na vida. Todo o resto é secundário. Pois bem, essa é a hierarquia moral que nos comanda sem que tenhamos consciência dela.

O trabalho clássico de Pierre Bourdieu, acerca da sociedade francesa do fim do século passado, mostra todas as virtudes de uma sociologia crítica que compreende a força e a importância das hierarquias morais invisíveis enquanto tais e que comandam silenciosamente nosso comportamento e nossas avaliações sobre o mundo social. A distinção social baseada no gosto estético, que Bourdieu analisa no seu trabalho mais clássico e famoso, nada mais é que uma análise empírica dos efeitos do princípio da sensibilidade e do expressivismo como legitimação invisível das distâncias de classe. A separação entre as classes do espírito, ou seja, da sensibilidade, das classes do corpo, animalizadas e desumanizadas, reflete a construção de um operador simbólico invisível – e por isso muito mais eficaz – que cria uma solidariedade sentida pelos superiores que, por sua vez, legitima para eles próprios sua superioridade contra as classes populares.

O consumo de vinhos caros e sofisticados e de roupas bem cortadas passa a significar não apenas um bolso mais recheado, mas também, e principalmente, uma superioridade inata que merece, portanto, os privilégios que efetivamente desfruta. Os casamentos e as amizades que ajudam na reprodução infinita dos privilégios de classe no tempo serão construídos, precisamente, pelas afinidades sentidas afetivamente pelos indivíduos de uma mesma classe como pura expressão de uma humanidade superior. Como essa hierarquia moral é universal na sociedade moderna, as classes populares são condenadas à reatividade, por exemplo, expressa na ética da

virilidade, que apenas radicaliza o traço que as inferioriza da corporalidade como signo da animalidade e da inferioridade materializada. Assim, a violência corporal como sinal de virilidade das classes inferiores apenas fragiliza e criminaliza uma reação em si já estigmatizada pela ordem dominante. De resto, toda a violência pré-política dos excluídos apenas legitima o uso de violência institucionalizada indiscriminada contra eles. Se a lei formal prega a igualdade de todos, são esses os mecanismos invisíveis que produzem e justificam a desigualdade permanente ao arrepio da regra jurídica.

O que nem Bourdieu nem Taylor perceberam, como pensadores de sociedades em grande medida igualitárias como a França e o Canadá, é que o princípio da dignidade, e não apenas da sensibilidade e do expressivismo, também assume o papel de ideologia espontânea e invisível do capitalismo moderno de justificar e legitimar desigualdades fáticas. Como brasileiro, a percepção de que existem pessoas não apenas mais ou menos sensíveis, mas abaixo da própria linha da humanidade e da dignidade me era possível. Foi o que procurei desenvolver como inovação teórica neste livro.

Afinal, o que o capitalismo efetivamente democratiza, pelo menos em alguma medida significativa se compararmos com as sociedades tradicionais, é o acesso ao conhecimento e às várias formas de capital cultural. A propriedade econômica continua passando por vínculos de sangue de uma geração a outra como em qualquer sociedade tradicional. Isso ocorre, em grande medida, porque o próprio capitalismo precisa do conhecimento incorporado no trabalhador – e não apenas nas máquinas e nos meios de produção – para se reproduzir de forma ampliada. Assim, o trabalhador passível de ser explorado pelo capitalismo de forma racional precisa ter incorporado o conhecimento útil que dele se espera, assim como as próprias disposições para o comportamento que são pressupostas em qualquer processo de aprendizado.

Não por acaso, as predisposições para o desenvolvimento de trabalho útil, como disciplina, autocontrole e cálculo prospectivo, são também pressupostos em qualquer processo de aprendizado. Os indivíduos e as classes sociais – cujo contexto de carência aguda e



desestruturação familiar impedem a adequada reprodução desses pressupostos psicossociais na socialização familiar desde tenra idade – estão, por conta disso, condenados à marginalidade e à exclusão social. Essa é a subcidadania permanente da qual este livro trata. Sem a incorporação de disciplina, autocontrole e cálculo prospectivo não existe inserção produtiva possível no mercado de trabalho capitalista competitivo.

Nas sociedades que lograram uma efetiva generalização desse *habitus* de classe burguês também para as classes inferiores é onde temos o princípio da igualdade legal mais institucionalizado. Afinal, o *self* pontual é a base tanto para a noção de produtor útil – e do trabalho como dimensão mais importante do reconhecimento social e da própria autoestima – quanto para a própria noção de cidadania. A explicitação desses princípios pode nos ajudar a identificar os mecanismos operantes, de forma opaca e implícita, que permitem a cada um de nós, na vida cotidiana, hierarquizar e classificar as pessoas como mais ou menos, como dignas de nosso apreço ou de nosso desprezo.

O problema é que o *habitus* burguês, definido na noção de *self* pontual, não se generaliza do mesmo modo para todas as classes. Isso significa que a pressuposição de dignidade do produtor útil que ele constrói é apropriada diferencialmente pelas diversas classes. Neste livro, meu interesse foi demonstrar a eficácia universal, para além de qualquer contexto particular ou nacional, da noção de dignidade como pressuposto da autoestima e do reconhecimento social em qualquer contexto capitalista moderno, seja no centro, seja na periferia. Para além das lutas de classe que possibilitam acesso diferencial à luta pelos recursos e bens escassos, existe um limite abaixo da dignidade que caracteriza uma porção extremamente significativa da população mundial em todos os lugares.

A verificação empírica da existência concreta dessa linha invisível da dignidade pode ser efetuada por qualquer um. Basta imaginar o tipo de sentimento que efetivamente sentimos quando nos defrontamos de forma direta – o que elimina a indiferença socialmente construída – com um excluído social. Necessariamente, as duas expressões possíveis se referem a pena

ou raiva, ou alguma mistura entre as duas. Mas quem tem raiva e desprezo, na realidade, expressa apenas o outro lado da moeda de quem sente pena e compaixão. Afinal, só sentimos compaixão ou desprezo acerca de quem consideramos inferior, mostrando que a avaliação que realizamos é objetiva e compartilhada por todos. Assim, tanto o canalha, que odeia e despreza o fragilizado socialmente, quanto a pessoa de bom coração, que sente compaixão e pena, espelham reações opostas em relação a uma desvalorização que é objetiva e social, impondo-se a todos indiscriminadamente.

Ainda que essa classe abaixo da dignidade seja comparativamente pequena nos países avançados, ela continua aumentando em todos os lugares. Em países como o Brasil, representa pelo menos  $\frac{1}{3}$  da população. Na maior parte da África, essa proporção talvez chegue a 80%. O discurso fragmentário, contextualizado, muitas vezes teoricamente pobre e empiricamente superficial sobre as classes subproletarizadas, tem evitado que percebamos sua característica global e universal. O que chamo, de forma provocativa, de ralé é precisamente a classe não apenas sem acesso aos capitais que propiciam a incorporação da moderna ideia de alma, ou seja, dignidade e realização expressiva, mas sem acesso até mesmo aos pressupostos dessa incorporação. Essa classe é mundial e talvez seja, numericamente, uma das mais significativas.

Em nossa pesquisa empírica sobre os desclassificados sociais brasileiros, que chamamos de ralé brasileira<sup>23</sup> – num país que insiste em maquiar e tornar invisível essa realidade –, foi possível perceber a articulação entre as dimensões material (a pobreza econômica) e simbólica (os efeitos permanentes do processo de não reconhecimento social) do processo de desclassificação social típico das sociedades modernas. Isso só foi possível pelo esclarecimento dos pressupostos teóricos trabalhados e desenvolvidos neste livro. Normalmente, apenas se percebe a pobreza material e se desconhece a realidade simbólica que a legitima e a torna permanente. É claro que essas duas realidades são inseparáveis. Ao mesmo tempo, elas são analiticamente diferentes, o que significa que é necessário compreendê-las na sua interdependência mútua, de modo a esclarecer esse fenômeno complexo. A articulação das teorias de Taylor e Bourdieu serve

precisamente para iluminar a dimensão simbólica da exclusão social e explicar a permanência no tempo da precariedade material, existencial e política. Afinal, é apenas a legitimação simbólica da desigualdade que a torna aceitável e possível de se reproduzir no tempo.

Como não existe – certamente no Brasil, mas também, em grande medida, no mundo todo – nem a percepção sociológica, nem política da realidade simbólica invisível que permite tornar permanente a pobreza material visível, combatem-se moinhos de vento construídos a partir da percepção fragmentada da realidade social: a percepção da violência criminosa tornada espetáculo televisivo (que esconde a violência cotidiana mais importante e menos visível); a tendência mundial de tornar a pobreza novamente questão de polícia e retirá-la da dimensão política; a tendência geral de culpar a vítima por sua própria exclusão, etc.

Nesse sentido, e essa é uma das vantagens nada desprezíveis do tipo de enfoque que estamos defendendo neste texto, compreender a realidade da exclusão social de grandes segmentos da população em países como o Brasil ajuda a perceber o mesmo tipo de problema em países ditos avançados, nos quais a dimensão do problema social é, comparativamente, menor. Ao se separarem em categorias analíticas distintas sociedades modernas avançadas e sociedades pré-modernas periféricas, constroem-se no fundo distinções racistas, posto que substancializadas e essencializadas. Não importa se a explicação científica dominante opera essa divisão como sendo de fundo abertamente racial, como no século XIX, ou como uma linha divisória cultural, como nos séculos XX e XXI. O importante aqui é mostrar o caráter falso e artificial desse tipo de operação político-científica. A produção de exclusão e marginalidade em sociedades como a brasileira não se distingue, qualitativamente, do mesmo fenômeno em sociedades ditas avançadas, como os Estados Unidos e a Alemanha.

Essas classes de desclassificados sociais são construídas por motivos modernos e semelhantes em qualquer lugar. Afinal, é a ausência da incorporação dos modernos capitais impessoais, tanto o capital econômico quanto o capital cultural, que reduz os indivíduos dessa classe a corpos que são vendidos enquanto corpos,

a baixo preço, para serviços desvalorizados. Esses serviços desvalorizados são, tipicamente, divididos em serviços sujos e pesados para os homens reduzidos à energia muscular, e serviços domésticos e sexuais para as mulheres também reduzidas a corpos que não incorporaram conhecimento útil nos mercados competitivos. É, por sua vez, a não incorporação desses capitais impessoais que implica uma realidade simbólica existencial e política precária para aqueles situados abaixo da linha divisória da dignidade, no sentido tayloriano. Essa condição peculiar implica várias armadilhas para a análise científica, que não são privilégio de brasileiros ou de cientistas da periferia. Também em nível mundial, a realidade dos excluídos é tornada invisível pelos mesmos “inimigos”: por um lado, a percepção liberal da sociedade que universaliza as disposições de comportamento da classe média para todas as classes subalternas, permitindo culpá-las pelo próprio fracasso, e, por outro lado, a percepção politicamente correta que assume o discurso necessariamente reativo do excluído sobre si mesmo como sua verdade.

Os estudos politicamente corretos são especialmente insidiosos, posto que se pretendem críticos e de esquerda. No entanto, a descrição do excluído abaixo da condição de dignidade sobre sua própria condição é necessariamente reativa, ou seja, tende a negar subjetivamente a condição subumana que vive objetivamente em seu cotidiano. O distanciamento reflexivo da própria condição só é possível para quem tem acesso à possibilidade de mudar a própria vida. Para quem não tem acesso a outros possíveis, resta fantasiar ou negar a própria realidade. No entanto, essa perspectiva é francamente dominante nos estudos sobre os excluídos, tanto no Brasil quanto mundo afora.

Existem duas vantagens associadas à construção de um quadro de referência comum para a análise de sociedades ditas avançadas e periféricas. A primeira é a superação do racismo implícito em toda separação substancialista que essencializa e petrifica falsas oposições *ad hoc*. Quando se fala de sociedades personalistas, por exemplo, movidas pela corrupção, imaginam-se, necessariamente, sociedades perfeitas supostamente sem corrupção. As diferenças de quantidade se transformam, por debaixo do pano e silenciosamente,

em diferenças de qualidade. Para, a partir disso, se pensar, como efetivamente pensa o senso comum mundial em todas as dimensões da vida, em indivíduos essencialmente sujos, preguiçosos e inconfiáveis a partir de sua nacionalidade é um passo fácil de ser dado, como nos mostra o noticiário todos os dias. Esses são os seres humanos que podem morrer aos milhares, como os iraquianos ou afegãos, sem provocar grande comoção na mídia civilizada. Do mesmo modo, matam-se os brasileiros da ralé todos os dias sem qualquer incômodo das classes privilegiadas no Brasil. O processo de não reconhecimento social é o mesmo nos dois casos e ocorre pelas mesmas razões. Esse é um processo pretensamente confirmado pela legitimidade das ciências dominantes e conservadoras.

A outra vantagem concomitante é a possibilidade de aprendizado pela comparação refletida. Pode-se criticar muita coisa nas teorias da modernização tradicionais, e certamente a maior parte das críticas são bem dirigidas e corretas. Mas não considero errado o pressuposto de que existem sociedades melhores, mais justas ou humanas do que outras. O erro das teorias tradicionais da modernização foi ter associado a noção abstrata de melhor e mais justo ao exemplo concreto da sociedade americana, o que certamente não é verdade em muitos aspectos importantes. Mas que o critério de melhor ou pior existe, e que o mesmo é compartilhado pela imensa maioria das sociedades modernas, é mera consequência do ponto de partida teórico desenvolvido aqui. Talvez a forma como as sociedades modernas lidam com seus desclassificados sociais seja um bom ponto de partida para esse novo tipo de sociologia crítica comparada da modernidade, tanto central quanto periférica.

# **A IDEOLOGIA INVISÍVEL DO CAPITALISMO**

Para que possamos desenvolver uma compreensão alternativa da modernidade periférica àquela criticada acima – que opõe, de maneira antagônica, os polos moderno e pré-moderno, partindo de oposições binárias reciprocamente excludentes que se multiplicam indefinidamente –, torna-se necessário partir de uma visão alternativa e crítica da própria modernidade central. Reconstruir uma concepção alternativa da modernidade periférica envolve, logo de início, partir de interpretações que enfatizem a ambiguidade constitucional da experiência ocidental. Dois autores contribuíram, decisivamente e de modo sofisticado e instigante, para uma análise crítica da modernidade ocidental nas últimas décadas: Charles Taylor e Pierre Bourdieu. A contribuição desses autores não me parece apenas fundamental para uma compreensão adequada da modernidade central. Como espero poder deixar mais claro a seguir, eles são indispensáveis, ainda que com modificações importantes nos respectivos pontos de partida teóricos, para uma análise alternativa da modernidade periférica.

Pretendo encaminhar minha argumentação nesta primeira parte do livro em três passos: 1) uma exposição da empreitada tayloriana e a discussão dos aspectos que me interessam retirar da mesma; 2) uma exposição da visão teórica peculiar de Bourdieu, concentrando-me nos aspectos que pretendo utilizar produtivamente para meus próprios fins; e, finalmente, 3) uma discussão dos aspectos negativos e positivos de cada uma das duas perspectivas, procurando reconstruí-las produtivamente com vistas ao esclarecimento da questão teórica que tenho em mente: o esclarecimento das condições sociais da naturalização da desigualdade em países periféricos, como o Brasil.



## CHARLES TAYLOR E UMA NOVA E REVOLUCIONÁRIA NOÇÃO DE HIERARQUIA SOCIAL

A crítica ao intelectualismo significa, tanto para Taylor quanto para Bourdieu, compreender a experiência humana em seu sentido mais amplo como radicalmente contextualizada e situada. Em Taylor, essa contextualização implica, antes de tudo, um esforço de interpretação e de ressignificação. Nas condições da vida moderna, por razões que ficarão mais claras mais tarde, esse esforço equivale a “remar contra a maré”. O que Taylor chama de “naturalismo” é a tendência moderna, operante tanto no senso comum da vida cotidiana quanto na forma de praticar filosofia ou ciência dominantes, de desvincular a ação e a experiência humana da moldura contextual que lhe confere realidade e compreensibilidade.

Para Taylor, existe uma relação interna entre o atomismo – a perspectiva que encara o indivíduo como a fonte de todo sentido – e o naturalismo. É precisamente porque o indivíduo é percebido como “solto no mundo” e descontextualizado que se torna possível essa espécie de “ideologia espontânea” do capitalismo que é o naturalismo. O naturalismo se mostra tanto na dimensão da vida cotidiana, quando as pessoas se mostram incapazes de articular os próprios valores-guias que orientam suas escolhas existenciais e políticas, como mostrado exemplarmente no estudo empírico sobre a classe média americana levada a cabo por Robert Bellah e sua equipe,<sup>24</sup> quanto na dimensão científica, seja de modo menos sofisticado nas assim chamadas teorias de escolha racional, seja em teorias mais sofisticadas, como na assimilação mitigada que Jürgen Habermas faz da teoria sistêmica.

Em relação a esse último autor, que é certamente um dos seus

interlocutores privilegiados – e apesar de semelhanças marcantes no diagnóstico das patologias da modernidade entre os dois autores –, Taylor certamente não admitiria a possibilidade da separação entre sistema e mundo da vida efetuada por Habermas. Essas duas dimensões refletem meramente horizontes de significação distintos e devem ser analisadas enquanto tais. Desse modo, os imperativos sistêmicos não se confrontam com as identidades individuais como algo externo. Ao contrário, eles são componentes dessa mesma identidade e são produzidos e adquirem eficácia precisamente por conta disso. Os imperativos sistêmicos são objetivos coletivos que se tornaram autônomos e o desafio, em vez de naturalizá-los, como faz a perspectiva sistêmica, é precisamente de revificá-los.

Instituições como Estado e mercado, assim como as demais práticas sociais e culturais, já possuem implícita e inarticuladamente uma interpretação acerca do que é bom, do que é valorável perseguir, do valor diferencial dos seres humanos, etc. A hermenêutica tayloriana tem como alvo principal precisamente tornar esse pano de fundo implícito articulável e consciente. É isso que leva Taylor a defender o holismo metodológico.<sup>25</sup> Só pode se pleitear uma análise da economia ou do direito como se eles fossem “neutros”, ou pensar nos indivíduos como última *ratio* da explicação sociológica, na medida em que esse pano de fundo social e moral permanece não tematizado.

A articulação da “topografia moral” implícita e específica à cultura ocidental é o fio condutor do livro mais importante de Taylor: *As fontes do self*.<sup>26</sup> A motivação subjacente a essa gigantesca empreitada é a de que as fontes morais ou os “bens constitutivos” de uma cultura precisam ser articulados de modo a poderem ser utilizados como motivação efetiva para o comportamento concreto. De modo a mapear esse terreno pouco explorado, Taylor se propõe a investigar a origem de certas intuições morais as quais ele chama, seguindo Harry Frankfurt, de avaliações fortes (*strong evaluations*). São essas avaliações fortes que possibilitam a discriminação entre o que é certo ou errado, melhor ou pior, superior ou inferior, a partir de parâmetros que se impõem independentemente de nosso desejo e de nossa vontade.

A força vinculante dessas avaliações é tal que pensamos nelas

como intuições instintivas e naturais por contraste a reações morais que sabemos advir da socialização e da educação formal. No entanto, essas intuições podem ser articuladas em razões (*account*) que explicam o porquê, o fundamento mesmo da sensação de que devemos respeitá-las. Uma reação moral é, portanto, a afirmação de uma ontologia dada e contingente do humano. O alvo de Taylor no livro é articular a ontologia moral que está por trás das nossas intuições – nós, ocidentais e modernos, quer sejamos do centro, da periferia. A moralidade, portanto, possui objetividade.

A nossa identidade, diz Taylor, é formada pelas identificações e escolhas providas por esse pano de fundo valorativo, seja por afinidade, seja por oposição a elas. A ideia central aqui é a de que apenas formulamos sentido para nossas vidas a partir da relação que estabelecemos com as avaliações fortes que formam o pano de fundo da condução da vida do sujeito moderno. Um indivíduo sem referência a esse pano de fundo seria um caso patológico. Identidade é sempre uma matéria que tem a ver com redes de interlocução (*webs of interlocution*), que pressupõem um pano de fundo comum para que exista comunicação e até a originalidade humana possível, que é aquela que se mantém no horizonte das visões compartilhadas.<sup>27</sup>

A topografia moral específica ao Ocidente possui dois componentes principais: o princípio da interioridade, que se subdivide em dois outros princípios ao mesmo tempo complementares e contraditórios, e o princípio da afirmação da vida cotidiana. Vale a pena reconstruir, ainda que esquematicamente, o caminho da argumentação de Taylor acerca desse ponto. Fiel a seu ponto de partida hermenêutico, Taylor tende a ver a transição para a modernidade menos como um processo abstrato de racionalização e diferenciação, mas, antes de tudo, como uma “gigantesca mudança de consciência”, no sentido de uma radical reconstrução da topografia moral dessa cultura. A especificidade do Ocidente moderno se deixa ver a partir de uma contraposição com a Antiguidade clássica.

Platão é uma figura central nesse contexto. Ele é o sistematizador da ideia fundamental para a concepção moral do Ocidente: a ideia de que o eu é visto como ameaçado pelo desejo

(em si insaciável), devendo, portanto, ser subordinado e regido pela razão.<sup>28</sup> O cristianismo adotou a perspectiva platônica da dominância da razão sobre as paixões na medida em que a santidade e a salvação passaram a ser expressas 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. O conhecimento não é uma luz exterior lá fora, uma revelação, portanto, como era para Platão, mas é algo interior em nós mesmos, sendo antes uma criação que uma revelação. Agostinho muda o foco de atenção dos objetos conhecidos em favor da própria atividade do conhecer. Voltar-se para essa atividade é voltar-se para si mesmo, é adotar uma posição reflexiva. Como em todas as grandes revoluções morais do Ocidente, também o princípio da subjetividade é inicialmente religioso. Agostinho dá o passo para a interioridade porque esse é um passo para a verdade divina. É isso que torna a dimensão da primeira pessoa irresistível. Ela está associada a uma passagem para o interior, como um passo para o mais alto, para o superior.<sup>29</sup>

Foi essa vinculação com a necessidade religiosamente motivada que tornou 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 de bem articuladas ideacionalmente são vinculadas a “interesses ideais” específicos a partir do prêmio religioso da salvação. Isso explica, a meu ver, o lugar paradigmático de Santo Agostinho na empresa tayloriana.

Aqui se inaugura toda uma família de fontes morais que passam a ser formadoras da cultura ocidental como um todo. É que a passagem para uma condição superior passa a ser marcada pelo acesso à interioridade. Através da interioridade, somos capazes de chegar ao superior.<sup>30</sup> Como veremos, todas as fontes morais da cultura ocidental pressupõem esse caminho. Para Taylor, Agostinho foi também o inventor do *pré-cogito*, na medida em que a certeza advém da coincidência entre conhecedor e coisa conhecida, quando se trata de se discutir sobre a *minha* existência. O ponto de vista da primeira pessoa pode, assim, se ancorar num primeiro passo confiável para a busca da verdade.

Um outro aspecto importante parece-me o fato de que, além de tornar o ponto de vista da primeira pessoa fundamental para nossa busca da verdade, Agostinho constrói toda uma hierarquia valorativa com base nesse fato. Passa a existir um abismo insuperável entre os seres capazes de raciocínio e os que carecem dessa faculdade. Agora, não só o inerte se diferencia do que vive, mas, entre os que vivem, passa a existir uma diferença qualitativa entre os seres que vivem e têm consciência de que vivem e os simples viventes. Esse aspecto também é fundamental para a reconstrução da relação entre a eficácia das ideias e a noção de reconhecimento como fonte de autoestima socialmente compartilhada.

Tendo demonstrado a seu interlocutor que ele existe, ou mais, que ele vive, mais ainda, que ele tem inteligência,<sup>31</sup> então é possível traçar uma hierarquia entre essas dimensões. O vivente é superior ao mero existente, e o ser inteligente é superior ao vivente. O fundamento da hierarquia é que o ulterior possui o anterior

dentro de si mesmo. A continuação dessa hierarquia vai permitir colocar a razão como superior aos sentidos, já que é o superior que julga o inferior.

Assim, além da hierarquia entre as diversas espécies vivas conferindo aos humanos um sentimento de especialidade e superioridade responsável, em grande medida, pela atração que esse tipo de ideias exerce, abre-se também, entre os próprios seres humanos, o espaço para se pensar e se legitimar hierarquias segundo a capacidade diferencial de cada qual de comportamento racional, segundo os mesmos parâmetros. Esse aspecto é fundamental para nossos propósitos, posto que pretendemos demonstrar como a genealogia tayloriana pode ser usada para esclarecer um tema secundarizado por Taylor: que é vincular a teoria do reconhecimento social a uma teoria das distinções sociais, revelando seu potencial legitimador de diferenças.

Um outro ponto de discordância em relação a Platão espelha a peculiaridade de Agostinho enquanto pensador cristão: a vontade não é apenas vista como dependente do conhecimento, mas sim como uma faculdade independente.<sup>32</sup> Desse modo, a perfeição moral não é apenas o resultado de um olhar treinado em relação à ordem imanente do cosmo, mas de uma adesão pessoal ao bem, um compromisso por inteiro da vontade, marcando o lugar central dessa faculdade humana no Ocidente. A vontade pode ser, portanto, má vontade, uma vontade radicalmente perversa. Nesse sentido, ela tem que ser curada pela “graça”.

Descartes é, como se depreende de forma óbvia, profundamente influenciado por Agostinho. No entanto, temos em Descartes um corte radical: ao contrário de Agostinho, situa as fontes da moralidade dentro de nós mesmos. O que parece estar por trás dessa mudança para Taylor é a concepção mecanicista e não teológica do universo (Galileu) e que implica repensar de outro modo também a antropologia. Toda uma nova representação da realidade tem que ser construída. Como a noção de ideia muda do seu sentido ôntico para tornar-se um conteúdo intrapsíquico, elas deixam de ser algo que temos de achar para tornarem-se algo que construímos. Essa construção tem que ser feita, agora, como um observador externo a faria, afastando-se de todas as sensações e

confusões e transformando a clareza no principal requisito da perspectiva desengajada. Tudo aquilo que mistura mente e matéria deve ser afastado, especialmente as paixões que iludem e obscurecem. O modelo do domínio racional assume a forma do controle instrumental.<sup>33</sup>

É nesse terreno que temos aqui, além de uma nova antropologia, uma nova concepção da virtude e uma nova concepção da dignidade humana. Se o controle racional é uma questão de a mente dominar adequadamente um mundo desencantado da matéria, então a noção de superioridade da boa vida tem que advir do próprio senso de dignidade do agente enquanto ser racional. Como bem mostra Taylor, Descartes (talvez precisamente por ser um pensador de época em transição) transpõe as virtudes da ética aristocrática da glória e da fama da Antiguidade clássica, algo que se conquistava no espaço público, na ágora, nas campanhas militares, para o interior da mente, engendrando uma forma qualitativamente nova de produção de nossa autoestima. A fonte da noção de autoestima e de dignidade não é mais algo para os outros, mas serve, ao contrário, para manter nosso senso de valor aos nossos olhos.

A internalização da faculdade da cognição corresponde a uma internalização da fonte da moralidade como bem percebe Taylor. A ética de aristocratas baseada em força, firmeza, resolução e controle é internalizada e aburguesada como fonte moral por excelência para o ser humano comum. E é a força do autovalor que estimula e leva o novo sujeito a conquistar seus medos e desejos vulgares em direção à transformação da realidade à sua volta. Dignidade e autoestima, temas que Kant aperfeiçoará mais tarde, já têm aqui um lugar central e é percebido como o motor para o compromisso continuado com a virtude.<sup>34</sup>

A imagem cartesiana da agência humana correspondia a uma tremenda revolução que estava acontecendo efetivamente nessa época (começo do século XVII). Essas mudanças apontavam, antes de tudo, para a entronização da disciplina como lei primeira da organização social em vários campos: primeiro no campo militar, mas também na administração civil e na economia. O novo lugar da disciplina implicou o crescente apelo da visão da agência humana

como moldável através da ação metódica e disciplinada. A visão do sujeito em Descartes como descontextualizado (*disengaged*) correspondia à noção do sujeito que instrumentaliza a si mesmo em nome de uma orientação já antecipadamente decidida em nome de algum fim externo.

Essa visão cartesiana do sujeito remodelável é transformada por Locke na base de uma teoria política sistemática. Locke introduz o tema da vontade.<sup>35</sup> A mente tem o poder de suspender e dirigir desejos e sentimentos e, portanto, tem o poder não só de se remodelar de acordo com princípios escolhidos aleatoriamente, mas também do hábito e da autoridade local. O controle racional pela vontade conduz a uma nova e radical maneira de auto-objetificação. Podemos nos recriar, recriando nossos hábitos e normas. Somos criaturas de relações contingentes. É esse novo tipo de desengajamento radical que propicia a ideia da criação *ex nihilo* que Taylor chama de “*self* pontual” ou “neutro”. É claro que isso exige o “treinamento” em práticas sociais e institucionais disciplinadoras e não apenas o aprendizado por meio de teorias.

Essa nova forma de perceber o *self* e seus novos poderes engendra também uma nova concepção do bem e uma nova localização das fontes da moralidade. Ao novo *self* pontual corresponde um ideal de autorresponsabilidade, que, juntamente com as noções de liberdade e razão que o acompanham, possibilitam um novo sentido de dignidade.<sup>36</sup> Passar a viver de acordo com esse ideal – algo contra o que não podemos reagir, na medida em que permeia todas as práticas sociais modernas – é se transformar e se pensar como se fôssemos desde sempre “*selves* pontuais”, assim como sempre tivemos dois braços e duas pernas, diz Taylor. Essa concepção histórica e contingente se “naturaliza”. As “ideias” se tornam “práticas sociais” e se naturalizam na medida em que se “esquecem” de suas raízes.

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 ponto em comum entre Taylor e 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.<sup>37</sup>

O tema da vida cotidiana está em oposição à concepção da Antiguidade clássica que exaltava 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. Esse 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 nessa 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, dos Estados Unidos e da França, disseminando-se depois pelas classes subordinadas destes países e depois por diversos países, com desvios e singularidades importantes.<sup>38</sup> 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. A nova dignidade vai designar, portanto, a possibilidade de igualdade tornada eficaz, por exemplo, nos direitos individuais potencialmente universalizáveis. Em vez da honra pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre iguais.<sup>39</sup>

Kant talvez tenha sido o pensador que melhor articulou essa noção de dignidade de que estamos tratando. Além de localizar na vontade humana racional a base da moralidade, Kant enfatiza *ipso facto* sua especial dignidade. É o fato de sermos seres racionais que nos garantiria uma “dignidade única”.<sup>40</sup> Essa dignidade é construída precisamente contra a noção de natureza. Se a natureza obedece a leis, são apenas os seres racionais que obedecem aos princípios. E é por conta desse novo *status*, por conta dessa nova fonte de autoestima, digamos assim, advinda do fato de estarmos incomparavelmente acima de tudo o mais na natureza, que a lei moral comanda nosso respeito (*Achtung*). Enquanto todas as coisas têm seu preço, apenas os agentes racionais possuem dignidade, apenas esses últimos, portanto, são fins em si mesmos.

Mas essa não é a única fonte da moralidade moderna para Taylor. Toda sua genealogia da hierarquia valorativa do Ocidente, que está umbilicalmente ligada a um diagnóstico da modernidade que enfatiza, além de suas conquistas, suas contradições e seus perigos, está ancorada numa ambiguidade e contradição central constituída pela oposição entre a concepção instrumental e pontual do *self* e a configuração expressivista do mesmo. O expressivismo é concebido pela família de concepções de mundo baseadas na noção

de natureza como fonte interna de significado e moralidade. Aqui, a ideia central, por oposição ao tema da dignidade do *self* racional e pontual, é a da originalidade de cada pessoa. Aqui o tema é a voz particular de cada um, enquanto tal única e inconfundível.

Taylor percebe vários pensadores e movimentos como antecessores dessa nova perspectiva. Montaigne, Rousseau e os moralistas escoceses são percebidos como pioneiros de uma nova noção de fonte moral concorrente a do *self* pontual, que tem no romantismo, especialmente no romantismo alemão, sua elaboração mais consistente e duradoura. O contexto de concorrência, com a noção de dignidade do *self* pontual, tem a ver com o fato de que o caminho para o acesso à fonte da moralidade – e aqui me aproveito da distinção weberiana entre caminho e o bem da salvação que ele utilizou para a comparação das grandes religiões mundiais – é o mesmo nos dois casos, ou seja, implica a virada à interioridade e à subjetivação comum a todas as formas modernas de dotação de sentido e moralidade.

Apesar de o caminho ser o mesmo – o que para Taylor apenas aprofunda a rivalidade entre as duas configurações –, o bem moral é antinômico e não poderia ser mais diverso. O expressivismo representa a volta dos modelos orgânicos e biológicos de crescimento por oposição aos modelos, já então dominantes da associação mecânica. Mas ao contrário dos modelos clássicos, como a ideia aristotélica da natureza realizando seu potencial, essa mesma ideia já é internalizada por Herder, talvez o autor mais importante nesse contexto para Taylor. E é precisamente por ser internalizada e única, referindo-se, portanto, a uma realidade original e particular, que a normatividade que daí se abstrai é aquela que exige que “se deve viver de acordo com essa mesma originalidade”.<sup>41</sup>

Para que esse contexto adquira força normativa, ou seja, possa ser percebido como obrigatório e vinculante pelas pessoas que vivem sob sua égide, é necessária a revolução histórica que permite renomear as paixões em sentimentos. Em vez de conceber a natureza interna como um campo de pulsões incontrolláveis e perigosas – o que equivale à denominação negativa das paixões –, descobre-se, ao contrário, um campo fundamental que passa a ser

percebido como a fusão do sensual e sentimental com o espiritual, em que o aspecto sensual e sentimental passa a ter a proeminência. A experiência e a expressão das “profundezas interiores” passa a ter também um conteúdo normativo. A novidade radical em jogo aqui é que a compreensão do que é certo ou errado passa a ser percebida não apenas como um assunto que requer reflexão distanciada e cálculo instrumental, mas também, e até especialmente, como algo ancorado nos nossos sentimentos. Moralidade passa a ter, de certo modo, uma voz interna.<sup>42</sup>

Essa realidade inexiste antes de sua articulação e não devemos esperar por modelos externos para ela. A noção de símbolo do romantismo exprime, precisamente, essa expressão do único e indizível. Em vez da mimésis ou da alegoria, o símbolo significa tanto a perfeita interpenetração de forma e conteúdo, como também a criação de um sentido que inexistia antes da sua manifestação simbólica. É isso que torna o poder de autoarticulação expressiva tão importante e revolucionário. O acesso às profundezas do *self* só é possível ao sujeito dotado de poderes expressivos. Apesar das duas formas de interioridade implicarem ambas uma radicalização do subjetivismo, elas são também rivais e se excluem mutuamente, enquanto tipos puros, apesar de a regra empírica ser o compromisso e a interpenetração. Exercer uma forma de maneira consequente é abdicar da outra. O sujeito moderno que reconhece as duas fontes está, portanto, constitutivamente em tensão.<sup>43</sup>

## **Contradições da modernidade central e periférica**

Em vários textos lançados depois do *As fontes do self*, Taylor procura aplicar o resultado de suas investigações naquele livro à situação política da modernidade tardia. Tanto em *The ethics of authenticity* quanto em seu artigo no livro coletivo *Multiculturalismo*, seus textos talvez mais influentes depois de *As fontes do self*, Taylor procura demonstrar como as categorias centrais de sua reconstrução genealógica, levada a cabo em *As fontes do self*, podem ser percebidas como as categorias centrais

dos dilemas e contradições da modernidade tardia nas dimensões existencial, social e política. O tema do reconhecimento, ou seja, o tema das condições sociais necessárias à atribuição de respeito e autoestima, é transformado no mote central para a produção de solidariedade e para a percepção dos conflitos específicos do mundo contemporâneo.

As formas de reconhecimento são duas: uma universalizante, caracterizada pelo princípio da dignidade; e outra particularizante, caracterizada pelo princípio da autenticidade. Reconhecimento, por estar ligado às formas de atribuição de respeito e autoestima, é percebido como vinculado às questões da formação da identidade individual e coletiva. Essa relação é exemplarmente qualificada na passagem, de resto sobejamente citada pelos estudiosos da questão,

que reproduzo a seguir.

A tese é a de que a nossa identidade é em parte formada pelo reconhecimento ou pela ausência deste. Muito frequentemente, nos casos de falso reconhecimento (*misrecognition*) por parte dos outros, uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer um prejuízo real, uma distorção efetiva, na medida em que os outros projetem nele uma imagem desvalorizada e redutora de si mesmos. Não reconhecimento e falso reconhecimento podem infligir mal, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém em uma forma de vida redutora, distorcida e falsa... Nessa perspectiva, não reconhecimento não significa apenas ausência do devido respeito. Ele pode infligir feridas graves a alguém, atingindo as suas vítimas com uma mutiladora autoimagem depreciativa. O reconhecimento devido não é apenas uma cortesia que devemos às pessoas. É uma necessidade humana vital.<sup>44</sup>

Existem duas fontes antinômicas e especificamente modernas de reconhecimento: o ideal de dignidade e o ideal de autenticidade. As duas formas se deixam ver por oposição às formas típicas das sociedades hierárquicas. Enquanto nestas o princípio da honra é fundamental, e honra significa sempre que alguns a possuem e outros não, a noção moderna de dignidade implica o uso igualitário e universal que confere a dignidade específica a todo ser humano e cidadão moderno. Enquanto apenas alguns têm honra, todos possuem dignidade.

O ideal de autenticidade, que nasce, como vimos, a partir da nova significação conferida ao que Taylor chamava em *As fontes do self* de “expressivismo”, a partir do século XVIII, é ainda mais radicalmente moderno que o princípio da dignidade. Isso não apenas no sentido de que o ideal de autenticidade se consolida mais tardiamente – nas vanguardas artísticas a partir de fins do século XVIII e como força viva e efetiva na sociedade apenas na segunda metade do século XX, como na “*flower generation*” da década de 1960 –, mas também num sentido mais profundo, na medida em que apenas o ideal da autenticidade elimina de plano a definição da identidade a partir de papéis sociais já dados. A definição da identidade a partir do ideal de autenticidade implica precisamente uma reação em relação à pressão por conformidade social e uma

atitude instrumental em relação a si mesmo.

A questão central para Taylor em relação às sociedades industriais avançadas refere-se, antes de tudo, ao ideal de autenticidade e apenas secundariamente ao ideal da dignidade. Isso tem a ver com o pressuposto de que as democracias norte-americanas e europeias ocidentais teriam solucionado efetivamente as desigualdades sociais mais virulentas, a partir da consolidação do *Welfare State*, garantido um patamar de igualdade real entre os diversos grupos sociais. Veremos, mais adiante, quando estudarmos Bourdieu e sua crítica à ideologia da igualdade de oportunidades e os recentes estudos sobre uma nova marginalização nas sociedades afluentes, que essa tese só pode ser aceita com importantes mitigações, *cum grano salis*, por assim dizer.

De qualquer modo, ainda que apenas tendencialmente, esse parece ser o pressuposto da análise tayloriana nesse campo. Assim sendo, o campo de questões que se abrem a partir do ideal de autenticidade parece ser, para ele, o grande problema. Como Taylor segue Herder na percepção de um campo duplo para o tema da autenticidade, ou seja, ela pode se aplicar tanto a indivíduos quanto a coletividades,<sup>45</sup> ele tematiza essa questão em dois momentos: 1) o aspecto coletivo que tem a ver com uma política da diferença, ou seja, trata-se aqui do respeito à identidade única de um certo grupo social, normalmente minoritário pelo menos em termos de poder relativo, e que tem que se proteger contra a assimilação por uma identidade majoritária ou dominante; 2) o aspecto que poderíamos chamar, na falta de uma denominação mais feliz, de dimensão existencial do ideal da autenticidade, tem a ver com sua crescente trivialização, na medida em que o pano de fundo dialógico e comunitário que lhe dá profundidade e coerência se perde em favor de uma perspectiva autorreferida que Taylor chama algumas vezes de *quick fix* (solução rápida e superficial).<sup>46</sup>

O primeiro aspecto é tematizado prioritariamente no livro *Multiculturalismo*, enquanto o segundo aspecto é prioritariamente tematizado na obra *Ethics of authenticity*. Quanto ao primeiro aspecto, desde que fique claro que nós somos formados por meio do reconhecimento ou da sua ausência e que reconhecimento tem uma base cultural, comunitária e linguística, então se torna

imediatamente compreensível que a proteção de minorias e culturas minoritárias passa a ser um objetivo político incontornável. A assimilação a uma cultura hegemônica, com a consequente imagem de inferioridade que é inculcada em relação aos grupos subjugados, é uma violência contra a qual Taylor opõe a noção de “fusão de horizontes”, de Gadamer. Compreender uma outra cultura implica uma abertura em relação a ela que equivale, em alguma medida, a uma transformação, ainda que parcial, dos parâmetros de julgamentos da própria cultura hegemônica.<sup>47</sup>

Com relação ao segundo aspecto, o ponto principal parece ser a contradição entre a lógica do ideal de autenticidade, que exige uma revelação expressiva da originalidade de cada qual, cujo ineditismo, na medida em que se refere apenas àquela pessoa e sua singularidade, é ameaçado pela lógica do *quick fix*, que implica controle instrumental, e a elaboração de padrões preexistentes e heterônomos.<sup>48</sup>

O fato é que a contradição central para as sociedades avançadas é percebida, tanto no aspecto existencial quanto no coletivo, como localizada no âmbito do ideal da autenticidade.<sup>49</sup> As razões para isso já foram expostas acima e, embora eu não esteja convencido de que o ideal da dignidade seja um ponto tão pacífico no âmbito das sociedades afluentes, mesmo antes do atual desmonte do Estado de bem-estar, é inegável que existe um abismo monumental entre a institucionalização desse princípio nas sociedades centrais por oposição às periféricas.

Nesse sentido, embora a problemática relativa ao expressivismo e ao ideal da autenticidade se imponha também de forma importante em relação às sociedades periféricas – de um modo peculiar que gostaria de retrabalhar no fim da terceira e última parte deste livro –, o conjunto de temáticas associado à questão da dignidade adquire uma centralidade insofismável para esse tipo de sociedade. Nesse contexto, nos interessa, antes de tudo, as repercussões da discussão acerca dos princípios que regulam a nossa atribuição de respeito, deferência, ou, em uma palavra, a atribuição de “reconhecimento social” como base na noção moderna de cidadania jurídica e política. Essa temática pode nos esclarecer acerca das razões pelas quais em algumas sociedades



periféricas, como a brasileira, torna-se possível, num contexto formalmente democrático, aberto e pluralista, a constituição de cidadãos de primeira e de segunda classe.

Interessa-nos, aqui, especialmente, construir uma gramática da vida social que torne visível aquilo que Taylor faz: separar o respeito no sentido jurídico – ou seja, o respeito pelo direito alheio na aceção de não infringir ou invadir o espaço do outro – do tipo de respeito que ele chama de “atitudinal” e que rege nossa vida cotidiana e nosso comportamento prático.

O modo mesmo como andamos, nos movemos, gesticulamos e falamos é formado desde os primeiros momentos pela nossa consciência de que aparecemos para os outros, que estamos no espaço público e que esse espaço é potencialmente perpassado por respeito ou desprezo, por orgulho ou vergonha.<sup>50</sup>

Interessa-me tentar construir um quadro de referência conceitual que nos permita ir além da descrição fenomenológica das situações que espelham respeito ou a falta dele, especialmente no seu sentido “atitudinal”, infra e ultrajurídico, tentando pôr a nu o ancoramento institucional que lhe confere boa parte de sua opacidade e eficácia, permitindo que nossa vida cotidiana seja perpassada por distinções, hierarquias e princípios classificatórios não percebidos enquanto tais. A localização e explicitação desses princípios podem 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 nos ajudar a identificar os “operadores simbólicos” que permitem, a cada um de nós, na vida cotidiana, hierarquizar e classificar as pessoas como mais ou menos, como dignas de nosso apreço ou de nosso desprezo, assim como esclarecer de que modo disfarçado e intransparente instituições, aparentemente neutras, implicam, na verdade, a imposição subliminar de critérios particularistas e contingentes com seus beneficiários e vítimas muito concretos. Para esse desiderato, a contribuição de Charles Taylor é decisiva. Para além de qualquer outro pensador moderno, Taylor possibilita, a partir de sua genealogia da hierarquia valorativa da modernidade tardia, conferir sentido e relevância moral a aspectos

“naturalizados” da realidade social, seja na dimensão da vida cotidiana, seja especialmente na dimensão institucional, cuja eficácia depende precisamente de sua aparente neutralidade.

Por outro lado, no entanto, parece-me que seu tratamento do tema do reconhecimento secundariza a dimensão do potencial legitimador das distinções sociais implícitas na temática do reconhecimento. Isso não significa, obviamente, dizer que Taylor não perceba o potencial discriminador dessas distinções, o que fica sobejamente claro na sua análise do multiculturalismo. Mas, precisamente, sua ênfase no tema da autenticidade significa também sua aceitação, pelo menos tendencial, da ideologia “da igualdade de oportunidades”, que comanda o outro polo do tema do reconhecimento, que é o conjunto de questões que têm a ver com a dignidade. Nesse campo, precisamente talvez o mais significativo para a questão da naturalização da desigualdade que assola a

maioria dos países periféricos, sua análise, ainda que fundamental como ponto de partida, precisa ser complementada por outras perspectivas mais sensíveis à força mistificadora de princípios aparentemente universais. Essa é a razão principal pela qual considero indispensável tentar traçar uma complementaridade entre sua perspectiva e a de Pierre Bourdieu.

## PIERRE BOURDIEU E A RECONSTRUÇÃO DA TEORIA CRÍTICA

O impacto mais marcante da singular e brilhante sociologia de Pierre Bourdieu sobre o leitor contemporâneo se deve, a meu ver, ao desmascaramento sistemático da “ideologia da igualdade de oportunidades” enquanto pedra angular do processo de dominação simbólica típico das sociedades avançadas do capitalismo tardio. Nesse desiderato, Bourdieu caminha praticamente sozinho, já que a imensa maioria das perspectivas – e eu me refiro aqui especialmente às perspectivas críticas e radicais – acerca da sociedade contemporânea parte do pressuposto da superação tendencial da luta de classes clássica do capitalismo.

O melhor do talento investigativo de Bourdieu é dedicado, precisamente, a desvelar e revelar as formas opacas e distorcidas que as lutas de classe e entre frações de classe assumem na modernidade tardia. Essa estratégia de desilusionismo tem como fio condutor desconstruir as máscaras que constituem a base da dominação e da opressão social no sentido mais amplo e que garantem sua legitimidade e aceitação. O desafio seria demonstrar, como diz Mauss, numa bela citação amada e repetida várias vezes por Bourdieu: “Como as sociedades continuamente se pagam com a moeda falsa dos seus sonhos.”

Essa estratégia desilusionista tem sua contrapartida numa reconstrução epistemológica que Bourdieu leva a cabo contra duas das mais importantes opções teóricas nas ciências sociais contemporâneas, que ele denomina de objetivismo e subjetivismo. Na França, essas posições foram ocupadas paradigmática e respectivamente por Lévi-Strauss e Jean-Paul Sartre, mas seu alcance é muito maior e envolve o extraordinário impacto do

estruturalismo nas ciências sociais, por um lado, e as diversas versões da fenomenologia, da etnometodologia e das teorias da escolha racional, por outro.

A crítica principal ao estruturalismo refere-se ao engano de partir da ilusão da autonomia de dado código simbólico às expensas das condições sociais que definem seu uso oportuno. Bourdieu aplica essa crítica tanto à antropologia quanto à sociologia (marxista) estruturalista. Em relação à primeira, a crítica dirige-se a uma concepção de relações de parentesco percebidas como se fossem quase que completamente autônomas de determinantes econômicas, esquecendo que, na prática, o uso oficial e não oficial do código está condicionado ao aferimento de vantagens materiais e simbólicas. Em relação ao segundo, que parte de uma “sociologia sem sujeito”, onde os agentes históricos são reduzidos a suportes da estrutura e percebidos como “autômatos” com vida própria, o que se esquece na perspectiva objetivante do estruturalismo é a dialética entre estruturas objetivas e estruturas incorporadas no sujeito.<sup>51</sup>

É precisamente essa última relação que, para Bourdieu, não deve ser compreendida sob um modelo que ignora a ação prática ao apelar para um modelo de determinação mecânica. Para Bourdieu, existe efetivamente um sistema de sanções e prêmios inscritos objetivamente, que permite a estruturação, em grande medida, da experiência prática. Não obstante, nesse caso, é decisivo perceber as estratégias dos atores em relação a essas determinações. Essas não podem ser pressupostas por uma lógica sistêmica considerada independente.

O terreno por excelência da “estratégia”, para ele, é o da dimensão temporal. Afinal, é pelo controle do tempo que se pode retardar ou apressar uma resposta ou reação, retirando-se desse modo vantagens (ou prejuízos) não prescritos na concepção “legalista” da visão objetivante. Ao mesmo tempo e por outro lado, existe na verdade uma grande influência da “regra” sobre a prática que advém dos mesmos motivos estratégicos aventados acima. É que seguir a regra, ou melhor, dar a “impressão” de se estar seguindo a regra, equivale a maximizar vantagens na medida em que o grupo recompensa melhor as ações aparentemente motivadas pelo respeito às regras.<sup>52</sup> O fundamental, portanto, é manter o foco

dirigido à prática, visto que só ela permite perceber a estratégia concreta dos atores em relação à regra.

A crítica em relação ao subjetivismo assume formas variadas, dependendo da versão teórica em jogo. Na versão da etnometodologia, o que é criticado é a sua imersão (ingênua) na realidade cotidiana, como esta é vivida imediatamente pelos agentes, não refletindo, portanto, sobre as condições de possibilidade desse conhecimento. Esse tipo de abordagem estaria, então, condenada a apenas “descrever” a realidade cotidiana como vivida e percebida pelos agentes. Sua crítica à versão da teoria da escolha racional é ainda mais interessante e contundente. O ator racional alternaria duas características contraditórias: por um lado, a pressuposição de uma consciência, sem inércia, que cria o mundo *ex nihilo* a cada instante, e, por outro, a assunção diametralmente oposta de um “determinismo intelectual”, que se separaria apenas no fraseado do determinismo objetivista da reação mecânica. O que é excluído do argumento do ator racional é o condicionamento social e econômico do próprio sujeito econômico, especialmente no que se refere à formação de suas “preferências”. Seria esse condicionamento, que se constitui tanto consciente quanto inconscientemente, por meio das condições de existência, assim como pelos encorajamentos e censuras explícitas, que permite o “esquecimento da aquisição” (a gênese implica a amnésia da gênese) e a ilusão de que se trata de qualidades inatas.

A resposta de Bourdieu ao dilema do objetivismo/subjetivismo, com suas unilateralidades complementares, é dada a partir da sugestão de uma relação articulada entre estrutura, *habitus* e práticas. Destes, o termo mais importante e que marca boa parte da originalidade do pensamento bourdieusiano é a noção de *habitus*. O conceito de *habitus* permite sair da prisão do realismo da estrutura na medida em que se apresenta como a forma pela qual a necessidade exterior pode ser introjetada, mais que isso, “encarnada” e “incorporada” pelos agentes. O *habitus* seria um sistema de estruturas cognitivas e motivadoras, ou seja, 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. Nesse sentido, as disposições do *habitus* são, em certa medida, pré-adaptadas às suas demandas.

É por conta dessas características apontadas que Bourdieu chama o *habitus* de uma “virtude feita necessidade”.<sup>53</sup> Fruto de dada condição econômica e social, o *habitus* implica a inscrição dessas precondições, especialmente as relativas às experiências infantis, que passam a ser traduzidas no sujeito como um conjunto de estruturas perceptivas e avaliativas que servirão como uma espécie de filtro para todas as outras experiências posteriores. O *habitus* seria, portanto, um esquema de conduta e comportamento que passa a gerar práticas individuais e coletivas. Nesse sentido, o que parece para a perspectiva do realismo das estruturas ser a ação independente destas seria, na realidade, assegurada pela presença ativa desse depositário de experiências anteriores, que inscreve, em cada organismo, sob a forma de esquemas de percepção, pensamento e ação, a garantia da “correção” de práticas no decorrer do tempo. É esse princípio de continuidade e reprodução que o objetivismo percebe sem poder dar conta de sua gênese.

Sendo o produto de um conjunto de regularidades objetivas, o *habitus* tende a gerar toda uma série de comportamentos razoáveis e de senso comum que são possíveis dentro dos limites dessas regularidades. O *habitus* é o passado tornado presente, a história tornada corpo e, portanto, naturalizada e esquecida de sua própria gênese.<sup>54</sup> Precisamente por ser uma espécie de história naturalizada numa espontaneidade sem consciência, ele é o elemento que confere às práticas sua relativa autonomia em relação às determinações externas do presente imediato. Por ser espontaneidade sem consciência ou vontade, não se confunde com a necessidade mecânica nem com a liberdade reflexiva dos sujeitos das teorias racionalistas.

A própria reprodução institucional só é possível dada a existência dessas disposições ajustadas a uma finalidade, revivendo e revigorando a letra morta depositada nessas instituições. É o *habitus* que produz a “mágica social” que faz com que pessoas se tornem instituições feitas de carne. Nesse sentido, o filho mais velho e herdeiro, o homem por oposição à mulher, são diferenças

instituídas que tendem a se transformar em distinções naturais. As instituições, desse modo, precisam estar objetificadas não apenas em coisas e lógicas de funcionamento que transcendam os agentes, mas têm que estar também representadas nos corpos e em disposições de comportamento durável.

O *habitus*, nesse sentido, torna a questão da “intenção” supérflua, já que as práticas cotidianas são automáticas e impessoais. Existe uma unidade de sentido compartilhada, que transcende indivíduos e grupos específicos, que é precisamente onde Bourdieu vê a possibilidade da constituição de um senso comum como o efeito da harmonização entre o sentido objetivo e o sentido prático levada a cabo pelo *habitus*. A partir daí, temos a possibilidade de um todo mutuamente inteligível e constantemente reforçado por práticas individuais e coletivas. A comunidade consciente pressupõe uma comunidade inconsciente, ou seja, um conjunto não tematizado de competências linguísticas e culturais que permite não só a comunicação consciente, mas também o funcionamento semiautomático e irrefletido da vida cotidiana.

Além da sua dimensão corpórea, naturalizada e inconsciente (embora não no sentido psicanalítico), o *habitus* tem uma característica inercial conservadora, uma espécie de “esquema de autoproteção”. Ele, esse “princípio não escolhido de todas as escolhas”,<sup>55</sup> tende a conferir um peso maior às experiências mais antigas, estimulando, desse modo, sua própria constância. É nesse contexto que Bourdieu se refere às inúmeras estratégias que servem para evitar contato com qualquer conteúdo que possa implicar risco a esse princípio, como as chamadas más companhias, livros não recomendáveis, etc.

A meu ver, o grande aporte crítico da teoria do *habitus* é precisamente a ênfase no aspecto corporal e automático do comportamento 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 síntese: “inscrito no corpo” de nossas ações,



disposições e escolhas. Os nossos corpos são, nesse sentido, na sua forma, dimensão, apresentação, etc., a mais tangível manifestação social de nós mesmos. Nossos hábitos alimentares moldam nossa figura, nossa cultura, e a socialização pré-forma todas as nossas manifestações expressivas em gestos, escolha de vestuário, corte de cabelo, forma de andar e falar, transformando o conjunto de nossas expressões visíveis em sinais sociais. É com base nesses sinais visíveis que classificamos as pessoas e os grupos sociais e lhes atribuímos prestígio ou desprezo.

Bourdieu consegue com isso uma vantagem inestimável em relação aos paradigmas (dominantes nas ciências sociais) intelectualistas e racionalistas. Assim, crença, para ele, não é um estado de espírito ou um conteúdo intrapsíquico, mas sim uma crença corporificada, tornada carne e osso, uma crença prática, uma evidência pré-verbal e imediata que é o pressuposto do senso prático na vida cotidiana. Essa corporação ou incorporação de sentidos, significados e esquemas avaliativos dá-se desde a mais tenra infância, quando se aprende a treinar o corpo como “reservatório de valores”.<sup>56</sup> Bourdieu localiza, portanto, primariamente nesses valores “tornados corpos”, fruto da persuasão invisível de uma pedagogia implícita que pode inscrever e naturalizar toda uma cosmologia, precisamente por estarem além da percepção consciente e se mostrarem apenas em detalhes tidos como insignificantes, como detalhes de comportamento físico, maneiras de falar, andar e se portar, a base de sua sociologia. Esses detalhes aparentemente insignificantes apontam para características essenciais do comportamento social.

Desse modo, o corpo funciona como uma espécie de “operador analógico”<sup>57</sup> das hierarquias prevaletentes no mundo social. Assim, a oposição homem/mulher é manifestada em posturas, gestos, formas de sentar, andar, por exemplo. Essa manifestação se dá em hábitos aparentemente inexpressivos, como a forma de comer, que no homem se dá com toda a boca, de garfo cheio, enquanto na mulher a contenção indica reserva ou dissimulação, já que, como observa Bourdieu, as virtudes dos dominados são sempre ambíguas. O corpo é, enfim, o campo de forças de uma hierarquia não expressa – entre sexos, classes ou grupos de idade –, contribuindo decisivamente para a naturalização da desigualdade em todas as suas dimensões.

É precisamente a partir da sua crítica às tradições intelectualistas das ciências sociais que Bourdieu é induzido a criar um aparato conceitual alternativo, que tem no conceito de *habitus* sua categoria central e mais inovadora, que permite ressignificar o esquecido e o naturalizado, que não são passíveis de ser apreendidos pela sociologia de tradição intelectualista. É esse aparato também, como veremos em breve, que permite a Bourdieu perceber dominação e desigualdade onde outros percebem harmonia e pacificação social. É isso que o faz fundamental para

qualquer análise, seja das sociedades centrais, seja das periféricas, interessada em desvelar e reconstruir realidades petrificadas e naturalizadas. Mas será apenas na aplicação dessas categorias para a análise de sociedades concretas que poderemos tanto comprovar sua força quanto perceber suas deficiências, que também são graves.

## **Dominação pessoal e impessoal**

Bourdieu parte do pressuposto de que toda sociedade constrói mecanismos mascaradores das relações de dominação que são operantes em todas as dimensões sociais. Seja entre as classes, entre os sexos, entre grupos de idade, todas as sociedades, modernas ou pré-modernas, produzem mecanismos específicos de “des-conhecimento” que permitem, ao refratar a percepção da realidade imediata, que as relações sociais de dominação ganhem autonomia ao “aparecerem” como naturais e indiscutíveis. Toda sociedade, portanto, pré-moderna ou moderna, tende a naturalizar relações sociais que são contingentes e constituídas socialmente.

A forma que essa *illusio* assume, no entanto, é histórica e mutável. Bourdieu tende a chamar esse efeito encobridor e mascarador de “capital simbólico”.<sup>58</sup> Capital simbólico seria a forma específica assumida em cada sociedade pelo mascaramento do efeito econômico, que, em sociedades pré-modernas, como a dos kabyla, que ele estudou na Argélia, assume a máscara de uma “ética da honra”. Para Bourdieu, esse encobrimento é necessário sob a forma de relações pessoais em sociedades onde a economia ainda não logrou se diferenciar das outras esferas sociais. Historicamente, foram os gregos e romanos os primeiros a fazer essa distinção entre direitos pessoais e reais e entre obrigações morais e contrato. Entre os kabyla, no entanto, onde essa distinção inexistia, o capital simbólico equivale a uma espécie de autoilusão compartilhada por toda a sociedade, uma espécie de má-fé coletiva, como diz Bourdieu citando Sartre.<sup>59</sup>

Uma consequência extremamente interessante da quebra da ilusão criada pelo capital simbólico é o aparecimento da noção de

trabalho separada da noção de mera atividade. No contexto operacional da lógica da honra, não há como separar trabalho produtivo de trabalho improdutivo. A consciência dessa separação iria atingir o âmago mesmo do mecanismo de repressão e encobrimento que permite seu funcionamento. O descobrimento do trabalho pressupõe o desencantamento da natureza e sua redução à dimensão econômica. A atividade cessa de ser vista como um tributo pago à sociedade, para ser percebido como um objetivo demarcadamente econômico.

Capital simbólico é, nesse sentido, capital negado e travestido. Ele só é percebido como legítimo quando desconhecido enquanto capital. Para Bourdieu, o capital simbólico, juntamente com o capital religioso, parece ser a única forma possível de acumulação quando o capital econômico é negado. Capital simbólico parece significar o capital, ou melhor, uma espécie de crédito social no sentido mais amplo, que logra transmutar-se e não revelar suas origens arbitrárias. Desse modo, capital simbólico pressupõe mascaramento e opacidade com relação às suas origens e funcionamento prático. Nas sociedades pré-modernas, como os kabyla, esse mascaramento se dá pela negação do seu conteúdo (também) econômico. Nas sociedades modernas, ao contrário, é a raiz econômica da distinção social que se torna invisível. Nas sociedades pré-modernas, existe uma linha de continuidade entre as relações de troca mais ou menos simétricas da troca ritual de presentes até a assimetria das relações mais claras de dependência. Essa linha de continuidade é dada pela relação econômica mascarada sob o véu encobridor de relações morais.

É precisamente esse véu mascarador que permite aquilo que Bourdieu chama de “mais-valia simbólica”,<sup>60</sup> no sentido em que relações aparentemente simétricas permitem a reprodução de trocas assimétricas, legitimando, dessa forma, uma relação arbitrária. Esse tipo de obtenção de ganho assimétrico é típico de uma sociedade pré-capitalista que não permite a reprodução de uma dominação impessoal e quase automática através da lógica do mercado de trabalho. E é precisamente porque a sociedade pré-capitalista não pode contar com a violência implacável, mas mascarada de mecanismos objetivos – o que permite dispensar os dominantes das

custosas estratégias de reprodução das condições de possibilidade da dominação –, que ela se vê obrigada a um tipo de relação social onde a violência física mais brutal e a relação pessoal mais gentil, humana e carregada de sentimentalidade e emoções (em resposta, por exemplo, a “presentes” generosos que obviamente criam obrigações do mesmo tamanho) podem conviver ambigualmente.<sup>61</sup> Quanto mais difícil for o exercício da dominação direta, mais e mais precisar-se-ia de formas mascaradas de dominação.

Do ponto de vista dos dominantes, o exercício dessa forma de dominação é extremamente custoso. Bourdieu alerta para o perigo de se considerar o aspecto material da ambiguidade como único decisivo, sendo o elemento não material considerado um epifenômeno. A conversão do capital jamais é automática e implica sempre doação constante e pessoal também do dominador. O custo é pessoal em tempo, esforço e obrigações. Num sentido importante, inclusive, a obediência dos próprios “superiores” às normas do grupo tem que ser exemplar, de modo a garantir, na ausência de um imaginário social que se autoperpetua, a reprodução das relações de dominação pessoais.

Bourdieu avança, nesse sentido, a interessante tese segundo a qual as formas de dominação são proporcionais e variam de acordo com o grau de objetificação do capital.<sup>62</sup> Na falta dessa objetificação, a dominação tende a assumir a forma pessoal. Na presença dela, por exemplo sob a forma de mercado autorregulado, sistema educacional autônomo, aparato legal diferenciado, etc., a dominação tende a assumir a forma impessoal, o que implica a opacidade e o automatismo típicos dos mecanismos que estão além da compreensão e do poder dos indivíduos. O que caracteriza o exercício do capital simbólico nos dois contextos (pessoal e impessoal) é o mascaramento das precondições econômicas para o exercício de qualquer forma de dominação. Desse modo, o abandono da dicotomia econômico/não econômico é a porta de entrada principal nos segredos da dominação social.<sup>63</sup> Esse passo é necessário para que se perceba como práticas aparentemente desinteressadas podem ser vistas como práticas econômicas de maximização de ganhos materiais e simbólicos.

No que toca à especificidade da dominação no capitalismo

avançado, Bourdieu acompanha a tese marxiana da “ideologia espontânea”. O capitalismo logra desenvolver e, de certa maneira, “secretar” uma forma de dominação que não apenas não se mostra enquanto tal, mas que também, ao mesmo tempo, exime os dominadores do custoso trabalho de reprodução das relações de dominação. A ideologia mais bem-sucedida é precisamente aquela que não precisa de palavras e que se mantém a partir do silêncio cúmplice de sistemas autorregulados, que produzem, sob a máscara da igualdade formal e da ideologia do talento meritocrático, a “sociodiceia dos próprios privilégios” das classes dominantes.

A impessoalidade da dominação capitalista também pode ser percebida por meio da teoria dos capitais em Bourdieu. Nas sociedades modernas, são os capitais econômico e cultural que assumem o papel estruturante em lugar do capital social, ou seja, o conjunto de relações de conhecimento e reconhecimento que se constituem a partir do pertencimento a um grupo específico.<sup>64</sup> Embora o capital social seja também aqui decisivo para a sorte de carreiras individuais, a sociedade moderna não fundamenta mais seu funcionamento prioritariamente a partir dele.

## **A especificidade da dominação social no capitalismo**

Uma exemplar e, sob vários aspectos, brilhante e original análise da sociedade contemporânea é levada a cabo por Bourdieu no seu talvez mais conhecido trabalho, o *Distinction*. Embora o livro seja um estudo teórico-empírico sobre a estrutura de classes da sociedade contemporânea francesa e, muito especialmente, do padrão de dominação simbólica que a possibilita, ele também pode ser compreendido como uma teoria geral do mecanismo peculiar assumido pela dominação de classes no capitalismo maduro ou avançado.

Dois aspectos parecem-me fundamentais para a compreensão da originalidade da reflexão de Bourdieu nesse ponto, para além da já discutida centralidade da categoria do *habitus* no seu ponto de partida epistemológico. Esses dois aspectos são, primeiro, a nova

relação entre os diversos “capitais” no contexto do capitalismo maduro, e, segundo, em parte como consequência do primeiro aspecto, o lugar central da categoria do “gosto”, do julgamento estético como principal forma, especificamente moderna, de produzir distinções entre indivíduos e classes. Quanto ao primeiro aspecto, temos em Bourdieu uma reversão radical da interpretação dominante acerca das condições e dos efeitos de uma transformação estrutural intrínseca ao capitalismo como um todo, mas apenas visível em todas as suas virtualidades no capitalismo maduro ou tardio: a crescente importância socioeconômica do conhecimento.

Já Marx percebia a enorme importância do saber aplicado à produção. Em vários sentidos, o conhecimento útil e especializado necessário à reprodução de mercado e Estado foi um dos principais condicionantes estruturais da superação dos critérios adscritivos de sangue e família em favor do “talento” individual de quem possuía a efetiva competência de exercer funções fundamentais da sociedade moderna através da incorporação de saber e conhecimento útil. De resto, boa parte da ideologia meritocrática do individualismo como visão de mundo retira sua plausibilidade precisamente dessa possibilidade de o indivíduo se classificar socialmente por meio do seu próprio esforço pela incorporação do saber e do conhecimento.

Foi apenas depois da Segunda Guerra Mundial, no entanto, que a importância do saber e do conhecimento passou a ser percebida em todas as suas virtualidades. É a partir dessa época que temos uma onda de análises acerca dos trabalhadores qualificados, os *white collar* e os gerentes como uma nova classe entre proprietários e trabalhadores manuais. Daniel Bell declara, no seu *The coming of the post-industrial society*,<sup>65</sup> que propriedade e conhecimento haviam se tornado os fundamentos da estratificação social das sociedades avançadas ocidentais. Também Habermas aponta a superação do paradigma marxista do valor-trabalho dada a nova relação entre conhecimento e produtividade capitalista.<sup>66</sup>

O que apenas Pierre Bourdieu percebeu, no entanto, e isso já bastaria para pô-lo entre os grandes pensadores da teoria social crítica, foi que o novo lugar estrutural de conhecimento e saber

inaugura também uma nova forma, ainda mais opaca, de dominação ideológica no contexto do capitalismo avançado. Ao contrário de um Talcott Parsons, por exemplo, onde o desempenho individual baseado na incorporação de conhecimento passa a ser compreendido como a base de uma sociedade democrática e meritocrática,<sup>67</sup> temos em Bourdieu a hipótese inversa de que saber e conhecimento passam a ser a base de uma ideologia espontânea do capitalismo de novo tipo, criando e legitimando desigualdades iníquas e permanentes ao esconder sistematicamente as precondições sociais e econômicas de seu funcionamento. O capital cultural, ou melhor, as precondições sociais para a constituição e transferência de capital cultural, são, nesse contexto, mais opacas e invisíveis do que as precondições que se aplicam ao capital econômico.<sup>68</sup>



Saber e conhecimento, em suas múltiplas variações fenomênicas, assumem em Bourdieu a forma de um capital cultural relativamente independente do capital econômico e dividindo com este o potencial de estruturar a sociedade como um todo e determinar o peso relativo das classes sociais e suas frações em luta por recursos escassos. Assim, na leitura de Bourdieu, precisamente o elemento percebido por todos como o aspecto mais visível e relevante do processo de democratização das sociedades avançadas depois da Segunda Guerra Mundial, apresenta a contraface nada inocente de, através de seu modo de operação específico ao naturalizar relações sociais contingentes, estabelecer um novo padrão, ainda mais sutil e sofisticado que os anteriores, de dominação simbólica mascaradora de relações de desigualdade.

Nesse caminho, Bourdieu procura constituir o que ele chama de “economia dos bens culturais”, cuja lógica específica ele almeja descobrir. Para esse desiderato, faz-se necessário primeiramente deslocar a ênfase da cultura do seu conteúdo normativo que impregna o sentido cotidiano do termo, em favor de sua utilização pragmática, ou seja, como prática da vida cotidiana, envolvendo também nossas escolhas práticas mais banais e do dia a dia, como os gostos elementares e os sabores de comida. É aqui que entra em cena o segundo aspecto central da sua argumentação que mencionamos anteriormente, ou seja, a temática do “gosto”, ou melhor, da competência estética, como elemento generativo das distinções sociais no capitalismo avançado. A competência estética como percebida por Bourdieu é uma contraposição à definição “idealista” de estética como propugnada por Kant. Foi Kant que tornou famosa as distinções entre gosto refletido *versus* gosto sensível, entre *wohlgefallen* e *Genuss*, entre o belo e o agradável. Para Kant, essa faculdade é uma “dádiva” que alguns possuem e outros não.<sup>69</sup> O ataque de Bourdieu a esse ponto de vista se concentra em mostrar quanto esse “gosto” é socialmente construído e demonstrar a íntima relação entre gosto e classe social. O que Kant chamava de faculdade do gosto é o que Bourdieu chamará de competência estética.

A competência estética para Bourdieu é uma função da combinação entre tempo escolar e origem familiar. A observação

científica, como a que o próprio Bourdieu usa abundantemente em seu trabalho, demonstra que os gostos e as necessidades culturais estão em relação direta com a socialização familiar e o grau de escolaridade. O gosto, longe de ser uma qualidade inata como pressupunha Kant, seja aquele que se refere às escolhas cotidianas, seja aquele que se refere às escolhas artísticas, corresponde a uma hierarquia social dos consumidores, o que o predispõe admiravelmente a servir como “marca de classe”.<sup>70</sup> Bourdieu percebe, nesse sentido, o “encontro”, seja de uma obra de arte com seu consumidor, seja entre dois amantes, não como o mistério do amor à primeira vista, mas como efeito da decodificação de um processo de socialização específico. Desse modo, cada classe social ou fração de classe teria uma estética. A classe trabalhadora, por exemplo, o pano de fundo a partir do qual todas as outras classes se diferenciam, é caracterizada por uma relação de continuidade entre arte e vida, o que implicaria a subordinação da forma em relação à função em todas as dimensões do gosto.

O princípio da distinção, portanto, se constitui positivamente contra sua mistura com as funções práticas da reprodução material por um lado, assim como por oposição à mistura ou confusão dos juízos estético e moral típicos da classe trabalhadora. Em outras palavras e mais abstratamente, o princípio da distinção, o elemento classificador por excelência para Bourdieu, define-se a partir de uma relação de sublimação das necessidades humanas primárias, sublimação essa percebida como a fonte de todo refinamento social e de toda estilização da vida. Bourdieu percebe seu itinerário como uma espécie de “psicoanálise social” ou “socioanálise”, na medida em que o gosto é a área por excelência onde se manifesta a “negação do social”. Como o gosto se mostra como uma conjunção entre razão e sensibilidade, ou seja, como o apanágio da personalidade completa, ele serve magistralmente ao desejo de “aparecer” como uma qualidade inata – a marca de toda aristocracia para Bourdieu, inclusive dessa moderna aristocracia da cultura –,<sup>71</sup> negando, portanto, sua origem social (educação e família).

O critério hierarquizador básico aqui é o capital cultural definido como a soma do capital educacional e a origem familiar. Para Bourdieu, o efeito de opacidade desse princípio legitimador da

hierarquia entre as classes a partir do gosto fundamenta-se na oposição entre a alma – como reino da interioridade e, portanto, da profundidade e do sagrado – e o corpo. A alma é o *locus* do burguês, em oposição ao corpo como *locus* do trabalhador e do homem vulgar. O leitor pode observar, desde já, que Bourdieu, na verdade, transpõe para a luta de classes, embora de forma inarticulada e, portanto, incapaz de produzir seus efeitos de esclarecimento teórico, o aspecto essencial da genealogia valorativa desenvolvida por Taylor, como mostramos no capítulo anterior.

O processo primário de introjeção naturalizada desse critério legitimador de desigualdades se dá a partir da escola e da família, não só em relação ao que se ensina explicitamente, mas antes de tudo a partir das práticas implícitas que essas instituições demandam. O que Bourdieu tem em mente aqui é a formação do *habitus* percebido como um aprendizado não intencional de disposições, inclinações e esquemas avaliativos que são “incorporados” e naturalizados, permitindo a seu possuidor perceber e classificar, sem mediação consciente e reflexiva, os signos opacos da cultura legítima. A disposição fundamental da cultura legítima para Bourdieu é a disposição estética. O ponto principal aqui é a criação de uma primazia da forma sobre o conteúdo, ou seja, da abordagem da arte – assim como da arte da vida, que se forma a partir do mesmo princípio –<sup>72</sup> enquanto pura forma. Segundo Kant, a arte que precisa de charme e emoção para produzir prazer é bárbara. A estética da classe trabalhadora, ao subordinar a forma à função, seria o exemplo típico dessa noção de barbárie. A atitude estetizante, ao contrário, rejeita a subordinação da arte às funções da vida. O que transforma essa atitude estética numa visão de mundo e num estilo de vida é que ela é caracterizada pela suspensão ou remoção da necessidade econômica, e, portanto, pela distinção objetiva e subjetiva em relação aos grupos sociais sujeitos a esses determinismos.

Essa estética, portanto, e aqui reside a base do argumento de Bourdieu acerca da desconstrução do julgamento estético, está ligada à situação econômica de liberdade em relação à necessidade, o que permite precisamente a facilidade, a naturalidade e a suspensão existencial em relação às demandas do mundo material.

Assim sendo, a disposição estética se revela como apenas compreensível a partir de uma situação econômica de afirmação de poder sobre a necessidade e, em consequência disso, implicando implicitamente uma reivindicação de superioridade legítima em relação àqueles que se encontram sob o aguilhão dessas necessidades e urgências. Desse modo, o privilégio econômico pode se travestir de estético, separando o gosto premido pela necessidade e definido como vulgar do gosto da liberdade, definido como puro e desinteressado. Assim, o princípio “mais classificador” pode aparecer como o “mais natural”.

Esse ponto explica também por que a ideologia do gosto natural é tão eficaz, pois ela se impõe quase que casualmente na dimensão da vida cotidiana, naturalizando diferenças reais. Tais diferenças, mesmo possuindo um fundo socioeconômico, aparecem como diferenças de natureza. Como Bourdieu ironiza com muita perspicácia: a cultura transforma-se em natureza mais uma vez... Na competição entre os grupos privilegiados, inclusive, a vantagem é daqueles que possuem o modo mais insensível e invisível de aquisição. Por conta disso, senioridade, no acesso à classe dominante, conta como decisivo.<sup>73</sup>

Isso se explica pelo fato de que o efeito do modo de aquisição do gosto marca todas as escolhas cotidianas, desde a arte e a cultura legítima até o gosto por móveis, roupas e comidas. O senso de pertencimento a um mundo de perfeição, harmonia e beleza, transposto de forma tanto mais perfeita quanto mais inconsciente, irrefletida e sem esforço, é o que confere solidariedade imediata e intuitiva, provocada pelas camadas mais profundas do *habitus*, forjando simpatias e aversões, fantasias e fobias, apoios e reprovações. Essa unidade e solidariedade profunda se dá corpo a corpo, como o ritmo de uma música, dispensando palavras e pensamento conceitual.<sup>74</sup>

A noção fundamental que permite ligar esse conjunto disperso de disposições com estruturas que definem e prejudgam situações concretas é a noção de *habitus*. Retomada e reinterpretada profundamente por Bourdieu, o *habitus* vai permitir redefinir de modo inovador a ideia de classe social e o pertencimento a ela. Ele se define como uma forma pré-reflexiva de introjeção e inscrição

corporal de disposições que condicionam um estilo de vida e uma visão de mundo específica. Desse modo, o *habitus* compartilhado confere sentido à noção de *habitus* de classe, por associar objetivamente, para além de qualquer acordo consciente, pessoas numa mesma situação de classe. Assim, classe deixa de ser percebida a partir de propriedades ou de coleções de propriedades para ser definida como fundamento de práticas sociais similares, que permitem estratégias comuns e consequências compartilhadas mesmo na ausência de acordos conscientes e refletidos. O pertencimento à classe explica por que os indivíduos não se movem de modo arbitrário no espaço social. Concretamente, a partir da inclusão do conceito de campo social com lógicas homólogas específicas, temos que o conjunto de fatores envolvidos em todas as áreas da prática deve ser referido à lógica específica de cada campo, de modo a determinar a relação entre classe e prática. É a lógica específica de cada campo que define quais são as disposições operantes e importantes nesse mercado, permitindo determinar a hierarquia dos agentes nesse campo a partir do tipo específico de capital que ele pode mobilizar.

O gosto, para Bourdieu, funciona como senso de distinção por excelência precisamente por separar e unir, constituindo, portanto, solidariedades e preconceitos de forma universal – tudo é gosto! – a partir de fios invisíveis e opacos. É a partir dessa ideia central que se constitui a ideologia espontânea da burguesia na alta modernidade, que permite assumir uma aparência de universalismo e de competição em igualdade de condições, de onde a burguesia sempre retirou sua legitimidade explícita, precisamente sob a assunção implícita de uma distinção natural – ao modo, portanto, de qualquer aristocracia pré-moderna – tornada efetiva e possível por meios especificamente modernos e de singular opacidade.

## **A luta de classes na modernidade tardia**

A luta de classes e das frações de classe na modernidade tardia assume, para Bourdieu, a forma de luta cultural pela hegemonia a partir da definição de cultura considerada legítima. A luta social é,

antes de tudo, a luta pelo poder de definir nos seus próprios termos, ou seja, nos termos da classe ou fração hegemônica, os esquemas classificatórios, em grande parte inconscientes e irrefletidos, que irão servir como orientação de comportamento a todas as classes sociais sob seu jugo.<sup>75</sup> Como vimos, a forma de capital simbólico específica do capitalismo avançado traduz-se na naturalização de diferenças reais em distinções que tornam intransparente o seu modo de aquisição, ou seja, permitem sua percepção na dimensão da vida cotidiana como características inatas de seus possuidores. A distinção aparece como uma diferença merecida, correta e justa, já que supostamente se basearia nos talentos inatos de seus possuidores.

O senso de distinção é uma faculdade das classes dominantes. Ele se define de forma peculiar a partir do peso relativo dos capitais – especialmente dos capitais econômico e cultural – que os indivíduos e as frações de classe possuem, assim como pela sua trajetória social, que define o “modo de aquisição” e, por consequência, estrutura o modo de se relacionar com cada um dos capitais. A oposição mais importante entre as diversas frações da classe dominante é aquela existente entre as frações que incorporam paradigmaticamente o capital econômico ou o capital cultural. Bourdieu expõe, a partir desse raciocínio, as relações implícitas e opacas entre consumo cultural e estilo de vida como forma de garantir privilégios, reconhecimento social e autoestima.

Possuir um castelo, nesse sentido, não é apenas uma questão de dinheiro. Ao contrário, essa aquisição quase sempre está associada a uma forma de estar em contato com a vida aristocrática e todas as suas funções e privilégios específicos. A significação profunda da vida aristocrática remete a um estilo de vida indiferente à passagem do tempo, que se expressa no cultivo de coisas de longo aprendizado, como o conhecimento dos vinhos, das comidas exóticas e da jardinagem. O que é afirmado com essa aquisição é a pretensão a uma certa noção de personalidade, uma qualidade da pessoa,<sup>76</sup> que se manifesta na apropriação de um objeto de qualidade.

As frações de classe intelectuais, ou seja, as classes marcadas pela predominância do capital cultural em relação ao capital

econômico, precisam, para produzir distinção, se contentar com formas exclusivas de apropriação na falta do capital econômico. Assim, intelectuais e artistas desenvolvem uma predileção por estratégias de grande risco e, por isso mesmo, de grandes possibilidades de “lucro distintivo”.<sup>77</sup> Estratégias como recuperação de comportamentos ou produtos culturais antes considerados *kitsch*, a redefinição do que é artístico ou de vanguarda, são alguns exemplos. Nessas lutas por distinção entre as frações da classe dominante não estão em jogo apenas interesses econômicos, mas também psicológicos, ou seja, atitudes últimas em relação à vida. Nesse sentido, o que parece estar envolvido é a definição da pessoa inteira, ou seja, uma forma muito sublimada de defesa de interesses.

No âmbito das classes dominadas, temos duas atitudes distintas características da pequena burguesia e da classe trabalhadora. O que caracteriza a pequena burguesia é a boa vontade cultural, o que espelha sua ansiedade por inclusão e

aceitação. Por isso mesmo, o pequeno-burguês é o típico consumidor do *kitsch*, pela referência deste à cultura legítima. O que mostra que a cultura legítima não é feita para eles é o fato de que ela deixa de ser legítima tão logo seja apropriada por essa fração. O pequeno-burguês, por sua rigidez e ansiedade, não percebe o jogo da cultura como um jogo. É isso, precisamente, que o impede de exercer a naturalidade, a familiaridade e o exercício da distância distintivos daqueles que se percebem como fazedores da cultura. A boa vontade cultural, essa espécie de obediência servil a tudo que é legítimo, é um apanágio necessário da necessidade de mobilidade ascendente que é o alfa e o ômega da personalidade pequeno-burguesa. É essa perspectiva que molda sua moralidade e sua relação com o mundo: rigoroso ascetismo nas frações ascendentes e rigor repressivo nas frações decadentes da pequena burguesia.

Mais interessante, no entanto, inclusive para o uso que faremos da teoria bourdieusiana para nossos propósitos mais adiante, é sua concepção da classe trabalhadora. O ponto de partida de Bourdieu nesta questão não é livre de ambiguidades. Primeiramente, porque a concepção de mundo, ou melhor, o *habitus* da classe trabalhadora, é uma categoria residual para Bourdieu na medida em que o mesmo é definido negativamente, por oposição às frações burguesas. Essa característica reativa do *habitus* da classe dominada por excelência no capitalismo faz com que o próprio Bourdieu repita, em seus termos, a alternância típica das abordagens de esquerda em relação à classe trabalhadora que ele mesmo critica.<sup>78</sup>

Afinal, o fato de a classe trabalhadora não participar da luta por distinção, precisamente a luta que instaura a *illusio* do jogo social, um jogo apenas mantido porque se acredita nele, a credencia a uma certa autenticidade de escolhas e comportamentos apenas possível aos *outsiders* em geral. No entanto, a perspectiva dominante da análise bourdieusiana é aquela que enfatiza a vulnerabilidade e a dependência da classe trabalhadora em relação à cultura legítima. A classe trabalhadora é obrigada a fazer da necessidade, ou seja, da dependência inexorável a um padrão mínimo de consumo e de estilo de vida ditado pela privação e



ausência de meios, uma virtude. Uma virtude que se define como adaptação à realidade com sua consequente aceitação, internalização e incorporação da necessidade, a qual, paralelamente ao fato de que é imposta, passa a ser também querida e desejada.

Essa necessidade é a base do extraordinário realismo das classes trabalhadoras, em que a experiência imediata é percebida como a única existente, o que implica o literal fechamento do horizonte do possível: não existe outra linguagem, outro estilo de vida, outra forma de relação familiar.<sup>79</sup> Esse realismo é a base, por exemplo, da redução de todas as práticas ou objetos à sua função técnica. Em certo sentido, também, esse realismo é aplicado à própria autopercepção dos trabalhadores, na medida em que virilidade e força física, expressão de uma dominação social que os reduz a corpos e força de trabalho animal, passa a ser a marca visível de todas as escolhas: nos esportes, na comida, na roupa, nas diversões, etc.

Qualquer pretensão em cultura, linguagem ou vestimenta passa a ser suspeita de burguesa, ou seja, aceitação servil do padrão dominante, ou feminino, o que toca na virtude básica da classe trabalhadora, que seria, de certo modo, também o fundamento da sua solidariedade grupal, na medida em que é expressão da coragem de seus membros: a virilidade.<sup>80</sup> Esse realismo implica, ao fim e ao cabo, que a classe trabalhadora se vê através dos olhos da classe dominante, ou seja, reduzida à sua força de trabalho, pior, à pura atividade muscular.

Bourdieu percebe claramente os efeitos da dependência objetiva da autoestima das classes dominadas, seja em relação ao mercado através do salário e do *status* ocupacional, seja através da ação do sistema educacional que reproduz, a seu modo, as hierarquias sociais.<sup>81</sup> No entanto, e aqui a ausência de uma concepção objetiva de moralidade, como a reconstruída por Taylor, mostra-se em toda a sua importância, se ele pode falar dos efeitos, ele pouco ou nada pode dizer de suas causas e da gênese específica dessas concepções de mundo hierarquizadoras que se fazem notar apenas por seus efeitos através da eficácia de certas instituições fundamentais. Mas esse é o ponto que pretendo abordar detalhadamente no próximo capítulo, que trata da união das perspectivas dos dois autores analisados até aqui.

## O DIFÍCIL CASAMENTO ENTRE MORALIDADE E PODER

Minha ambição aqui é, antes de tudo, utilizar o poder elucidativo e desvelador de ambas as teorias para iluminar um caso concreto: a experiência da naturalização da desigualdade em sociedades periféricas como a brasileira. Acredito também que essa apropriação possa iluminar uma nova forma teórica de compreender as relações mais abrangentes entre a periferia e o centro do capitalismo e, conseqüentemente, do próprio capitalismo como experiência global. É preciso esclarecer, desde o início, que os autores que usamos para esclarecer problemas concretos, ou mesmo para construir perspectivas teóricas alternativas, tenham que partir necessariamente de uma moldura teórica semelhante para que possamos usá-los produtivamente. Isso não é verdade em nenhum dos casos que consigo me lembrar de uso frutífero de tradições distintas de pensamento. Os casos de Karl Marx e Max Weber ou de Karl Marx e Sigmund Freud são ilustrativos a esse respeito. Estes autores, todos muito diferentes entre si, lograram a partir da sua combinação constituir não só correntes inteiras de pensamento instigante e inovador no decorrer de todo o século XX, mas também possibilitaram a proposição de novas questões não contempladas dentro da moldura teórica de suas perspectivas originais.

O que é importante e decisivo no uso de autores diferentes é a existência de complementaridades que permita tanto seu uso em contextos que provavelmente surpreenderiam os próprios autores, quanto o aprofundamento de questões que somente seu uso combinado permitiria. É precisamente este o caso, a meus olhos, da relação entre Taylor e Bourdieu. As respectivas teorias desses

autores apresentam não só complementaridades importantes, no sentido de que suas diferenças se combinam de forma produtiva, mas também similaridades não menos fundamentais de pontos de partida e de pressupostos teóricos, que torna o seu uso combinado ainda mais interessante e recomendável.

Começemos com as semelhanças. O próprio Taylor, em seu texto “To follow a rule”, oferece uma interessante visão da aproximação entre as duas perspectivas que pretendo conjugar aqui. 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”.<sup>82</sup> 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”.<sup>83</sup> 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, 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.

Esse ponto de partida semelhante dos dois autores não é um aspecto contingente, secundário ou superficial. Ele representa, ao contrário, o âmago mesmo da novidade radical desses autores no debate contemporâneo. Todo o esforço crítico de ambos é dirigido à crítica das concepções filosóficas ou sociológicas que abstraem, de modo indevido, do componente radicalmente situado e contextual da ação humana.

Em Taylor, essa empreitada assume a forma de uma tentativa de ressignificar e articular o contexto não tematizado que, na realidade, guia e orienta toda ação humana, embora não tenhamos consciência dele na vida cotidiana. Sua luta contra o que ele chama de naturalismo dirige-se precisamente contra a ilusão do sentido (ou da falta de sentido) imediato e implica a necessidade de reconstruir a prática não articulada que comanda nossa vida cotidiana e 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 desconstrução da grande *illusio* social, ou seja, como em Taylor, uma reconstrução do sentido imediato visto como produto de consolidações acríticas de situações de dominação e opressão. Também para Bourdieu, essa empreitada envolve uma ruptura com o intelectualismo e com o mentalismo. O que para outros sociólogos é “internalização de valores”, 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.

O conceito de *habitus*, como vimos, 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. Esse ponto de partida comum marca de maneira indelével a forma como os dois autores percebem o afazer de uma ciência crítica: a recusa do dado, da experiência imediata, cuja opacidade nos confunde cognitivamente e nos torna

impotentes moral e politicamente. O desafio se torna ainda maior na medida em que, não apenas o senso comum da experiência cotidiana é paralisante, mas também a imensa maioria do que passa por ciência nos nossos dias e que retira sua força e plausibilidade precisamente de sua contiguidade com o senso comum, o que as exime de explicitar seus pressupostos.

Sem dúvida, malgrado esse ponto de partida comum, os dois autores desenvolvem perspectivas teóricas que tomam caminhos muito diferentes, fundamentando-se em visões de mundo que se tornam, em aspectos essenciais, antinômicas, como veremos em detalhe a seguir. No entanto, mesmo essas divergências centrais são especialmente interessantes na medida em que elas me parecem complementares. A ênfase unilateral de cada um dos autores em certas dimensões, nomeadamente a ênfase tayloriana na reconstrução do pano de fundo moral de nossas ações e a ênfase bourdieusiana na dimensão da luta por poder relativo de pessoas e grupos, parece-me compensar deficiências recíprocas dessas teorias, conferindo uma força peculiar à sua articulação combinada. São essas as razões que me animam a procurar, precisamente nesses dois autores, uma concepção alternativa não só da modernidade central, mas também e especialmente da modernidade periférica.

## Reconhecimento e luta de classes no centro e na periferia

Boa parte da enorme influência dos escritos de Charles Taylor na última década tem a ver com sua intervenção no debate sobre o multiculturalismo. Taylor realizou uma interessante e polêmica junção do tema do expressivismo, como desenvolvido no *As fontes do self*, ou seja, como possibilidade de expressão de uma individualidade original e única, para a dimensão social, abrangendo, desse modo, todo um conjunto de minorias sociais com diferenças específicas em relação ao padrão dominante (o padrão liberal, o qual se traveste de universal) e que deveriam também ser respeitadas enquanto tal. O reconhecimento da diferença – essa conquista cultural do século XIX, já que antes as pessoas não eram percebidas como possivelmente tão distintas entre si – implica poder pleitear uma reivindicação de autenticidade, a qual, juntamente com o tema universalizante e homogeneizante da dignidade, constituiria o “excepcionalismo moral ocidental” e perpassaria todo indivíduo ou sociedade moderna.

Todo indivíduo ou sociedade moderna ocidental estaria constitucionalmente em conflito, pela potencial rivalidade entre essas duas concepções, dado que a nossa hierarquia moral subjacente e que comanda nosso comportamento e orientação no mundo assim o exige. Taylor, inclusive, considera que as democracias modernas deveriam ser avaliadas a partir da forma como elas tratam as minorias.<sup>85</sup> Uma enorme literatura acerca desse debate se constituiu rapidamente, e vários autores, diretamente

influenciados por Taylor, passaram a pensar os conflitos políticos da modernidade tardia a partir da noção de respeito à diferença e da reivindicação de autenticidade.<sup>86</sup>

Embora eu pretenda utilizar o tema tayloriano do expressivismo no contexto da minha discussão neste capítulo mais tarde para fins próprios, meu interesse na sua obra se concentra primariamente na temática da dignidade e menos na questão da reivindicação de autenticidade. Interessa-me desvelar o potencial constituidor e legitimador de distinções sociais, ou seja, diferenças sociais tornadas naturais e legítimas, sob o véu mascarador da pretensa igualdade e universalidade que habita a noção de dignidade. Não só pelo fato óbvio de que para alguém nascido na periferia o tema da inadequada institucionalização das garantias fundamentais do cidadão se impõe como fundamental, mas também e, especialmente, porque a discussão tayloriana desse ponto me parece uma revolução de grandes proporções no âmbito das ciências sociais.

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. Esse 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.

Nesse sentido, é fundamental explicar o ancoramento institucional das ideias que viriam a marcar a especificidade do Ocidente moderno, dado que é a partir desse ancoramento que concepções de mundo, que antes só existiam na cabeça de pensadores isolados, logram efetividade social também para o grande número. Existem dois momentos na lógica de exposição do *As fontes do self* que marcam diferenças importantes desse ancoramento institucional. O primeiro se dá no estabelecimento da hierarquia que marca a especificidade ocidental *lato sensu*, ou seja,



o vínculo entre as ideias dominantes no Ocidente – o controle das paixões e dos afetos por uma razão agora percebida como interiorizada –, sendo sua eficácia percebida como um processo interno à racionalização religiosa ocidental. O ancoramento institucional se dá na medida em que as hierarquias morais articuladas ideacionalmente são vinculadas a interesses ideais específicos a partir do prêmio especificamente religioso da salvação. Isso explica, como vimos, o lugar paradigmático de Santo Agostinho na empresa tayloriana.

Um segundo momento do ancoramento institucional dessa hierarquia moral, que constitui a modernidade ocidental *stricto sensu*, se dá no contexto de uma transformação provocada pela revolução protestante e que Taylor chama de “afirmação da vida cotidiana”. Essa transformação é fundamental, porque ela ao mesmo tempo continua e radicaliza o momento anterior de uma forma peculiar. A transvalorização propiciada pela revolução protestante tem a ver não só com a afirmação do valor do trabalho ordinário e secular como a base do reconhecimento social e da autoestima individual a partir da redefinição do caminho e do bem supremo da salvação no cristianismo reformado, mas também com a generalização e universalização de uma forma específica de ser humano, que antes era apanágio de alguns virtuosos religiosos. A Revolução Protestante ascética transforma num fenômeno de massa o que antes apenas existia em monastérios fora do mundo, ou seja, uma concepção de personalidade racionalizada pela autodisciplina e o autocontrole.

Na leitura weberiana desse processo, autor que exerceu óbvia influência sobre Taylor nesse particular, essa transformação também implica uma “reificação da vida”<sup>87</sup> em todas as suas dimensões. Em Weber, o protestantismo ascético é uma espécie de “mediação evanescente”<sup>88</sup> entre o mundo religioso e secular. A religião perde seu lugar paradigmático na condução normativa da sociedade como um todo, precisamente ao se realizar como realidade efetiva. O “paradoxo das consequências”<sup>89</sup> aqui assume a forma de uma mensagem religiosa, aplicada com uma disciplina e consequência sem igual na história humana, que acaba transformando o mundo profano fundamentalmente no sentido da

institucionalização de uma concepção de mundo secular que dispensaria a legitimação religiosa.

Esse é o sentido da metáfora da “casa da servidão” no fim da ética protestante. O manto do santo, que ainda escolhe a direção a dar à sua própria vida, transforma-se, para nós homens e mulheres modernos, nascidos nas novas condições institucionais, numa casa da servidão que constrange a todos de forma inelutável. Esse é também o núcleo da tese da “perda de sentido” e da “perda da liberdade” como precondições não escolhidas do mundo moderno no contexto do ambíguo diagnóstico da época weberiano. 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 formal de adequação meio/fim medido por critérios de eficiência instrumental. É desse modo que tanto Parsons quanto Habermas irão perceber, também, ainda que de forma modificada a partir do conceito de sistema, a ação conjunta desse complexo institucional e pleitear uma lógica normativamente neutra como fundamento de seu funcionamento.

Para Taylor, ao contrário, esse tipo de interpretação equivale duplicar, na dimensão conceitual, a naturalização que a ideologia espontânea do capitalismo produz a partir da eficácia e do modo de funcionamento de suas instituições fundamentais. A estratégia genealógica de Taylor, uma estratégia, nesse sentido, virtualmente paralela aos grandes “genealógicos” da modernidade, como Freud, Nietzsche e Marx, pretende precisamente recapturar um acesso simbólico e valorativo que retira a neutralidade e a ingenuidade dessas instituições fundamentais que determinam nosso comportamento social em todas as suas dimensões. Nessa reconstrução, o que vem à baila é o “retorno do reprimido”, ou seja, do sentido normativo, contingente, culturalmente constituído e de modo algum neutro que habita o núcleo mesmo de funcionamento dessas instituições.

Mesmo em autores que se empenharam em descobrir a lógica normativa e simbólica imanente à ideologia espontânea do capitalismo, a começar pelo maior dentre eles, Karl Marx, o que temos é uma análise da morfologia estrutural da dinâmica da

produção e da circulação de mercadorias no capitalismo levando à ilusão da troca justa do mercado. Mas inexiste uma reconstrução da hierarquia valorativa contingente que divide os seres humanos em mais e menos, em classificados e desclassificados, em bem pagos e mal pagos, cuja opacidade é apenas reduplicada, mas não constituída, pelo corte entre produção e circulação das mercadorias. Também em Georg Simmel, a quem devemos uma análise percuciente e abrangente da forma de sociabilidade específica à economia monetária, o que temos é um estudo dos efeitos da generalização da lógica do mercado a todas as esferas sociais.<sup>90</sup> Simmel analisa, com o brilhantismo e agudeza que lhe é peculiar, de que modo a universalização da mediação do dinheiro de certa maneira esquematiza, no sentido kantiano do termo, todas as nossas percepções, emoções e relações sociais no novo contexto. Mas, também nele, inexiste um tratamento sistemático do componente valorativo opaco e implícito contingente que é atualizado pelo mercado.

Eu não consigo me lembrar de nenhum autor clássico ou contemporâneo que tenha chegado tão longe quanto Taylor nesse desiderato, e é por isso que sua luta contra o naturalismo, que recobre tanto a prática científica e filosófica quanto a prática cotidiana de todos nós, parece-me tão decisiva e revolucionária no âmbito das ciências sociais. Como veremos, ela permite colocar a questão do subdesenvolvimento periférico e da modernização dessas sociedades em outros termos que o paradigma etapista e da oposição simples entre tradicional-moderno, ainda operante sob roupagens e máscaras diversas. Afinal, a morte de um paradigma teórico não pode apenas ser decretada, como no caso da teoria da modernização,<sup>91</sup> que continua dominando a imaginação sociológica acerca dessas questões, tanto no centro quanto na periferia. A superação de um paradigma teórico (o qual nunca é apenas teórico na medida em que forma a visão de mundo das elites políticas e intelectuais, circunscrevendo seu horizonte de ação) não se dá apenas pela inadequação, ainda que óbvia, de seus pressupostos. Ela só se deixa superar pela construção explícita de um paradigma alternativo que explique as questões centrais do antigo paradigma de forma mais convincente, dando conta das falhas e dos silêncios

do modelo anterior.

Mas não acho que esse ponto seja somente importante para a análise de sociedades periféricas. Acho que a reconstrução da lógica valorativa opaca que comanda a ideologia espontânea do capitalismo tardio é um passo fundamental para a análise das sociedades modernas em geral – sejam centrais ou periféricas –, na medida em que permite desconstruir, não apenas a naturalização da desigualdade periférica, mas também a eficiente ilusão da igualdade de oportunidades, ou seja, a base da legitimação da dominação política das sociedades industriais avançadas. Esse é um ponto, como veremos, caro a Pierre Bourdieu. No entanto, como também espero que fique claro na discussão a seguir, o ponto de partida de Bourdieu é unilateral e necessita de uma base valorativa objetiva e ancorada institucionalmente, como acredito ser possível reconstruir a partir da contribuição tayloriana.

A ressignificação da lógica implícita e contingente que preside a ação de mercado e Estado levada a cabo por Taylor é um passo fundamental para esse projeto. Abre-se a partir disso todo um conjunto de questões que permanecia numa espécie de limbo na percepção científica. A genealogia tayloriana permite “re-culturalizar”, “re-significar” e, a partir disso, “re-construir” e “re-socializar” uma hierarquia implícita já naturalizada pela opacidade da forma de atuação dessas instituições. Taylor consegue isso na medida em que leva sua visão do ser humano enquanto um *self-interpreting animal*<sup>92</sup> à radicalidade. No limite, tudo é interpretação. No âmago mesmo do projeto tayloriano reside a convicção de que a realidade humana é estruturada e constituída por camadas de significado.<sup>93</sup> Nesse sentido, o desafio do pensamento crítico – e neste particular o pensamento de Taylor é inteiramente consonante com o de Bourdieu – é re-significar as camadas de sentido que foram naturalizadas pela prática social, ou seja, reduzidas à opacidade e à intransparência.

A gênese do *self* pontual em Taylor é passível de ser interpretada como a pré-história das práticas sociais disciplinadoras, das quais o mercado e o Estado são as mais importantes, fruto de escolhas culturais contingentes e que, de forma implícita e intransparente, mas de nenhum modo neutra,

impõe tanto um modelo singular de comportamento humano, definido como exemplar, quanto uma hierarquia que decide acerca do valor diferencial dos seres humanos. É esse modelo implícito e singular que irá, crescentemente, a partir do seu ancoramento institucional, premiar em termos de prestígio relativo, salário e *status* ocupacional os indivíduos e as classes que dele mais se aproximam e castigar os desviantes.

Às gerações que nascem sob a égide das práticas disciplinadoras 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 esses 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 da gravitação, por exemplo, contra a qual nada podemos fazer.<sup>94</sup>

Recapitulemos, ainda que brevemente, as linhas centrais da reconstrução tayloriana da hierarquia valorativa implícita na formação do *self* pontual: controle da razão sobre emoções e pulsões irracionais, interiorização progressiva de todas as fontes de moralidade e significado e entronização concomitante das virtudes do autocontrole, autorresponsabilidade, vontade livre e descontextualizada e liberdade concebida como autorremodelação em relação a fins heterônomos. Esse conjunto articulado e referido mutuamente de virtudes passa a ser, com seu crescente ancoramento institucional, o alfa e o ômega da atribuição de respeito e de reconhecimento social por um lado e pressuposto objetivo da própria autoestima individual por outro. No seu conjunto, essas precondições constituem a dignidade específica da agência racional, ou seja, passa a ser o fundamento da percepção diferencial de cada qual como digno ou não de valor a partir dessa pré-compreensão social produzida por meios intersubjetivos e de visões compartilhadas.

Essas visões intersubjetivas, no entanto, são inarticuladas, no sentido tayloriano do termo, ou seja, elas não aparecem explicitamente à consciência enquanto tais. Nós só as experienciamos por meio dos seus efeitos no nosso comportamento efetivo, que é comandado pela hierarquia valorativa implícita a essas visões de mundo, cujas fontes, não obstante, são intransparentes e obscuras para nós. Uma interessantíssima comprovação empírica dessa tese é o trabalho de Robert Bellah e sua equipe em *Habits of the heart*.<sup>95</sup> Bellah e equipe chegam à conclusão de que os americanos de classe média possuem duas linguagens, uma explícita e articulada do individualismo possessivo e instrumental e outra, valorativa e densa, que se manifestaria nas entrelinhas e falhas da linguagem anterior incapaz de articular, por seus próprios meios, vínculos afetivos e solidariedade social.

Essa reconstrução explícita do ancoramento institucional da hierarquia valorativa subjacente ao racionalismo e ao individualismo ocidental não é feita pelo próprio Taylor. Ele fala vagamente de “práticas institucionais disciplinadoras” como produto/produtoras do *self* pontual moderno.<sup>96</sup> Eu considero, no entanto, que esse passo é fundamental para um uso mais frutífero e mais abrangente de sua genealogia da hierarquia valorativa subjacente ao capitalismo e ao racionalismo ocidentais.

Até agora, a enorme influência de Taylor no debate contemporâneo tem se concentrado na temática do multiculturalismo. E isso, em grande parte, por iniciativa do próprio autor, interessado em intervir em debates políticos conjunturais de seu próprio país e de outras sociedades avançadas. Assim, dentre as fontes morais reconstruídas na sua genealogia do Ocidente, como as fontes últimas do reconhecimento social e da autoestima individual, ou seja, a dignidade do agente racional no sentido do *self* pontual e a autenticidade da expressão da originalidade e particularidade de cada qual, a proeminência teórica e política fica decididamente com a última. Eu vejo dois problemas associados a essa escolha. Por um lado, é sem dúvida extremamente interessante o uso que Taylor faz da noção de autenticidade, também como uma dimensão pública, do que ele chama no *As fontes do self* de expressivismo. A partir do fim do

século XVIII, as pessoas começam a perceber que as diferenças entre os seres humanos podem ser significativas o bastante para legitimar um modo próprio e original de ser,<sup>97</sup> instituindo uma fonte de reconhecimento social independente da demanda por igualdade e direitos universalizáveis.

Significativamente, a leitura tayloriana permite dar conta da mudança histórica importante nas lutas sociais dos países avançados, que efetivamente durante todo o século XIX e a primeira metade do XX havia se concentrado nas demandas crescentes por igualdade e expansão da cidadania, no sentido da expansão e consolidação do princípio da dignidade. A partir da segunda metade do século XX, no entanto, as demandas em favor de uma “política da diferença”,<sup>98</sup> ou melhor, as demandas em favor do respeito a diferenças específicas em relação a um padrão cultural dominante, do qual o movimento feminista é o melhor e o politicamente mais bem-sucedido exemplo, tendem a ganhar proeminência. Nas últimas décadas do século passado, as lutas de minorias raciais, culturais e de orientação sexual apenas tornaram essa evidência ainda mais transparente.

Apesar dos problemas associados à passagem da dimensão individual e privada do tema da autenticidade à sua dimensão política e pública,<sup>99</sup> o esforço de Taylor em perceber hegelianamente a dimensão da autenticidade como aprofundamento e superação da dimensão universalizante e homogeneizante da dignidade parece-me uma contribuição decisiva para a compreensão dessa nova dimensão política das sociedades modernas, sejam centrais ou periféricas. Por outro lado, no entanto, o problemático nessa escolha parece-me residir tanto no aspecto teórico quanto no aspecto político. Teoricamente, ela implica uma concepção muito rasa de reconhecimento por dignidade que Taylor termina por definir residualmente em relação à noção mais rica e multifacetada de reconhecimento por autenticidade. Politicamente, como uma consequência do aspecto teórico referido acima, Taylor parece partir da assunção de uma igualdade efetiva, pelo menos tendencial, nas sociedades avançadas do Estado de bem-estar social, cujo conflito central agora seria marcado pelas demandas de reconhecimento da diferença. Tanto é assim que ele mesmo define

o modo como as sociedades liberais tratam as minorias como novo critério de avaliação do potencial democrático dessas sociedades.<sup>100</sup>

A mesma tendência se verifica em autores diretamente influenciados por Taylor, como Nancy Fraser, por exemplo. Fraser monta engenhosamente um quadro do que ela considera a nova constelação política do contexto “pós-socialista” a partir do dualismo entre demandas por redistribuição – igualdade no acesso a bens e serviços – e demandas por reconhecimento da diferença específica de grupos sociais minoritários. O remédio para injustiças no primeiro campo seriam reestruturações econômicas de algum modo. O remédio para injustiças no segundo campo seriam, ao contrário, alguma forma de mudança cultural ou simbólica de consensos espúrios e excludentes. O problema com esse modelo é análogo ao detectado acima. Fraser parece não perceber, pelo menos com toda a desejável consequência, que é apenas pela ação de consensos culturais opacos e intransparentes que é possível a existência e legitimidade do acesso desigual a bens e serviços:



O remédio para a injustiça, conseqüentemente, é redistribuição e não reconhecimento. Transcender a exploração de classe requer reestruturar a economia política de tal modo a alterar a distribuição classística dos custos e benefícios sociais... a última coisa de que se necessita é do reconhecimento da sua diferença. Pelo contrário, o único modo de remediar a injustiça é acabar com o proletariado enquanto classe.<sup>101</sup>

Reconhecimento para ela é apenas reconhecimento da diferença no sentido do princípio da autenticidade. Ela não contempla a hipótese de que a desigualdade entre classes também esteja baseada em princípios que envolvem reconhecimento, ou melhor, no caso em pauta, não reconhecimento. Ou seja, princípios que adquirem eficácia a partir de regras opacas e aparentemente impessoais, que, de forma subpolítica e subliminar, condenam classes sociais inteiras ao não reconhecimento social e à baixa autoestima e, a partir disso, à legitimação de um acesso diferencial a bens e serviços escassos. Nesse sentido, a sua assunção de que também a desigualdade no acesso a bens e serviços é permeada culturalmente parece-me inócua, na medida em que esses padrões culturais não são explicitados e permanecem, de algum modo, uma mera petição de princípios. Essa explicitação, no entanto, seria fundamental para definir a real articulação entre os consensos valorativos implícitos e operantes num caso e no outro. Como eles se relacionam? Quais são os elementos comuns ou distintos em cada um dos consensos? Eles se interpenetram? Existem vínculos preponderantes de dominação ou de autonomia na relação entre esses dois universos simbólicos? Como o consenso valorativo por trás da desigualdade de fundo econômico jamais é explicitado, apesar de afirmado, não temos a menor condição de responder a nenhuma dessas questões, seguindo o esquema proposto por Fraser.

Sem dúvida, esse não é caso de Taylor. Reconhecimento para ele, como consenso contingente e culturalmente produzido, é uma categoria que se aplica tanto à noção de dignidade – pressuposto do respeito socialmente construído, que confere força e obrigatoriedade à ideia de igualdade, e da eficácia da norma jurídica da igualdade perante a lei – quanto à noção de autenticidade e respeito à diferença. Além disso, dignidade e autenticidade são princípios também complementares e não apenas antagônicos. Taylor também certamente não imagina – nem Fraser – que as lutas pela desigualdade econômica tenham simplesmente cedido lugar a lutas por respeito à diferença. Ele tem perfeita consciência de que nos dois casos trata-se de consensos valorativos contingentes, frutos de relações de dominação também contingentes. No entanto, talvez premido por compreensíveis necessidades de intervenção em debates conjunturais, apenas o último aspecto tem merecido sua atenção concentrada.

Desse modo, se ele é talvez o teórico contemporâneo que tem mais a dizer acerca da hierarquia valorativa opaca e intransparente que comanda nossa vida cotidiana em todas as suas dimensões, ele não vincula sua reflexão nessa dimensão genealógica fundamental a uma teoria da ação social no sentido weberiano do termo, ou seja, à relação entre classes e grupos sociais em luta por recursos escassos e onde interpretação significa imediatamente legitimação do acesso privilegiado a esses recursos. Ele não vincula, portanto, sua genealogia da hierarquia valorativa do Ocidente a uma teoria da distinção social no sentido bourdieusiano do termo.

Esse passo parece-me, no entanto, fundamental para o aproveitamento de toda a riqueza do seu próprio ponto de partida genealógico e potencialmente desconstruidor da ideologia espontânea do capitalismo tardio. Acredito também que esse projeto de vincular o projeto tayloriano a uma teoria da distinção social exige enfatizar a dimensão do reconhecimento por dignidade em desfavor do tema do reconhecimento por autenticidade, pelo menos do modo como ele propõe. E isso não porque acredite que um estudioso da periferia tenha de privilegiar o aspecto da igualdade – pelo óbvio abismo que separa sociedades centrais e periféricas nesse particular – em relação ao complexo temático do

respeito à diferença. Como uma sociedade desigual, multicultural e preconceituosa em todas as dimensões, uma sociedade periférica como a brasileira possui, também, os dois aspectos como desafios simultâneos e inexoráveis.

A escolha se dá, em primeiro lugar, pelo meu convencimento de que a articulação, no sentido tayloriano do termo, do consenso valorativo e cultural implícito no reconhecimento a partir do tema da dignidade tem vinculações ainda mais profundas com o tema do respeito à diferença do que é normalmente admitido. Em outras palavras, os mecanismos opacos e subliminares que estão por trás da divisão entre as classes se legitimam a partir de critérios que parecem também legitimar a desigualdade entre homens e mulheres, ou entre brancos e negros. É essa reconstrução que gostaria de tentar analisar a seguir, a partir do tema do ancoramento institucional da hierarquia valorativa reconstruída por Taylor.

Em segundo lugar, apesar do enorme avanço social das sociedades de bem-estar na superação dos conflitos sociais mais virulentos, eu não estou convencido de que os patamares de igualdade efetiva nessas sociedades sejam os desejáveis, e também acho, com Pierre Bourdieu, que apenas a ação de mecanismos sutis e intransparentes de dominação conseguem legitimar a perpetuação de desigualdades iníquas também nessas sociedades. É a ação desses mesmos mecanismos, acredito, que permite naturalizar e consequentemente legitimar, também nas sociedades periféricas, níveis abismais de desigualdade e injustiça social.

Considerar as sociedades centrais e periféricas modernas, portanto, significa perceber que os princípios fundamentais de organização social são – ao contrário das teorias tradicionais e contemporâneas da modernização em todas as suas variações, inclusive as “da sociologia do hibridismo” tão em voga – os mesmos, nos dois casos, ainda que com resultados e consequências muito distintas do ponto de vista econômico, social e político, para cada um desses tipos de sociedade.

## **A articulação do mundo social naturalizado**

Para avançarmos na nossa discussão e tornar a reconstrução filosófica tayloriana utilizável para a análise empírica e sociológica em toda a sua riqueza, é necessário demonstrar de que modo a hierarquia valorativa subjacente à lógica de funcionamento e reprodução de instituições fundamentais do mundo moderno se vincula e se expressa em signos sociais visíveis. A investigação do seu modo de aparecimento é fundamental, na medida em que é esse dado que pode esclarecer tanto a eficácia de uma estrutura implícita e invisível enquanto tal, como também seu efeito de encobrimento específico, o que permite perceber seu funcionamento ideológico como mecanismo mascarador e legitimador de relações desiguais.

Recapitemos em linhas gerais o fio condutor do nosso argumento até aqui. A reconstrução tayloriana é fundamental para nossos propósitos, pois permite um acesso simbólico e cultural a estruturas reificadas que se apresentam como valorativa e normativamente neutras, incorporando princípios gerais e abstratos

de eficiência. Essa reconstrução implica também um modo completamente novo de perceber a influência de fatores culturais e simbólicos. Ao contrário de uma concepção essencialista de cultura que a percebe como uma entidade holística e indiferenciada, a exemplo das investigações que supõem uma herança cultural secular pré-moderna para as sociedades periféricas, como se as mesmas fossem infensas à eficácia de instituições do peso estruturante de mercado e Estado, temos aqui um modelo de análise que permite perceber como escolhas culturais e valorativas contingentes adquirem eficácia singular precisamente ao se travestirem, nos seus efeitos, de princípios neutros, universais e meritocráticos.

Supera-se com isso também aquela forma de sociologia que pressupõe a existência de valores e instituições como grandezas independentes que se contrapõem mutuamente. Instituições passam a ser grandezas perpassadas por valores e escolhas avaliativas e não podem ser pensadas sem elas. A oposição entre o material e o simbólico, assim como entre materialismo e idealismo, se desvanece e perde o sentido quando percebemos, como Taylor o faz, que o que está em jogo aqui são apenas diferenças nas formas como sentido e significado adquirem materialidade e eficácia. As ideias não se contrapõem a estruturas materiais de forma antagônica pelo simples fato de que essas estruturas materiais são perpassadas por ideias e valores que lhe dão, por assim dizer, sangue e carne.

Para o *self-interpreting animal* que todos somos, tudo é sentido e valor. Existem apenas camadas distintas de significado, que se distinguem pelo grau de articulação/inarticulação relativo, mas não existe uma oposição entre o sentido e o não sentido, ou entre o valorativo e o valorativamente neutro. Seguir na sua radicalidade esse *approach* tayloriano é perseguir a ressignificação de sentidos e escolhas valorativas cristalizados e naturalizados, é tornar de novo visível o reprimido e o esquecido na vida social, é tornar de novo criação cultural contingente e precária o que já havia se tornado, mais uma vez, natureza e invisibilidade. No entanto, essa missão não é fácil nem destituída de armadilhas. Primeiramente, existe um enorme abismo entre o nível de abstração

de uma reconstrução da hierarquia valorativa por trás do *self* e do racionalismo ocidental e a forma efetiva e concreta através da qual essa hierarquia adquire eficácia na vida cotidiana de dada sociedade específica. É precisamente no espaço dessa distância que podemos inserir a questão da dominação e da produção da distinção social a partir dos princípios gerais que infirmam aquela hierarquia específica.

Em segundo lugar, parece existir uma hierarquia entre os próprios princípios que informam o racionalismo ocidental. A meu ver, a oposição mais fundamental e central é aquela entre mente e corpo, cabendo ao primeiro a primazia. Essa é a concepção que Taylor percebe já em Platão, a qual adquire seu sentido ocidental específico, no entanto, apenas com a virada agostiniana para o interior, abrindo caminho para a noção ocidental moderna de mente como *locus* de um conteúdo intrapsíquico que se contrapõe ao corpo como um fantasma que habita uma máquina (*a ghost in the machine*). Essa concepção pode ser vista como inaugurando a concepção de mundo e hierarquia valorativa ocidental em sentido amplo, na medida em que passa a definir o caminho de salvação especificamente cristão a partir da herança agostiniana. Ela também parece ser a oposição binária mais geral e mais abstrata no sentido de que falamos acima. Afinal, não só a divisão entre as classes, mas também a oposição entre as minorias sexuais, raciais e culturais e a cultura dominante vai assumir a forma da oposição entre mente e corpo. Entre as classes, vai ser o capital cultural, o trabalho intelectual e mental das frações burguesas que irá se opor ao trabalho muscular, manual e corporal das classes trabalhadoras como instância legitimadora do diferencial de salário e prestígio relativo.

Como fundamento da desigualdade de gênero, também o homem é percebido como a instância calculadora e racional, por oposição à mulher definida como o lugar do afetivo, do emocional e da sensualidade, da corporalidade enfim, numa diferenciação sexual que reproduz os mesmos termos da oposição entre as classes. O branco e europeu, do mesmo modo, passa a ser percebido, no contexto da luta intercultural, como o índice das virtudes intelectuais e morais superiores, enquanto o negro é

identificado, como as mulheres, com o corporal e o sensual, ou seja, as virtudes ambíguas dos dominados.

No segundo instante da genealogia tayloriana, temos a constituição do *self* e do racionalismo ocidental em sentido estrito. A Reforma Protestante é, como já vimos no capítulo dedicado à reconstrução da teoria tayloriana, nesse contexto, o elemento decisivo. A reforma aprofunda e radicaliza a orientação internalizadora e interiorizadora em todas as direções analisadas por Taylor. Como sempre, a comparação com Max Weber é muito elucidativa nesse contexto. O aprofundamento e a radicalização mencionados acima têm a ver, para Weber, por um lado, com a constituição de uma personalidade e uma condução da vida culturalmente contingente que transforma a oposição entre razão e sentidos ou entre mente e corpo no núcleo mesmo da noção de virtude e reconhecimento social que estava destinada a ser entronizada em todas as dimensões da nova sociedade que se constituía.

O Ocidente, na sua versão especificamente moderna, nasce para Weber precisamente a partir da constituição de uma noção altamente improvável de condução da vida (*Lebensführung*), que irá secundarizar todos os aspectos tradicionais, emocionais e sentimentais em nome de um único princípio-guia, a partir do qual o comportamento humano em todas as suas dimensões deveria estar subordinado. É essa racionalização da vida (*Durchrationalisierung des Lebens*) a partir de um princípio único – a transformação da realidade externa em nome de princípios religiosos – que está por trás da constituição de todas as criações institucionais que singularizam o Ocidente, dentre estas, acima de tudo, a constituição de mercado competitivo e Estado racional centralizado.<sup>102</sup> Esse princípio é culturalmente contingente e altamente improvável como o próprio Weber comprova sobejamente no seu monumental estudo comparativo acerca das grandes religiões mundiais. Onde resquícios mágicos e irracionais dificultou a construção de uma noção de personalidade e conseqüentemente de uma condução da vida racionalizada a partir de um princípio único, e este é o caso de todas as culturas e grandes religiões mundiais analisadas no seu estudo comparativo, com exceção do Ocidente anglo-saxônico, a

força paralisante e conservadora do tradicionalismo impediu qualquer forma de mudança social que, ainda longinquamente, pudesse ser comparável à enorme revolução em todas as esferas sociais do Ocidente moderno.

Também Weber, como Taylor, portanto, percebe as ideias e visões de mundo como anteriores à constituição de práticas institucionais formadas a partir e apenas compreensíveis sob o pano de fundo desse novo contexto simbólico e ideacional.

De modo a que a condução da vida e concepção de vocação que mais se adapta ao capitalismo pudesse ser selecionada, ou seja, que pudesse vingar na competição com outras, tinha ela que já ter sido obviamente *construída*, e na verdade não por indivíduos isolados, mas sim internalizadas e portadas, enquanto uma concepção de mundo, por grupos de seres humanos. É essa constituição que é o objeto a ser esclarecido.<sup>103</sup>

Foi, portanto, a radicalização do controle racional sobre o componente vegetativo e emocional natural do homem, assim como a radicalização do princípio da interioridade no sentido da constituição de uma instância autocontroladora e autodisciplinadora internalizada, que permitiu a construção de todo um complexo institucional que depois se autonomizará a partir do efeito de uma lógica de funcionamento própria. A consequência para Weber desse diagnóstico é sua visão do complexo Estado/mercado como produzindo aquilo que Taylor chama de “*selves* pontuais”. O mesmo tipo de indivíduo produzido anteriormente a partir de estímulos ideais de fundo religioso passa agora a ser moldado plasticamente segundo as necessidades dos seus imperativos funcionais pelas práticas disciplinadoras (Estado e mercado à frente). Não é preciso religião protestante ascética ou sequer seus substitutivos funcionais para que exista sociedade moderna. O protestantismo foi importante apenas para a produção “espontânea” de uma nova visão de mundo em todas as dimensões.

A partir do instante, no entanto, que o ancoramento institucional dessa visão de mundo se consolida em práticas disciplinadoras que irão abranger todas as dimensões da vida de todos os estratos sociais, essa base ideacional inicial torna-se supérflua. Estado e mercado, diz Weber no fim do livro *A ética*



*protestante e o espírito do capitalismo*, produzem o tipo de indivíduo que lhes convém: plástico, moldável, flexível, disciplinado, autocontrolado, responsável por si próprio, orientado para o futuro e para o cálculo prospectivo. Essas são precisamente as qualidades do *self* pontual para Taylor. Ele é a incorporação de um tipo humano altamente improvável e contingente que, para o propósito de dominar e transformar o mundo social e natural externo, instrumentalizará a si próprio.

É precisamente essa heteronomia de fundo incrustada nos pressupostos da autonomia e na dignidade do agente racional que é o fundamento da crítica tayloriana ao *self* pontual descontextualizado e solto. Autonomia exige reconstrução narrativa da própria história, para Taylor, o que implica se apropriar precisamente do contexto biográfico e social a que se pertence. O *self* pontual, como fundamento do funcionamento do mercado e do Estado modernos, não implica, para Taylor, portanto, um corte com papéis sociais definidos de forma heterônoma. Apenas o ideal da autenticidade teria esse poder.<sup>104</sup>

A grande vantagem da hermenêutica social tayloriana em relação ao diagnóstico weberiano neste particular manifesta-se no fato de que, ao contrário da pressuposição weberiana da entronização de um contexto objetivo de “falta de sentido” a partir do ancoramento institucional dessa visão de mundo, Taylor parte do princípio de que esse novo contexto apenas inibe, precisamente a partir da naturalização da sua dinâmica de funcionamento, a articulação explícita dos princípios que o informam em última instância. Enquanto Weber parte da tese da reificação e coisificação do mundo social que havia sido criado por princípios morais explícitos – caso clássico do paradoxo das consequências que, para ele, habita todas as formas de ética da convicção –, implicando, inclusive, que a falta de sentido que se segue a esse estado de coisas condiciona, também, uma falta de liberdade, pelo amesquinamento das possibilidades de orientação alternativa da vida no novo contexto institucional – o tema clássico do fim da ética protestante –, Taylor, ao contrário, esboça uma teoria alternativa que permite um diagnóstico muito distinto. Se o sentido e a hierarquia valorativa que passam a habitar as novas práticas

institucionais fundamentais do Ocidente encontram-se apenas inarticulados e inaudíveis, é sempre possível revivificá-los e desnaturalizá-los, precisamente se logarmos recuperar seu sentido original e rearticulá-lo.

## **A ideologia espontânea do capitalismo tardio**

Pretendo utilizar a riqueza da hermenêutica social tayloriana, que permite explicitar e re-significar sentidos e hierarquias de valores cristalizados, para fins bem distintos daqueles que o próprio Taylor privilegiou. Aqui não me interessa a dramatização da oposição princípio da dignidade *versus* princípio da autenticidade como o conflito paradigmático das sociedades avançadas, por mais interessante e potencialmente rica essa ideia seja. Aqui me interessa, ao contrário, reduzir a distância entre princípio da dignidade e princípio da autenticidade de modo a tentar perceber como ambos servem como índice e fundamento da distinção social, tanto entre classes sociais como entre minorias culturais, étnicas ou de gênero.

O meu interesse é, portanto, tentar chegar ao fundamento da questão da desigualdade e de como ela pode ser legitimada e tornada invisível pela ideologia espontânea do capitalismo tardio, seja ele central ou periférico. Ao contrário de apenas pressupor a existência de consensos culturais por trás da distribuição desigual de bens e recursos escassos, como faz Fraser, importa explicitar que consenso é este, quais são seus princípios fundamentais e de que modo os mesmos adquirem materialidade na vida cotidiana e concreta de todos nós enquanto signos sociais visíveis para todos.

Esse passo exige a consideração de outros autores além de Taylor. Enquanto a partir da reconstrução tayloriana é possível mostrar como uma dada e contingente hierarquia valorativa permite construir um horizonte comum, o qual possibilita um pano de fundo compartilhado de valores e de horizonte comunicativo que, de forma opaca e intransparente, a partir de sua institucionalização em práticas disciplinadoras, permite vincular *subjetivamente* todos os envolvidos no processo de classificação social e na luta por

recursos escassos, o passo seguinte é vincular essa hierarquia a signos sociais visíveis que espelhem e materializem essa hierarquia na vida cotidiana. Isso não é feito por Taylor por razões já discutidas acima. Mas acho que é possível reconstruir os princípios da dignidade e da autenticidade, enquanto manifestações das duas fontes morais especificamente modernas que se constroem a partir das oposições razão/corpo e exterior/interior e que logram ancoramento institucional progressivo na alta modernidade, enquanto fundamento mesmo da desigualdade tornada legítima e invisível.

O autor-chave para esse desiderato, cuja obra permite uma notável relação de complementaridade com a reflexão tayloriana, é Pierre Bourdieu. A sociologia de Pierre Bourdieu parece-me a perspectiva atual que permite reunir e atualizar, para o estudo de sociedades modernas contemporâneas, várias das ideias que Weber, Marx e outros clássicos utilizaram para a análise de sociedades tradicionais e da primeira modernidade, permitindo, como nenhuma outra de meu conhecimento, uma análise das sociedades

contemporâneas do ponto de vista da ação social e da luta de classes no contexto ideológico específico dessa fase da modernidade tardia sob a égide do *Welfare State*.

A união das perspectivas de Taylor e Bourdieu mostra-se, 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 fim do século XX, quando as sociedades centrais, supostamente pacificadas internamente dos conflitos de classe mais virulentos, estariam entrando numa nova fase de rearticulação das suas lutas políticas –, <sup>105</sup> 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 essa mesma luta se dá num 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, como desenvolvida por Taylor, 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 numa 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.

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, formado a partir do gosto estético, que conforma o *habitus* estratificado por classes sociais, e que legitima, de forma invisível e subliminar, o acesso diferencial aos recursos materiais e ideais escassos. Desse modo, o privilégio econômico e cultural pode se travestir de estético, separando o gosto premido pela necessidade e definido como vulgar do gosto da liberdade – ou seja, livre da necessidade –, definido como puro e superior. Esse ponto explica, inclusive, como vimos, porque a ideologia do gosto natural é tão eficaz, na medida em que ela, quase que casualmente na dimensão da vida cotidiana, naturaliza diferenças reais, que, possuindo um fundo social, aparecem como diferenças de natureza.

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, conseqüentemente, forjar solidariedades ou constituir divisões grupais de forma invisível e universal (afinal, tudo é questão de gosto). A intolerância do gosto se mostra em toda a sua violência na endogamia e no racismo de classe. As classes trabalhadoras, dominadas pela necessidade e, portanto, distanciadas do estilo de vida pautado pela disposição estética, têm sua razão de ser unicamente como pano de fundo negativo em relação ao qual todas as outras classes irão procurar se distanciar.

O *habitus* é, então, o conceito central que permite a articulação entre as dimensões da estrutura e do agente,

convertendo-se no núcleo da resposta de Bourdieu à questão recorrente da tradição sociológica acerca da coordenação das ações. O *habitus* é uma necessidade internalizada e transformada em disposições. Diferentes condições de existência produzem diferentes *habitus*, fazendo com que agentes de uma mesma classe ajam de acordo com esquemas avaliativos que são, em grande medida, intercambiáveis. A objetividade do *habitus* advém de seu caráter de ser simultaneamente estruturado e estruturante, possibilitando tanto sua retradução nas lógicas dos diferentes campos quanto a harmonização objetiva entre as diversas práticas dos agentes sem deliberação consciente. É isso que faz com que a cognição imediata dos agentes seja um desconhecimento, na medida em que o conjunto de relações entre os diversos capitais atualizados pelo *habitus* não se mostra, nessa dimensão consciente, enquanto tal.

Todos os agentes de uma mesma classe ou fração de classe agem de acordo com esquemas que são intercambiáveis. Essa objetividade na dimensão das relações sociais é homóloga à sistematicidade, na dimensão do agente e da sua relação com as propriedades que o circundam: existe uma relação de complementaridade e afinidade entre seus gostos e escolhas em todos os níveis, porque são resultados da unidade sintética de seu *habitus*. O gosto é o princípio generativo do estilo de vida, ou seja, do conjunto de objetos, práticas e preferências que externalizam nossa intenção expressiva. O gosto é, nesse sentido, a fonte do ajustamento natural de todas as qualidades associadas a uma pessoa, em relação a coisas ou pessoas. O gosto transforma, desse modo, coisas e preferências em signos: o gosto é o que une e separa as pessoas.<sup>106</sup>

O grande mérito da sociologia crítica de Bourdieu parece-me consubstanciar-se, vale a pena repetir, na desconstrução sistemática da ideologia da igualdade que serve de base ao consenso social e político das sociedades desenvolvidas do Ocidente. Para essas sociedades que hierarquizam implicitamente o tempo todo, mas possuem explícito horror à hierarquia e que têm na igualdade seu valor máximo,<sup>107</sup> essa desconstrução equivale a uma ferida narcísica fundamental. Isso porque a ideologia da hierarquia

legítima, ou seja, aquela marcada pelo desempenho diferencial e a meritocracia, e portanto se reportando a qualidades inatas dos indivíduos, se revela como pré-construída e pré-traçada por origem e herança familiar como em qualquer sociedade pré-moderna.

As sociedades, no entanto, sejam as avançadas do Ocidente, sejam as periféricas, não se equivalem. Existem dimensões de desigualdade e de (não) reconhecimento social que variam, e essa variação é central para os objetivos de uma sociologia comparativa crítica da condição periférica. Para que possamos avançar nesse desiderato, que seguramente não era o de Bourdieu, faz-se necessária a crítica interna de alguns de seus pressupostos. Antes de tudo, parece-me criticável a radical contextualização do seu argumento, impedindo uma abordagem genética dos princípios operadores da distinção social. Essa abordagem genética é, no entanto, fundamental pela dimensão processual que instaura, e, a partir dela, do enfoque comparativo em termos de variações alternativas.

Um aspecto quase não desenvolvido por Bourdieu, que é apenas mencionado em várias passagens um tanto apressadamente, é a questão essencial dos critérios que definem o gosto refinado e, por extensão, de todo o conjunto de pressupostos para a atribuição relativa de prestígio numa sociedade. Como Bourdieu nega qualquer autonomia para o juízo estético, e, por extensão, para o julgamento moral, percebido sempre em amálgama ao anterior, resta apenas o aspecto instrumental da luta imersa na grande ilusão da vida social produzida pela crença dos sujeitos na validade das regras que os submete.<sup>108</sup> No entanto, a fonte do processo de distinção é pensada por Bourdieu em termos muito semelhantes à forma como Taylor percebe a hierarquia valorativa, também percebida pelo primeiro como basicamente escondida e não refletida, regendo a condução de nossa vida cotidiana e a atribuição de valor relativo que conferimos aos outros.

Para os dois autores, existe um processo de sublimação dos sentidos marcada pela distância em relação à nossa natureza animal e às nossas necessidades primárias, que é a pedra de toque de toda noção de superioridade moral ou beleza estética. Essa hierarquia é a base da configuração moral do Ocidente para Taylor, do mesmo

modo que, para Bourdieu, o *habitus* que se forma por oposição à classe trabalhadora é também um *habitus* da ordem e do autocontrole dos instintos, de modo a marcar a distância em relação ao bárbaro pelo ascetismo eletivo (burguês) da regra autoimposta.

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 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.<sup>[109](#)</sup>

Esse é o terreno em que 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 transclassisticamente.<sup>[110](#)</sup>

É pela falta dessa dimensão que não ficam claras as razões pelas quais uma dada classe dirigente teria supostamente escolhido 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. A análise concreta de como esses dois pontos de partida teóricos podem servir, combinadamente, para uma concepção alternativa da modernidade periférica será objeto, logo após a reconstrução histórica do processo exógeno de modernização brasileira, que pretendo utilizar como ilustração empírica da minha tese teórica, da terceira parte deste livro.

**A MODERNIZAÇÃO  
SELETIVA BRASILEIRA**

## A SINGULARIDADE DA NOVA PERIFERIA

A discussão na primeira parte deste livro concentrou-se na reconstrução da genealogia e da dinâmica específicas da ideologia espontânea do capitalismo, a partir da lógica de reprodução de suas instituições fundamentais: mercado competitivo e Estado racional centralizado. Como vimos, essa lógica é fundamental para a percepção dos conflitos sociais típicos tanto da modernidade central quanto da periférica, embora com consequências muito diversas num caso e no outro. No entanto, o desvelamento da lógica da dominação social opaca subjacente à reprodução de mercado e Estado não dá conta de todos os desafios para a reconstrução dos mecanismos que naturalizam relações de desigualdade no centro e na periferia. Se apenas Estado e mercado agissem sem peias como instituições estruturantes da dinâmica social, as diferenças entre as sociedades concretas, tanto entre as sociedades centrais entre si quanto entre as periféricas, seriam mínimas.

Sabemos, no entanto, que as sociedades modernas, apesar de uma série de características comuns, que refletem efetivamente a enorme eficácia social de instituições fundamentais, como mercado e Estado, com todo seu enorme poder constituidor e regulador da vida social em todas as suas dimensões, também são diferentes entre si em medida nada desprezível. Como explicar isso? Acho que um bom caminho é fornecido pela noção de imaginário social, trabalhada num dos textos mais recentes de Charles Taylor acerca da temática da autocompreensão da modernidade em suas diversas variações.

Esse é um tema que tem se tornando, nos últimos anos, um debate candente nas ciências sociais.<sup>[111](#)</sup> Também esse aspecto pode

e geralmente é interpretado dentro do contexto limitador das teorias essencialistas da cultura, que vimos na introdução deste livro. A perspectiva tayloriana, por evitar a oposição essencialista entre matéria e valores ao perceber nessa oposição apenas gradações distintas de sentido e valor que variam de acordo com seu grau de consolidação e opacidade, abre novas possibilidades para a análise comparativa. A referência a Estado e mercado não é um ponto central da reflexão tayloriana, mas acho que podemos tentar definir o que ele pensa por imaginário social em relação à nossa reflexão anterior acerca da centralidade do lugar dessas práticas institucionais no contexto de legitimação de uma dominação social intransparente e opaca.

Para Taylor, imaginário social é uma espécie de concretização da ideia das fontes morais trabalhadas no *As fontes do self*. Nos dois casos, a hipótese central do autor é a de que no âmago da modernidade ocidental temos a eficácia – mais ou menos opaca e invisível – de uma concepção específica de ordem moral. Essa concepção podia ser algo que no início existia apenas na cabeça de alguns pensadores ou líderes religiosos, mas, a partir da influência destes, passou a perpassar o imaginário social de estratos sociais específicos e até de sociedades inteiras. Uma ordem moral estipula as obrigações e os direitos que configuram e organizam nossa relação com os outros. Obrigações políticas, por exemplo, são, nesse sentido, uma extensão ou aplicação desses vínculos morais mais amplos e mais fundamentais.<sup>[112](#)</sup>

Ao contrário de teorias, o imaginário social significa o que as pessoas comuns percebem como sendo seu ambiente social, percepção que quase nunca assume a forma explícita de teorias, mas que se manifesta, ao contrário, sob a forma de imagens, estórias, lendas, ditos populares, etc. É esse imaginário social que permite a pré-compreensão imediata de práticas cotidianas ordinárias, permitindo um senso compartilhado de legitimidade da ordem social. Por conta disso, o imaginário social é factual e normativo. Também pelo mesmo motivo, o imaginário social não é situacional ou preso a contextos específicos, já que cada situação particular é informada e condicionada por uma pré-compreensão inarticulada mais abstrata e mais geral, que faz com que cada situação particular apareça precisamente daquela forma e não de outra qualquer. Precisamente por sua inarticulação, a palavra imaginário é adequada. Como se comportar, como falar, como se relacionar por referência às várias hierarquias sociais, etc., tudo isso remete a um mapa social que guia implicitamente nossa conduta.

A questão central nessa temática é a de como se dão mudanças sociais e revoluções que permitem a transformação de um imaginário social em outro e a percepção, nesse contexto de mudança, da causa da diferença específica entre os diversos imaginários sociais. O que Taylor chama de “longa marcha” é precisamente o processo de lenta maturação e consolidação, permeada por guerras e conflitos de toda espécie, de uma nova

ordem moral no Ocidente. Temos aqui toda a importância do tema, clássico desde Max Weber, da teoria ou visão de mundo que logra permear as práticas sociais ao serem internalizadas e defendidas por suportes sociais significativos. Também aqui, vale repetir mais uma vez, não cabe a pecha de idealismo. A oposição em si não tem sentido. Precisamente porque as práticas sociais humanas possuem o atributo de terem sentido, certas ideias são sempre imanentes a certas práticas – também as institucionais ou “materiais” – inarticuladas ou não. Não se pode, desse modo, pleitear-se formas de causalidade original entre um e outro fator.<sup>113</sup>

Fundamental, por outro lado, é a percepção de que o processo não é unilateral. A teoria ou a visão de mundo, tem de ser esquematizada, no sentido kantiano do termo, ou seja, tem que se adaptar a condições específicas de tempo e espaço. Por conta disso, cada sociedade específica vai ter sua forma particular de esquematização, ou seja, sua forma particular de imbricamento com o imaginário social anterior.

Esse ponto é central para todo meu argumento nessa segunda parte do livro. Precisamente o tema da esquematização é que parece dar razão às teorias essencialistas da cultura nas diversas e infinitas variações da teoria tradicional da modernização, inclusive nas suas variações hibridistas em moda hoje em dia. O ponto de partida dessas teorias é que, se é verdade que houve impacto modernizante nas sociedades periféricas, a força das relações pré-modernas anteriores, de certo modo, esquematizaria o dado novo, implicando a dominância das relações pré-modernas sobre as modernas, como ocorre na imensa maioria dos casos, ou na proposição de um dualismo indeciso e cambaleante entre um e outro princípio de estruturação social, gerando uma confusão e indeterminação da análise que, muitas vezes, pela correspondência com a percepção inarticulada de preconceitos do senso comum, é precisamente uma das principais razões do seu poder de convencimento.

Interessante é perceber que, nas sociedades periféricas de tipo novo, como a brasileira, ou seja, naquelas formações sociais que, ao contrário das grandes civilizações ou grandes religiões mundiais do Oriente, como a hindu e a chinesa, estudadas por Max Weber na sua sociologia das religiões, foram constituídas enquanto

sociedades complexas apenas a partir do influxo do processo de expansão do racionalismo ocidental, o tema da esquematização adquire uma singularidade toda própria. Não fazendo parte daquelas sociedades como os Estados Unidos, a Inglaterra, a França ou a Alemanha, que formaram o núcleo do racionalismo ocidental nas suas múltiplas facetas, tendo recebido, ao contrário, o influxo dessas sociedades e de seus agentes de fora para dentro, essa nova periferia é na verdade tomada de assalto – em processo histórico que veremos em detalhe a seguir – por uma cultura material e simbólica cujo dinamismo e vigor não deixaram muito espaço para compromisso ou reação.

Há que se acrescentar a esse fato o dado também fundamental da diferença entre uma nova periferia, formada enquanto conjunto de sociedades complexas a partir da expansão ocidental, e uma velha periferia (do ponto de vista neutro – na medida em que isso é possível – com relação a valor da sua relação *vis-à-vis* o Ocidente moderno), resultado de culturas milenares que haviam se desenvolvido em grande medida de forma paralela ao Ocidente. Essas últimas, cuja religiosidade ética no sentido de Max Weber – ou culturas axiais no sentido de Shmuel Eisenstadt –, <sup>114</sup> implicam uma concepção de mundo dual, ou seja, a existência de uma esfera moral e simbólica de fundo religioso autônoma em relação às esferas profanas, a qual logra se institucionalizar e perpassar todas as esferas da vida, legitimando-as e conferindo-lhes estabilidade e permanência.

É nesse sentido que Weber se impressiona com a inigualável ausência milenar, na sociedade hindu, de qualquer forma expressiva de transformação social. <sup>115</sup> Aqui não nos interessa diretamente o tema weberiano da comparação entre religiosidade ocidental e oriental, de modo a ressaltar o potencial revolucionário e transformador da primeira – a partir da predominância da religiosidade ética sobre a ritualização mágica – em contraposição à tendência conservadora da última. <sup>116</sup> Aqui nos interessa apenas ressaltar que, tanto nas sociedades nucleares do Ocidente quanto nas grandes civilizações ou culturas orientais, uma concepção de mundo de fundo religioso com considerável grau de articulação e abstração regulava e legitimava o contexto tradicional nesses

grupos de sociedades em todas as suas práticas institucionais e dimensões da sociabilidade. Foi isso que fez com que a dominação inglesa na Índia se defrontasse com dificuldades consideradas quase intransponíveis para a consolidação do capitalismo, dificuldades essas muito menores, para Weber, numa sociedade não axial, como a brasileira e a japonesa.<sup>117</sup> Foi essa mesma influência renitente do passado que levou Eisenstadt a perceber as continuidades de fundo entre a prática do comunismo chinês contemporâneo com a herança secular confucionista.<sup>118</sup>

Em sociedades do que estamos chamando de nova periferia, como a brasileira, essa visão de mundo articulada institucional e simbolicamente era inexistente. A religião jamais chegou a converter-se numa esfera moral autônoma no Brasil colonial. A religiosidade ética, cujos portadores eram os missionários jesuítas, teve eficácia localizada e transitória nos enclaves dedicados à conversão do gentio. De resto, a capela era mero prolongamento do poder do senhor de terras e escravos e amesquinhou-se numa religiosidade mágica de culto familiar aos antepassados.<sup>119</sup> A legitimação das relações hierárquicas e desiguais era conseguida à custa da violência física aberta, no pior dos casos, ou da violência psíquica e encoberta da cooptação implícita na relação de dependência pessoal, nos outros casos, como teremos ocasião de discutir com mais vagar a seguir.

O conto de fadas sociológico, que supõe a existência de uma religiosidade católica operante associada a um patrimonialismo político organizado no Brasil colonial, não é apenas um contrassenso histórico. Ele é também a base para a suposição de um eterno atavismo personalista e familista, dominante em suas infinitas variações – hoje em dia é sua variação hibridista que está na moda –,<sup>120</sup> seja no horizonte periférico, seja na reflexão internacional acerca da periferia, que supõe a continuidade eterna de relações pessoais e familiares, mesmo em sociedades periféricas complexas e dinâmicas como a brasileira.

Na verdade, a cultura material e simbólica que existia no Brasil colonial era rasteira e pouco articulada, e esta parece-me a razão profunda para que o maior conhecedor do século XIX – o século da europeização – entre nós, Gilberto Freyre, tenha afirmado



que nas cidades mais sujeitas à influência europeia, ao fim dos primeiros trinta anos de europeização, toda a hierarquia valorativa em todas as dimensões sociais havia sido posta de cabeça para baixo. Já em 1840, tudo que era associado à era colonial e à influência portuguesa passa a ser tido como de mau gosto, e tudo que era inglês ou francês, ou seja, tudo que era já burguesamente europeu, era tido como de bom gosto e desejável. Isso, sem dúvida, não significa que não tenha havido nenhuma esquematização da influência dominante europeia no sentido tayloriano. Mas suas consequências práticas e teóricas são profundamente distintas do conto de fadas sociológico da eternidade da influência pré-moderna entre nós.

Acredito que esse tipo de esquematização específico de sociedades da nova periferia, como a brasileira, pode ser mais bem compreendido se a encararmos menos como uma positividade, no sentido da herança pré-moderna todo-poderosa das teorias da modernização tradicional e do hibridismo contemporâneo, e mais como uma negatividade, ou seja, como uma ausência de certas precondições existentes na modernidade central. Autores como Max Weber e Charles Taylor, como vimos, enfatizam a circunstância de que, nas sociedades da modernidade central, as ideias são anteriores às práticas institucionais e sociais. Creio que essa ideia é verdadeira e que tal crença inspirou esses dois autores a procurarem, numa hermenêutica genealógica do sentido, já tornado opaco pelas práticas institucionais disciplinadoras, as fontes cognitivas e morais subjacentes ao racionalismo ocidental.

Uma especificidade importante da modernidade periférica – da nova periferia – parece-me precisamente o fato de que, nessas sociedades, as práticas modernas são anteriores às ideias modernas. Assim, quando mercado e Estado são importados de fora para dentro com a europeização da primeira metade do século XIX, inexistia o consenso valorativo que acompanha o mesmo processo na Europa e na América do Norte. Inexistia, por exemplo, o consenso acerca da necessidade de homogeneização social e generalização do tipo de personalidade e de economia emocional burguesa a todos os estratos sociais, como aconteceu em todas as sociedades mais importantes da Europa e da América do Norte.

Em todos os países que lograram homogeneizar um tipo humano transclassista, esse foi um desiderato perseguido de forma consciente e decidida e não deixado a uma suposta ação automática do progresso econômico. Os *great Awakenings* dos séculos XVIII e XIX nos Estados Unidos lograram levar à fronteira e impor ao Sul escravocrata a mesma semente moral e fervorosamente religiosa das treze colônias originais.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup>

Essas ideias representam consensos valorativos e religiosos refletidos e conscientes que acompanharam *pari passu* o processo de consolidação do capitalismo nas esferas econômica (mercado competitivo) e política (Estado racional centralizado). Não só a classe superior, a burguesia, mas também os setores populares e subalternos lograram articular sua visão peculiar a partir de heranças religiosas e culturais compartilhadas. Como mostra E.P. Thompson, a influência do metodismo protestante na cultura política das classes trabalhadoras inglesas, por exemplo,<sup>123</sup> possibilitou a internalização do tema protestante da revalorização do trabalho produtivo e manual, como um passo necessário para a eficácia mobilizadora da teoria do valor-trabalho marxista. A noção de trabalho abstrato intercambiável só é possível num contexto cultural que já havia transformado a ética aristocrática do ócio ou do trabalho contemplativo em anátema e localizado no trabalho simples, cotidiano e produtivo o fundamento da atribuição de valor e reconhecimento social.

Essa é a importância fundamental da existência prévia de um contexto cognitivo e moral explícito, articulado e autônomo que possa se contrapor, limitando ou estimulando, a lógica própria dos imperativos funcionais que emanam de práticas institucionais consolidadas. Na sociologia das grandes religiões mundiais weberiana, o estímulo dessa esfera moral autônoma foi positivo em direção à quebra com o tradicionalismo econômico e com hierarquias naturalizadas, enquanto que a eficácia da esfera moral e religiosa no Oriente foi limitante desses efeitos revolucionários. Nas sociedades da nova periferia, como a brasileira, não existia nem um nem outro, posto que inexistia esfera moral autônoma generalizada e consensual de qualquer tipo. Inexistiu aqui, portanto, as limitações e barreiras profundas que Weber percebia no caso da transplantação do capitalismo para a Índia, por um lado, mas também inexistiu o potencial generalizador, abrangente e inclusivo existente nas sociedades centrais do Ocidente.

Creio que esse padrão de modernização, no qual as práticas institucionais se impõem sem o lastro ideal e valorativo que lhe permita articulação, reflexividade e consciência de longo prazo dos seus dilemas e contradições, cabe como uma luva na definição do processo de modernização brasileiro enquanto uma revolução burguesa encapuzada, como veremos em Florestan Fernandes, ou enquanto uma revolução passiva, como veremos em Werneck Vianna, autores que analisaremos detalhadamente mais adiante. É que essas práticas institucionais passam a produzir suas

consequências estruturais e funcionais de modo molecular, enrustido, mascarado e até imperceptível, às vezes, precisamente pela ausência do componente comparativamente mais explícito, consciente e refletido, como foi o caso das sociedades ocidentais centrais.

Essa não é certamente apenas uma diferença de superfície. Ela implica, por exemplo, numa sociedade como a brasileira, a hegemonia de uma espécie de hipereconomicismo, onde toda a resolução de conflitos e contradições é esperada de uma ação unilateral do progresso econômico, inclusive de aspectos sociais fundamentais como a generalização do tipo humano adequado aos imperativos de mercado e Estado, aspectos esses que tornam possível a generalização do *status* intersubjetivamente reconhecido de cidadão. Voltaremos a este tema adiante. Por enquanto, é importante apenas deixar claro a especificidade do processo de modernização da nova periferia, já que a teoria da modernização tradicional e os hibridistas contemporâneos não percebem esse fato fundamental.

Se a esquematização da nova realidade institucional moderna na nova periferia não possui, por razões históricas e estruturais, a mesma eficácia e amplitude do mesmo processo na modernidade central e na velha periferia, isso, sem dúvida, não significa que o contexto prévio à modernização, apesar de comparativamente raso e superficial pelas razões aludidas acima, não possua qualquer eficácia. Ela é, com certeza, infinitamente menor do que imaginam os teóricos do personalismo de ontem e de hoje, mas ela, ainda que sobredeterminada por mecanismos modernos e impessoais, de fato existe. Acredito, e espero demonstrar essa hipótese de trabalho no capítulo imediatamente seguinte, que essa continuidade tendencialmente se concentrou nos setores não europeizados do singular processo de modernização da nova periferia. É a gênese e o desenvolvimento atual desse processo que veremos a seguir.

## PATRIARCALISMO E ESCRAVIDÃO

Um argumento fundamental para os defensores da tese do personalismo e do culturalismo essencialista nas suas versões tradicionais e contemporâneas é o de que o Brasil seria uma continuação cultural de Portugal. Afinal, de lá viriam o patrimonialismo transplantado, como em Raymundo Faoro, ou o homem cordial e familisticamente emotivo de Sérgio Buarque. Também em Gilberto Freyre temos a afirmação da continuidade essencial com Portugal como a base do seu projeto ideológico da singularidade universal do legado luso-brasileiro. O lugar de Freyre nessa questão é interessante, já que ele é, ao mesmo tempo, talvez nosso pensador social mais talentoso, inovador e instigante, por um lado, e o nosso maior ideólogo e mistificador por outro. Acredito, numa hipótese de trabalho que pretendo discutir em maior detalhe apenas mais tarde, quando tratarmos da singularidade da constituição da *Nation Building* brasileira, que a tese da continuidade essencial entre Brasil e Portugal serve para Freyre como fundamento maior para a proposição de uma “fantasia compensatória”<sup>124</sup> que será transformada em ideologia de Estado a partir de 1930.

Ele próprio, no entanto, nos lega, na dimensão mais descritiva de seu argumento, importantes pontos de partida para a construção da hipótese contrária, ou seja, para a construção da tese da singularidade da formação social brasileira *vis-à-vis* a metrópole europeia. É precisamente essa singularidade que me parece ser característica do contexto maior que abrange a nova periferia, embora com especificidades nacionais importantes. Nesse sentido, o meu uso de sua extensa obra será guiado pela tentativa de usar

Freyre contra Freyre, ou seja, pretendo usar aspectos da sua obra na dimensão descritiva sem necessariamente compartilhar com as generalizações e avaliações que o próprio Freyre retira desse mesmo material empírico. Pretendo construir a tese da singularidade da formação social brasileira – sempre no sentido de oposição à tese da continuidade orgânica com Portugal – especialmente pela ênfase na importância da instituição da escravidão entre nós, instituição esta meramente pontual e historicamente limitada em Portugal, como de resto em toda a Europa.<sup>125</sup>

Existe algo de sintomaticamente psicanalítico no esquecimento brasileiro em relação à escravidão. Isso não apenas no conhecido episódio de Rui Barbosa, ministro e figura pública do maior relevo da República Velha (1889-1930), que mandou queimar todos os arquivos relativos à escravidão, sob o pretexto de esquecer os crimes abomináveis cometidos em seu nome. Rui Barbosa, sob vários aspectos, não levou em conta o fato de que, seja na vida individual, seja na vida coletiva, a real superação de traumas e crises de identidade se resolve estimulando-se a lembrança e não o esquecimento.<sup>126</sup>

A surpresa maior, no entanto, é não encontrar, na imensa maioria dos nossos melhores intérpretes e pensadores sociais, o tema da escravidão como o fio condutor ou *explanandum* da análise.<sup>127</sup> Se não estou sendo injusto, o tema da escravidão só atinge esse *status* na obra de Joaquim Nabuco e do próprio Gilberto Freyre. Esse aspecto não deixa de ser sintomático, afinal trata-se da única instituição que logrou, numa nação tão jovem, quase quatrocentos anos de longevidade e uma penetração, ainda que sob formas peculiares em cada região, que abrangeu toda a extensão de uma enorme massa territorial. Foram os interesses organicamente articulados à escravidão que permitiram a manutenção da unidade do vasto território brasileiro e foi também a escravidão que determinou, inclusive, o modo de vida peculiar do homem livre no Brasil.

Não levar em conta a importância dessa instituição na especificidade e na singularidade, *vis-à-vis* a metrópole portuguesa, do tipo de sociedade que aqui se constituiu, é imaginar que

influências culturais se dão pelo mero transporte de indivíduos sem levar em conta o contexto social e institucional no qual os mesmos se inserem. Como espero demonstrar, ainda que esquematicamente, em breve, o contrário é o que parece ser verdade, tendo agido as condições sociais e institucionais inéditas no sentido de dotar o comportamento desses indivíduos portugueses, que comandaram o processo de colonização nos trópicos, de um sentido novo e peculiar.

Como Freyre afirma nas primeiras páginas de *Casa-grande e senzala*, em 1932, data da organização econômica e civil do Brasil, os portugueses, que já possuíam cem anos de experiência colonizadora em regiões tropicais, assumiram o desafio de mudar a empreitada colonizadora comercial e extrativa no sentido mais permanente e estável da atividade agrícola. As bases dessa empreitada seriam: no aspecto econômico, a agricultura da monocultura baseada no trabalho escravo; e no aspecto social, a família patriarcal fundada na união do português e da mulher índia. Na política e na cultura, essa sociedade estaria fundamentada no particularismo da família patriarcal, para Gilberto Freyre. O chefe da família e senhor de terras e escravos era autoridade absoluta nos seus domínios, obrigando até El-rei a compromissos, dispondo de altar dentro de casa e exército particular nos seus territórios.<sup>128</sup>

O patriarcalismo de que nos fala Freyre tem esse sentido de apontar para a extraordinária influência da família como alfa e ômega da organização social do Brasil colonial. Dado o caráter mais ritual e litúrgico do catolicismo português, acrescido no Brasil do elemento de dependência política e econômica em relação ao senhor de terras e escravos, o patriarcalismo familiar pôde desenvolver-se sem limites ou resistências materiais ou simbólicas. A família patriarcal reunia em si toda a sociedade. Não só o elemento dominante, formado pelo senhor e sua família nuclear, mas também os elementos intermediários, constituídos pelo enorme número de bastardos e dependentes, além da base de escravos domésticos e, na última escala da hierarquia, os escravos da lavoura.

É precisamente nesse ambiente saturado de paixões violentas que surge o tema da ambiguidade e da imprecisão do argumento freyriano apontado por tantos autores. A questão é real e significativa, referindo-se à forma peculiar em que uma sociedade singular vinculava umbilicalmente despotismo e proximidade, enorme distância social e íntima comunicação. Acompanhemos, antes de tudo, a forma como Gilberto Freyre monta sua versão do encontro cultural. Esqueçamos por um instante o índio, cuja influência foi importante mas datada, tendo sido decisivo no período imediatamente inicial de colonização e desbravamento dos sertões,<sup>129</sup> e nos concentremos nos dois elementos principais e mais permanentes do patriarcalismo brasileiro: o português e o escravo negro.

Toda a análise de *Casa-grande e senzala* é dependente e decorrente da opinião singular de Freyre acerca do português. É o português o elemento principal, sob vários aspectos, do processo



sincrético de colonização brasileiro. Antes de tudo, ele é o elemento dominante nos aspectos da cultura material e simbólica. É ele o motor e idealizador de todo o processo e é dele a supremacia militar. No horizonte do culturalismo essencialista de Freyre, se esse elemento a tal ponto dominante não carregasse em si próprio os germes da cultura que aqui iria se desenvolver, toda a argumentação de Freyre perderia em plausibilidade.

Mas o português é precisamente a figura do contemporizador por excelência, e é, exatamente nesse traço da predisposição ao compromisso, que ele se diferencia do colonizador espanhol e, especialmente, do anglo-saxão nas Américas. É o português o portador da característica mais importante da vida colonial brasileira: o elemento da “plasticidade”, do homem “sem ideais absolutos nem preconceitos inflexíveis”.<sup>130</sup> É essa “plasticidade” que irá propiciar a extraordinária influência da cultura negra nos costumes, língua, religião e, especialmente, numa forma de sociabilidade entre desiguais que mistura cordialidade, sedução, afeto, inveja, ódio reprimido, ressentimento e praticamente todas as nuances extremas da emoção humana. É exatamente no ponto de encontro do português e do negro que Freyre cria o drama social do Brasil Colônia. O ponto problemático é a afirmação simultânea de desigualdade despótica, que a relação escravo/senhor propicia, com intimidade e até, em alguns casos, afetividade e comunicação entre as raças e culturas. Nesse ponto, urge a discussão do que afinal constituiria a especificidade da escravidão brasileira. De onde ela vem, como e por que ela se distinguiria de outras sociedades escravocratas.

A raiz da ambiguidade, acredito, reside no fato de que Freyre, na realidade, possui duas visões distintas da escravidão brasileira que se superpõem continuamente. É urgente distingui-las e separá-las para chegarmos ao que pode ser interessante manter, a partir de suas interessantes generalizações, e o que devemos descartar como matéria-prima de uma mitologia nacional ideológica e apagadora das diferenças. O fio condutor da argumentação desenvolvida por Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* é captar a especificidade da formação social brasileira a partir do tipo particular de colonização portuguesa que se implantou nessa parte da América.

Como o dado estrutural mais importante dessa singularidade foi a constituição de uma sociedade escravocrata de tipo bastante peculiar, nada mais natural que a forma específica da escravidão que se constituiu no Brasil seja a chave fundamental para a compreensão da singularidade social e cultural brasileira. Acredito, no entanto, que Freyre na realidade possui duas visões da sociedade colonial brasileira a partir precisamente de duas visões que me parecem conflitantes acerca da particular forma de escravidão que se teria implantado entre nós.

Em Freyre, a visão sobre a especificidade da escravidão

brasileira alterna entre uma ênfase no tema do sadomasoquismo e uma concentração no tema da mestiçagem. Essa ambiguidade é constitutiva da forma como Freyre percebe a singularidade da escravidão brasileira. A astuciosa estratégia de domínio, que é a substância do que ele irá chamar de escravidão muçulmana, permite uma expansão e durabilidade da conquista inigualáveis, na medida em que associa o acesso a bens materiais e ideais muito concretos à identificação do dominado com os valores do opressor. A conquista pode, assim, abdicar da vigilância e do emprego sistemático da violência para a garantia do domínio e passar a contar crescentemente com um elemento volitivo internalizado e desejado pelo próprio oprimido. O Brasil Colônia estava cheio de exemplos desse tipo de política. Isso permitia não só que fossem usados aqui capitães do mato e feitores negros ou mulatos. Também possibilitava a povoação de enormes massas territoriais sem que a dominância do elemento conquistador fosse posta seriamente em perigo.

Essa astuciosa estratégia de domínio, se no polo negativo implica subordinação e sistemática reprodução social da baixa autoestima nos grupos dominados, no polo positivo abre uma possibilidade efetiva e real de diferenciação social e mobilidade social. É a partir desse polo positivo que Freyre constrói sua tese da mestiçagem como peculiaridade social brasileira. Essa construção, por secundarizar o elemento de opressão e subordinação sistemática, é ideológica. Ela efetivamente levou Freyre a pleitear uma espécie de contribuição singularmente brasileira à civilização. Essa ideia tem afinidades profundas com a temática romântica alemã, ao pleitear uma originalidade cultural, ao limite, incomparável. Apenas a partir dessa ideia é que podemos compreender a contraposição que perpassa a sua obra entre a democracia racial, ou “social”, como ele preferia, brasileira, e a democracia “apenas política” dos norte-americanos. Esse relativismo politicamente perigoso o levaria, especialmente nas suas obras luso-tropicalistas, a toda espécie de delírio culturalista acerca do moreno e mestiço, e toda sorte de elogio do autoritarismo político para a proteção dessa pretensa originalidade luso-tropical. É também o tema da mestiçagem que faz Freyre enfatizar a

continuidade entre Portugal e Brasil. Este seria, afinal, um gene cultural herdado dos portugueses.

Para uma percepção da linha de continuidade entre Portugal e Brasil, a noção mais importante no argumento freyriano é a da plasticidade do português. Essa plasticidade é desenvolvida em *Casa-grande e senzala* sob a forma de um retrato do caráter nacional português, caráter esse que traria o dado da dualidade e da ambiguidade como seu traço fundamental. Por ser ambíguo, de uma ambiguidade cultural tão fundamental como a bissexualidade da personalidade humana, o português traria todas as oposições e todos os antagonismos dentro de si. Essa noção serve, no entanto, dentro do contexto do raciocínio freyriano, para demonstrar um elemento de continuidade e de permanência essencial, elemento este eivado ele próprio de ambiguidade. Aqui, não se trata mais da ambiguidade do português, mas do próprio argumento de Freyre. É que, para demonstrar sua tese da mestiçagem e da comunicação entre culturas, primeiro como característica distintiva do português como colonizador e mais tarde, nos seus textos luso-tropicalistas, como contribuição luso-brasileira à civilização, Freyre é obrigado a defender simultaneamente uma continuidade sem rupturas e uma interpenetração renovadora e democratizante com outras culturas do elemento dominante português.

A noção de plasticidade se presta maravilhosamente a essa prestidigitação teórica. É que a plasticidade permite que imaginemos o português, ao mesmo tempo, como uma entidade que se comunica e que se transforma no contato com o diferente, permanecendo, no entanto, em sua essência sempre igual a si mesmo no decorrer do tempo. O português entra em contato com o elemento nativo e com o adventício, formando, em contraposição ao colonizador anglo-saxão, por exemplo, uma nova ligadura, um novo produto social e cultural. Por outro lado, o elemento português permanece, malgrado todos esses contatos, sempre igual a si mesmo. O português é ele e o outro ao mesmo tempo. Ele é plástico por já possuir dentro de si todos os opostos. Essa espantosa qualidade cultural permite que, ao encontrar alguma alteridade fora dele, o português possa lançar mão de características assemelhadas a esse alter na sua própria personalidade, que possibilita

interpenetração cultural sem perda da sua substância original.

Acredito que grande parte da discussão acerca das contradições em equilíbrio, acerca de todo culto à contradição e à ambiguidade em Freyre, tenha a ver com a noção visceralmente imprecisa e escorregadia da plasticidade do português. Falta qualquer sentido unívoco a essa noção de plasticidade e sabemos quanto dependemos de conceitos precisos para a compreensão de uma realidade complexa. A polissemia serve pouco à ciência e muito à ideologia, e acredito que a noção de plasticidade está na base da operação de transvalorização ideológica que animou o esforço de Freyre, tanto em *Casa-grande e senzala* quanto na sua obra luso-tropicalista posterior. Gilberto Freyre almejava inverter o sinal negativo da obra portuguesa aqui e alhures, talvez como meio de reverter a baixa autoestima do brasileiro. Esse ponto é fundamental, na medida em que essa é a ideologia brasileira por excelência, tendo se tornado o vínculo simbólico e explícito entre os brasileiros de todas as classes, a partir da sua transformação em doutrina oficial do Estado arregimentador a partir de 1930. Voltaremos a esse ponto na ocasião devida.

Não é certamente essa versão da escravidão e do encontro cultural brasileiro que pretendo aproveitar aqui. Muito ao contrário, interessa-me, precisamente, a versão sobreposta e reprimida que, no entanto, aparece em fragmentos e em espaços descontínuos de argumentação. É essa visão, secundarizada pelo próprio Freyre, que me interessa reconstruir. Como em toda reconstrução conceitual, a comparação é um instrumento indispensável. Acredito que a comparação privilegiada por Gilberto Freyre, nesse aspecto, seja por referência ao Sul escravocrata norte-americano. Embora várias das citações no texto de *Casa-grande e senzala* tendam a apontar “a mais absoluta similaridade, nunca apontando para nenhuma diferenciação”<sup>131</sup> entre os dois sistemas, acredito que ainda se possam fazer algumas qualificações interessantes acerca desse tema. Sem dúvida, esse aspecto da semelhança é insistentemente repetido em *Casa-grande e senzala*: fundamental é o sistema econômico de produção escravocrata e monocultor e a organização social patriarcal.<sup>132</sup> Esses são pontos que aproximam todas as formas de sociedades escravocratas nas Américas, seja nos Estados

Unidos, Brasil ou Cuba. No entanto, se os pontos essenciais são os mesmos, isso não significa que as diferenças acessórias não sejam importantes ou até decisivas no estudo comparado de sociedades de um mesmo tipo.

Acredito, portanto, que devemos examinar essa essência semelhante das grandes sociedades escravocratas das Américas *cum grano salis*. Afinal, isso equivaleria a dizer, em termos de hoje, que as sociedades industriais avançadas dos Estados Unidos e da Alemanha Federal são essencialmente semelhantes, por exemplo, no modo de produção econômico (para usar precisamente o mesmo termo de Gilberto Freyre quando aproxima as sociedades escravocratas brasileira e norte-americana). Pouca gente sensata divergiria dessa afirmativa. Ao mesmo tempo, creio também que pouca gente deixaria de admitir que existem diferenças acessórias entre as sociedades americana e alemã, as quais correspondem a distinções sociologicamente significativas em relação a traços estruturais dessas duas sociedades de mesmo tipo. Existem aspectos de influência histórica que fazem com que essas duas sociedades essencialmente semelhantes tenham diferenças políticas e culturais em nada desprezíveis para o analista.

Acredito que eram diferenças desse tipo que estavam subjacentes ao argumento freyriano. Numa conferência realizada na Universidade de Stanford, Califórnia, em 1931 (dois anos antes da publicação de *Casa-grande e senzala*), onde Freyre, ao falar da especificidade da escravidão brasileira em relação à “escravidão noutras áreas (da América – J.S.) dominadas, desde o século XVII, por outros povos europeus”,<sup>133</sup> indaga-se o autor:

Por que essa diferença? A meu ver por ter sido (o brasileiro J.S.) um regime de escravidão [...] antes árabe que europeu em seu modo de ser escravocrata. E ninguém ignora que há imensa distância entre as duas concepções – a europeia, pós-industrial, e a oriental, pré-industrial – de considerar-se o escravo. Numa, o escravo é simples máquina de trabalho. Na outra, é pessoa quase da família...<sup>134</sup>

Resguardados possíveis e prováveis exageros nessa contraposição, os termos da diferença estão postos com a maior clareza possível. Vale a pena demorar-se neste ponto, já que ele é o fio condutor de toda argumentação dessa versão freyriana reprimida da especificidade da escravidão e, consequentemente, da formação social colonial brasileira. Benzaquen de Araújo, no seu livro já clássico sobre Freyre, *Guerra e paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, ao seguir a pista da indistinção entre a escravidão brasileira e norte-americana, termina, inclusive, por inverter o lugar da herança moura no raciocínio freyriano. Ele a percebe como um dado do “despotismo oriental”<sup>135</sup> quando na realidade, para Freyre, ela é a chave explicativa precisamente do elemento inverso, da “confraternização”, do componente “familiar”, distintivo da escravidão brasileira nas Américas. Em *Novo mundo nos trópicos*,

esse ponto é referido com toda a clareza:

Em toda parte, fiquei impressionado pelo fato de que o parentesco sociológico entre os sistemas português e maometano de escravidão parece responsável por certas características do sistema brasileiro. Características que não são encontradas em nenhuma outra região da América onde existiu a escravidão. O fato de que a escravidão, no Brasil, foi, evidentemente, menos cruel do que na América inglesa, e mesmo do que nas Américas francesa e espanhola, já me parece documentado de forma idônea.<sup>136</sup>

Essa característica nova, maometana, seria precisamente, portanto, o fator responsável pelo caráter mais benigno (voltaremos a esse ponto adiante) da escravidão brasileira nas Américas e especialmente em relação à do sul dos Estados Unidos. Que fator teria sido esse?

E por que foi assim? Não pelo fato de os portugueses serem um povo mais cristão do que os ingleses, os holandeses, os franceses ou os espanhóis, a expressão “mais cristãos” significando aqui, eticamente, superiores na moral e no comportamento. A verdade seria outra: a forma menos cruel de escravidão desenvolvida pelos portugueses no Brasil parece ter sido o resultado de seu contato com os escravocratas maometanos, conhecidos pela maneira familiar como tratavam seus escravos, pelo motivo muito mais concretamente sociológico do que abstratamente étnico de sua concepção doméstica da escravidão ter sido diverso da industrial. Pré-industrial e até anti-industrial. Sabemos que os portugueses, apesar de intensamente cristãos – mais do que isso até, campeões da causa do cristianismo contra a causa do Islã – imitaram os árabes, os mouros, os maometanos em certas técnicas e em certos costumes, assimilando deles inúmeros valores culturais. A concepção maometana da escravidão, como sistema doméstico ligado à organização da família, inclusive às atividades domésticas, sem ser decisivamente dominada por um propósito econômico-industrial, foi um dos valores mouros ou maometanos que os portugueses aplicaram à colonização predominantemente, mas não exclusivamente cristã, do Brasil.<sup>137</sup>

Esse ponto é fundamental porque, apenas a partir dele, podemos reconstruir o que Freyre sempre procurou: o elemento



distintivo capaz de explicar, precisamente, a diferença específica da sociedade escravocrata brasileira em meio às experiências essencialmente similares das outras sociedades escravocratas do continente. Resta ainda perguntar: o que significa exatamente a influência desse elemento familiar? O esclarecimento desse aspecto é absolutamente central, posto que ele pode ajudar a compreender não só a instituição da escravidão brasileira enquanto tal para Gilberto Freyre, pelo menos na sua versão implícita e reprimida, mas também a peculiaridade da constituição do poder pessoal na sociedade colonial brasileira. Sendo uma espécie de instituição total no Brasil, a forma peculiar da escravidão traria consigo a semente da forma específica que assumiu o poder pessoal e familístico entre nós. Qual seria essa semente? Ao se referir a uma conversa sobre o assunto com seu mestre Boas, Freyre nos dá pista interessante para a questão:

Quando, em 1938, falei ao meu velho professor da Universidade Columbia, o grande Franz Boas, sobre as ideias que tinha a esse respeito, ele me disse que as mesmas poderiam servir de base à nova compreensão e mesmo interpretação da situação brasileira; e que eu devia continuar minhas pesquisas relativas à conexão existente entre a cultura portuguesa e a moura – ou maometana – particularmente entre seus sistemas de escravidão. Argumentou ainda que os maometanos, árabes e mouros, durante muitos séculos, haviam sido superiores aos europeus e cristãos em seus métodos de assimilação de culturas africanas à sua civilização.<sup>138</sup>

O contexto da reportagem dessa conversa com o antigo mestre remete à alegria de Freyre de ver suas intuições corroboradas por figuras, para ele, respeitáveis e acima de qualquer suspeita. A parte da citação em destaque mostra uma concordância de Boas no aspecto que sempre foi, como vimos, para Freyre, o aspecto mais conspícuo da formação brasileira: o sincretismo cultural, uma combinação entre Europa e África que logrou produzir uma sociedade singular, não redutível a nenhum dos termos que haviam participado originalmente da sua formação. Importante para nossos propósitos, no entanto, é a circunstância de que é precisamente a herança cultural moura, na forma da escravidão, que parece ter sido o elemento decisivo da singularidade da sociedade escravocrata

colonial e, portanto, da semente da forma singular que a dependência pessoal assumiu entre nós, ou seja, do elemento que deveria esquematizar, no sentido tayloriano do termo, a futura influência europeizante moderna, burguesa e, nesse sentido, antiportuguesa.

É interessante notar que Freyre, na construção dessa hipótese alternativa, tende a secundarizar a reflexão culturalista percebida como totalizadora e independente de determinações estruturais, para levar em conta, antes de tudo, fatores sociológicos estruturais, como, por exemplo, a necessidade de povoamento de tão grandes terras por um país pequeno e relativamente pouco populoso:

Daí a forma de escravidão que os portugueses adotaram no Oriente e no Brasil ter se desenvolvido mais à maneira árabe que à maneira europeia; e haver incluído, a seu modo, a própria poligamia, a fim de aumentar-se, por esse meio maometano, a população.<sup>139</sup>

O tema da família aumentada é aqui a chave da especificidade que Freyre pretende construir. Para Freyre, essa instituição não estava ligada apenas à mera necessidade funcional e instrumental de aumentar o número de escravos. É que a família polígama maometana tinha uma característica mito peculiar:

De acordo com os maometanos, bastava ao filho da ligação de árabe com mulher escrava adotar a fé, os rituais e os costumes do seu pai, para se tornar igual ao mesmo pai, socialmente falando.<sup>140</sup>

E a seguir sobre a “versão portuguesa” da aplicação desse princípio cultural:

Os portugueses assim que se estabeleceram no Brasil começaram a anexar ao seu sistema de organização agrária de economia e de família uma dissimulada imitação de poligamia, permitida pela adoção legal, por pai cristão, quando este incluía, em seu testamento, os filhos naturais, ou ilegítimos, resultantes de mães índias e também de escravas negras. Filhos que, nesses testamentos, eram socialmente iguais, ou quase iguais, aos filhos legítimos. Aliás, não raras vezes, os filhos naturais, de cor, foram mesmo instruídos na casa-grande pelos frades ou pelos mesmos capelães que educavam a

prole legítima, explicando-se assim a ascensão social de alguns desses mestiços.<sup>141</sup>

Talvez esse fato não sirva para esclarecer a decantada democracia racial, na medida em que o europeu permanecia como o termo absolutamente positivo, dominante e superior da relação. Mas talvez ajude a esclarecer a singularidade do tipo de sociedade patriarcal que aqui se constituiu. Gostaria de tentar uma interpretação alternativa do nosso específico patriarcalismo, como descrito em *Casa-grande e senzala* a partir da noção de sadomasoquismo. Qualquer leitor com suficiente paciência poderia contar às dezenas as referências de Freyre a relações sadomasoquistas, seja em *Casa-grande e senzala*, seja em *Sobrados e mucambos*,<sup>142</sup> seja ainda em livros como *Nordeste*. No entanto, esse esforço pode ser também seguido segundo um princípio antes sistemático do que tópico, tentando-se perceber, acima de tudo, o alcance analítico dessa noção para a empreitada hermenêutica que Freyre se propõe. Estou convencido de que a análise desse conceito pode ser de alguma ajuda para a compreensão da ambiguidade ou imprecisão talvez mais importante no conceito de patriarcalismo de Gilberto Freyre: a consideração simultânea de distância e segregação com proximidade e intimidade.

O final do primeiro capítulo de *Casa-grande e senzala* fornece uma interessante chave explicativa social-psicológica do patriarcalismo. Tal capítulo é um esforço de síntese, que abrange o período de formação e consolidação do patriarcalismo familiar brasileiro que constitui o período histórico analisado no livro. De certa forma, Freyre retira todas as consequências do fato de que a família é a unidade básica, dada a distância do Estado português e de suas instituições, da formação brasileira e interpreta o drama social da época sob a égide de um conceito psicanalítico: o de sadomasoquismo.<sup>143</sup> Na construção desse conceito, Freyre se concentra em condicionamentos estritamente macrosociológicos. Antes de tudo, pelo caráter autárquico do domínio senhorial condicionado pela ausência de instituições acima do senhor territorial imediato. Uma tal organização societária, especialmente

quando o domínio da classe dominante é exercido pela via direta da violência armada, não propicia a constituição de freios sociais ou individuais aos desejos primários de sexo, agressividade, concupiscência ou avidez. As emoções são vividas em suas reações extremas, são expressas diretamente, e a convivência de emoções contrárias em curto intervalo de tempo é um fato natural.

Na dimensão social, as rivalidades entre vizinhos tomam por completo também todos os seres que se identificam em linha vertical com os respectivos senhores. Nesse sentido, uma espessa rede de intrigas, invejas, ódios e afetos contraditórios é percebida como congênita a esse tipo de organização social. Estamos lidando, no caso brasileiro, na verdade, com um conceito-limite de sociedade, onde a ausência de instituições intermediárias faz com que o elemento familístico seja seu componente principal. Daí que o drama específico dessa forma societária possa ser descrito a partir de categorias social-psicológicas, cuja gênese aponta para as relações sociais ditas primárias. É precisamente como uma sociedade constitutiva e estruturalmente sadomasoquista – no sentido de uma patologia social específica, onde a dor alheia, o não reconhecimento da alteridade e a perversão do prazer transforma-se em objetivo máximo das relações interpessoais – que Gilberto Freyre interpreta a semente essencial do patriarcalismo brasileiro. Freyre percebe, claramente, que a direção dos impulsos agressivos e sexuais primários depende “em grande parte de oportunidade ou chance, isto é, de influências externas sociais. Mais do que predisposição ou de perversão inata”.<sup>144</sup>

A verdade, porém, é que nós [sic, J.S.] é que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e moleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações de sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressou-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um Deus todo-poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludido neste ensaio. Imagine-se um país com os

meninos armados de faca de ponta! Pois foi assim o Brasil do tempo da escravidão.<sup>145</sup>

Ou ainda, ao discorrer sobre a permanência dessa semente de sociabilidade patriarcal, mesmo depois de abolida a escravatura:

Não há brasileiro de classe mais elevada, mesmo depois de nascido e criado depois de oficialmente abolida a escravidão, que não se sinta aparentado do menino Brás Cubas na malvadez e no gosto de judiar com negros. Aquele mórbido deleite em ser mau com os inferiores e com os animais é bem nosso: é de todo o menino brasileiro atingido pela influência do sistema escravocrata.<sup>146</sup>

A explicação sociológica para a origem desse pecado original do patriarcalismo brasileiro, para Gilberto Freyre, exige a consideração da necessidade objetiva de um pequeno país como Portugal solucionar o problema de como colonizar terras gigantescas: pela delegação da tarefa a particulares, antes estimulando do que coibindo o privatismo e a ânsia de posse. Para Freyre, é de fundamental importância para a compreensão da singularidade do personalismo brasileiro a influência continuada e marcante dessa semente original. De forma distinta à dos teóricos da primeira fase da Escola de Frankfurt —<sup>147</sup> os quais, também na mesma década de 1930, procuravam, com a ajuda do mesmo conceito, explicar a ascensão do nazismo, partindo de um quadro categorial que pressupunha uma rígida estrutura hierárquica preexistente, onde a obediência acrítica em relação aos estratos superiores possuía uma conexão estrutural com o despotismo em relação aos grupos mais passíveis de estigmatização —, Gilberto Freyre, ao contrário, enfatiza o elemento personalista.

Patriarcalismo, para ele, tem a ver com o fato de que não existe limite à autoridade pessoal do senhor de terras e escravos. Não existe justiça superior a ele, como em Portugal era o caso da justiça da Igreja, que decidia, em última instância, querelas seculares. Não existe também poder policial independente que lhe pudesse exigir cumprimentos de contrato, como no caso das dívidas impagáveis de que fala Freyre. Tampouco existe poder moral independente, posto que a capela era uma mera extensão da casa-

grande. Sem dúvida, a sociedade cultural e racialmente híbrida de que nos fala Freyre não significa, de modo algum, igualdade entre as culturas e raças. Houve domínio e subordinação sistemática, melhor, ou pior, no caso, houve perversão do domínio no conceito-limite do sadismo. Se as condições socioeconômicas específicas ajudam a compreender o caráter despótico e segregador do patriarcalismo, o que dizer do elemento de proximidade? Em parte, o próprio conceito de sadomasoquismo implica proximidade e alguma forma de intimidade. Intimidade do corpo e distância do espírito, sem dúvida, mas de qualquer modo proximidade. E, efetivamente, grande parte da relação entre senhores brancos e escravos negros, como vimos, se realizava sob essa forma de contato íntimo. No entanto, Freyre refere-se, simultaneamente, a uma proximidade confraternizadora entre portadores de culturas dominantes e dominadas.

A extensão da família poligâmica, de origem moura, entra no raciocínio do autor, creio eu, precisamente para explicar esse outro tipo de comunicação social entre desiguais.<sup>148</sup> Como a participação no manto protetor paterno depende da discrição e do arbítrio deste último, todas as modalidades de protetorado pessoal são possíveis. O leque de possibilidades vai desde o reconhecimento privilegiado de filhos ilegítimos ou naturais em desfavor dos filhos legítimos, como nos exemplifica Freyre em numerosos casos de divisão de herança, até a total negação da responsabilidade paterna nos casos dos pais que vendiam os filhos ilegítimos. A proteção patriarcal é, portanto, pessoalíssima, sendo uma extensão da vontade e das inclinações emocionais do patriarca.

Interessante é o passo imediatamente posterior, ou seja, a transformação da dependência pessoal em relação ao patriarca em familismo. Como sistema, o familismo tende a instaurar alguma forma de bilateralidade, ainda que incipiente e instável, entre favor e proteção, não só entre o pai e seus dependentes, mas também entre famílias diferentes, criando um sistema complexo de alianças e rivalidades. No tipo de sociedade analisado em *Casa-grande e senzala*, o patriarcalismo familiar se apresenta em forma praticamente pura, com o vértice da hierarquia social sendo ocupado pela figura do patriarca. A especificidade do caso

brasileiro é representada pela possibilidade (influência maometana para Freyre), sempre incerta mas real, de identificação do patriarca com seus filhos ilegítimos ou naturais com escravas ou nativas. A ênfase norte-americana na pureza da origem, por exemplo, retirava de plano essa possibilidade.

O peso, no entanto, do elemento tradicional – ou seja, o conjunto de regras e costumes que, com o decorrer do tempo, vai se consolidando numa espécie de direito consuetudinário, regulando as relações de dependência, como nos lembra Max Weber no seu estudo acerca do patriarcalismo, e que serve de limitação ao arbítrio do patriarca – parece ter sido, no caso brasileiro, reduzido ao mínimo. Daí a ênfase no elemento sadomasoquista em Gilberto Freyre. O maior isolamento e consequente aumento do componente autárquico de cada sistema “casa-grande e senzala” pode aqui ter

sido o elemento principal. A ausência de limitações externas de qualquer tipo engendra relações sociais em que as inclinações emotivas da pessoa do patriarca jogam o papel principal.

Esse ponto não me parece um aspecto isolado ou pitoresco da reflexão freyriana. Ao contrário, ele dá conta da dinâmica dos princípios estruturantes que dão compreensibilidade ao seu conceito de patriarcalismo e, portanto, a toda a empresa de Freyre. As consequências política e social dessas tiranias privadas, quando se transmitem da esfera da família e da atividade sexual para a esfera pública das relações políticas e sociais, se tornam evidentes na dialética de mandonismo e autoritarismo de um lado, no lado das elites mais precisamente, e no populismo e messianismo das massas, por outro. Dialética essa que iria, mais tarde, assumir formas múltiplas e mais concretas nas oposições entre doutores e analfabetos, grupos e classes mais europeizadas e as massas ameríndia e africana, e assim por diante.

Do ponto de vista do patriarca, existe, também, uma série de motivos racionais para aumentar na maior medida possível seu raio de influência por meio da família poligâmica. Existe toda uma gama de funções de confiança, no controle do trabalho e caça de escravos fugidos, além de serviços militares, em brigas por limites de terra, etc., que seria mais bem exercida por membros da família ampliada do patriarca. E aqui já temos uma primeira versão da ambígua confraternização entre raças e culturas distintas, que a família ampliada patriarcal ensejava. Enquanto esse tipo de serviço de controle e guarda era exercido nos Estados Unidos exclusivamente por brancos, no Brasil havia predomínio de mestiços.<sup>149</sup> Nota-se, desde aí, a ambiguidade entre possibilidade real e efetiva de ascensão social para os mestiços no familismo patriarcal em troca de identificação com os valores e interesses do opressor.

Além dos motivos econômicos e políticos que favoreciam o familismo patriarcal rural brasileiro, tínhamos também uma interessante forma religiosa também familiar. O componente mágico, da proximidade entre o sagrado e o profano, constitutivo de toda espécie de catolicismo, foi levado aqui a seu extremo. Havia impressionante familiaridade entre os santos e os homens,



cumprindo àqueles, inclusive, funções práticas dentro da ordem doméstica e familiar. Nesse contexto, mais importante ainda é que o culto aos santos se confundia também com o culto aos antepassados, conferindo ao familismo, como sistema, uma base simbólica própria. A família era o mundo e, até, em grande medida, portanto, o além-mundo. Além da base econômica e política material, o catolicismo familiar<sup>150</sup> lançava os fundamentos de uma base imaterial e simbólica referida às suas próprias necessidades de interpretar o mundo a partir de seu ponto de vista tópico e local. Acredito que o patriarcalismo familiar rural e escravocrata, para Freyre, envolvia a definição de uma instituição total, no sentido de um conjunto articulado em que as diversas necessidades ou dimensões da vida social encontravam uma referência complementar e interdependente.

O componente sadomasoquista era constitutivo na medida em que inclinações pessoais do patriarca (ou de seus representantes), com um mínimo de limitações externas materiais ou simbólicas, decidiam, em última instância, sobre a amplitude do núcleo familiar e como, a quem e em que proporção seriam distribuídos seu favor e sua proteção. O componente de proximidade social entre desiguais, que Freyre enfatiza ao lado do componente violento e segregador, é, nesse sentido, instável, imprevisível e particularista. É nesse contexto de total dependência dos escravos em relação ao senhor, sem a proteção que o costume e a tradição garantiam ao elemento dominado em outras sociedades tradicionais, possibilitando, desse modo, em alguma medida pelo menos, formas de constituição de autoestima e reconhecimento social independentes da vontade do senhor, é que podemos compreender a especificidade do tipo de sociedade, baseada no poder pessoal, que aqui se constituiu.

A proteção era descrição do senhor e estava relacionada a outra característica árabe da sociedade colonial brasileira: a família poligâmica. Os filhos dos senhores e escravos, desde que assumissem os valores do pai, ou seja, se eles se identificassem com ele, tinham a possibilidade de ocupar os postos intermediários em sociedade tão marcadamente bipolar. Devia haver, inclusive, grande concorrência entre os filhos ilegítimos e as candidatas a concubinas pelos favores e pela proteção do senhor e de sua

família. Existiam prêmios materiais e ideais muito concretos em jogo, de modo a recompensar quem melhor interpretasse e internalizasse, como se fossem seus, a vontade e os desejos do dominador. É precisamente essa assimilação da vontade externa como se fosse própria, assimilação essa socialmente condicionada e que mata no nascedouro a própria autorrepresentação do dominado como um ser independente e autônomo, que o conceito de sadomasoquismo quer significar.

## A CONSTITUIÇÃO DO PODER PESSOAL: O DEPENDENTE FORMALMENTE LIVRE

O personalismo não se limitou ao ambiente das relações diretas entre senhor e escravo. O lugar estrutural, tanto no sentido social quanto no econômico, do sistema escravocrata lançou sua sombra para todas as outras relações sociais. Isso é especialmente verdade para outro estrato social fundamental e numeroso do Brasil Colônia – e sob formas modificadas, como veremos, também do Brasil moderno –, que é o dependente ou agregado formalmente livre e de qualquer cor. A situação social do dependente estava marcada pela posição intermediária entre o senhor proprietário e o escravo obrigado a trabalhos forçados. Ele era um despossuído formalmente livre, cuja única chance de sobrevivência era ocupar funções nas franjas do sistema como um todo.

Formou-se, antes, uma “ralé” que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis, desvinculados dos processos essenciais à sociedade. A agricultura mercantil, baseada na escravidão, simultaneamente abria espaço para sua existência e os deixava sem razão de ser.<sup>[151](#)</sup>

Seres humanos a rigor dispensáveis, na medida em que não exercem papéis fundamentais para as funções produtivas essenciais e que conseguem sobreviver nos interstícios e nas ocupações marginais da ordem produtiva. Esse tipo humano, como o do escravo, também se espalhou por todo o território nacional, e representava, em meados do século XIX, cerca de 2/3 da população nacional.<sup>[152](#)</sup> O estudo clássico de Maria Sylvia de Carvalho Franco sobre o dependente formalmente livre na região do Vale do Paraíba interessou-me, desde minha primeira leitura, precisamente por oferecer uma investigação empírica, enriquecida por uma bela e

sintética exposição do drama psicossocial do dependente formalmente livre, generalizáveis, a meu ver, as suas outras variações regionais.<sup>153</sup>

Desse modo, a relativa dispensabilidade econômica do dependente, que irá marcar também toda a sua existência moral e política, é condicionada pelo que Carvalho Franco chama de “presença ausente” da escravidão. Essa sombra da escravidão não será apenas evidente no sentido da vida destinada a uma existência economicamente marginal, mas também, e mais importante especialmente para os fins deste livro, para a definição de um padrão de (não) reconhecimento social muito semelhante àquele do qual o próprio escravo é vítima, embora oculto sob formas aparentemente voluntárias e consensuais que dispensam grilhões e algemas. As circunstâncias sociais que permitem a constituição e reprodução de tais relações são comparáveis e participam do mesmo universo daquelas que possibilitam o padrão muçulmano de escravidão.

Carvalho Franco se interessa, antes de tudo, o que faz seu argumento essencial para a hipótese que pretendo construir no decorrer deste livro, pelo horizonte prático-moral que condiciona a vida e as relações sociais dos dependentes. O código moral do sertão, o “habitat natural” do dependente rural por ela estudado, é perpassado pela violência. A violência é endêmica, cotidiana, e aflora à superfície quase sempre de forma abrupta com consequências devastadoras para os envolvidos. A violência nua e crua não é, portanto, o outro da vida comunitária, no sentido de ser a sua negação, mas é, ao contrário, de certa forma, o seu núcleo. Para Carvalho Franco, a ubiquidade da violência tem a ver, antes de tudo, com a inevitável sobreposição de interesses acarretados pela escassez e pobreza.<sup>154</sup>

À pobreza se juntam a instabilidade gerada pela mobilidade social horizontal endêmica – único recurso de proteção contra as adversidades – e a ausência de um código moral de conduta cristalizado que pudesse impor padrões de conduta minimamente institucionalizados. Aqui, notamos a mesma ausência da institucionalização de uma esfera moral autônoma de fundo ético-religioso, que caracteriza a nova periferia, que também havíamos notado no complexo casa-grande e senzala. Na ausência desse componente capaz de impor regras minimamente consensuais, o comportamento prático é regulado pelo código da virilidade, ou, como prefere Carvalho Franco, pelo código do desafio.<sup>155</sup> O principal elemento do código da virilidade ou do desafio reside no fato de que ele envolve os contendores na sua integridade, “não atingindo apenas um segmento abstrato de personalidades fracionadas em múltiplos papéis independentes”.<sup>156</sup> Isso implica que, aos envolvidos no desafio, nada mais importa que o momento e a defesa incondicional e sem nenhuma gradação de uma noção primitiva e autocentrada de honra – mais uma vez produto da ausência de uma religiosidade ética que pressupõe alguma forma de descentração da consciência.

Nesse contexto, os riscos não são cuidadosamente evitados, mas ousadamente enfrentados e levados às últimas consequências. Na ausência de formas de regulação externa da conduta, seja através de mecanismos reguladores externos, seja através de códigos morais internalizados, a violência se erige em conduta aceita e legítima, sendo percebida como o único modo de restabelecer a integridade do agravado.<sup>157</sup> Aqui, as reputações se expressam em frases do tipo “fulano não leva desaforo para casa”, ou, no seu equivalente nordestino, se o leitor me permite uma referência a meu próprio horizonte cultural, “aquele cabra é macho mesmo, não tem medo de ninguém”. Aqui, os conflitos tendem a tomar a forma total de lutas de extermínio, pela impossibilidade de negociação que poderia limitá-lo a proporções parciais.<sup>158</sup> Desse modo, não são apenas a pobreza material e a escassez que se constituem como fator explicativo básico do horizonte moral do dependente, mas especialmente a sua pobreza espiritual, moral e simbólica em sentido amplo, que transforma a violência no único código legítimo.

Se a violência era a sombra ubíqua que refletia a ausência de um código moral explícito, internalizado e articulado que pudesse regular e controlar a vida social, isso não significa a inexistência de códigos inarticulados e opacos, no sentido de não serem percebidos enquanto tais por seus praticantes e, muito especialmente, por suas vítimas. O próprio código da virilidade é, sem dúvida, uma versão rude e primitiva de vida moral. No entanto, o que existe de mais interessante e importante no trabalho de Carvalho Franco é o magistral desvelamento do código de honra que unia, numa relação vertical, cujo vínculo hierárquico era tornado naturalizado e intransparente, dependente e senhor de terras. É esse vínculo hierárquico naturalizado e tornado intransparente que esclarece a importância do escravo como presença ausente, conferindo, apesar de não ser um elo direto da referida relação, o seu caráter peculiar. Como vimos, era o escravo quem ocupava o lugar produtivo fundamental no sistema escravocrata. Vimos também que o dependente livre era, por conta disso, obrigado a ocupar as franjas e os interstícios da atividade econômica principal. Isso o obrigava a uma dependência objetiva em relação ao senhor de terras, apesar de

a ilusão subjetiva de liberdade ser um componente constitutivo dessa forma peculiar de dominação pessoal.

A maestria da exposição de Carvalho Franco reside, precisamente, em revelar a riqueza e as vicissitudes desse tipo ambíguo e velado de exercício do poder pessoal. Apesar das manifestações fenomênicas do dependente serem várias, ele talvez possa ser captado adequadamente a partir da figura, clássica na melhor literatura brasileira,<sup>159</sup> do agregado rural ou urbano. Nas suas formas fenomênicas, o agregado poderia assumir a forma do tropeiro, do vendeiro, do sitiante, ou ainda simplesmente o cabra de confiança, o braço armado e camarada de confiança do patrão. O que une todas essas formas concretas é a existência de uma relação pessoal de dependência objetiva que aparece, para ambos os lados, como se fosse o resultado de um acordo voluntário.

A relação do agregado com o senhor é um vínculo de favor e proteção, como, aliás, de todas as formas de dominação pessoal que abdicam do uso direto da violência física. O que caracteriza a forma peculiarmente brasileira dessa relação tem a ver com a ausência de um código explícito e compartilhado por todos, que permite, também, a limitação da amplitude e profundidade do poder do elemento dominante. Na ausência da ação efetiva de um código moral com algum grau de institucionalização – em contextos tradicionais, possuem invariavelmente um fundo de religiosidade ética, como vimos ausente em sociedades da nova periferia do tipo da brasileira – que pudesse constituir uma esfera autônoma de moralidade para além dos meros desejos e ambições pessoais em jogo, o código implícito da relação de favor/proteção tende a assumir traços muito peculiares, que são analisados com argúcia e competência por Carvalho Franco. Além da ausência de um código moral compartilhado, o monopólio da terra e dos fatores de produção indispensáveis à grande propriedade mercantil completa o quadro de pressupostos objetivos para dar conta da especificidade dessa forma de dominação entre nós.

O dependente se relaciona com o proprietário como se fosse seu igual. Como explica um membro da classe dominante citado por Carvalho Franco: “não havia desigualdade entre fazendeiros e sitiantes; havia mesmo amizade. Se um deles chegava a nossa

porta, vinha para a mesa almoçar conosco”.<sup>160</sup> Por trás dessa igualdade formal, no entanto, se esconde o fato mais fundamental de que a subsistência material do dependente está condicionada à boa vontade do senhor. É ele, afinal, quem empresta a terra ao sitiante, é ele quem permite (ou não) ao tropeiro o uso de pastagens em suas terras, é ele quem apadrinha e protege a prole de seus cabras e agregados. A contraprestação dos favores e proteção, mais uma vez, na ausência de um código moral objetivo, explícito e autônomo que estabeleça obrigações a ambas as partes, adquire a forma de sujeição absoluta. A identificação do dependente com os interesses e desejos do senhor vai ao limite do assassinato a mando,<sup>161</sup> à subordinação dos interesses da própria família<sup>162</sup> e até a perda da própria liberdade<sup>163</sup> para o atendimento das necessidades e dos interesses do patrão e protetor.

Interessante nessa relação é a descoberta dos mecanismos, opacos à consciência dos envolvidos, que permitem o estabelecimento de tal grau de heteronomia numa relação social entre formalmente iguais. O primeiro aspecto relevado por Carvalho Franco é o fechamento de horizonte de possibilidades dessa população para a compreensão de qualquer relação impessoal. Todo horizonte de significados, no contexto examinado, é sempre redutível a motivos e atributos de sujeitos concretos. Não existe a possibilidade de abstração valorativa que pudesse permitir pensar-se em termos de valores universalistas ou impessoais. Estado, lei, autoridade impessoal são conceitos estranhos e literalmente incompreensíveis enquanto tais. Na falta de uma religiosidade de fundo ético que transmita e institucionalize, em alguma medida, obrigações e mandamentos à ação generalizáveis e universalizantes, o fechamento da imaginação no horizonte do concreto e do imediato se cristaliza de maneira inexorável.

Nesse contexto, a retribuição de favores ao protetor poderoso adquire a realidade de uma retribuição honrosa que restabelece, na consciência do dependente, algum sentido de bilateralidade e, por intermédio desta, de alguma forma de autoestima e reconhecimento social. O resultado aparece como uma aceitação voluntária da autoridade, percebida, nesse nível de consciência, como consensual e desejável. Nesse sentido específico, a servidão voluntária do



dependente seria, para Carvalho Franco, ainda mais virulenta que a dominação explícita do escravo:

Na propriedade servil, embora o escravo seja transformado em coisa e a extinção de sua consciência vá ao limite da autonegação como pessoa, existem marcas violentas que denunciam a opressão que sobre eles pesa e nessa medida possibilitam pelo menos “um vago desejo de liberdade”, “uma mera necessidade subjetiva de afirmação que não encontra condições de realizar-se concretamente”. Liberdade impossível mas pelo menos desejada, que devolve ao escravo, embora apenas como projeção individual, um sentido de humanidade. Para aquele que se encontra submetido ao domínio pessoal, inexistem marcas objetivadas do sistema de constrições a que sua existência está confinada: seu mundo é formalmente livre. Não é possível a descoberta de que sua vontade está presa à do superior, pois o processo de sujeição tem lugar como se fosse espontâneo. Anulam-se as possibilidades de autoconsciência, visto como se dissolvem na vida social todas as referências a partir das quais ela poderia se constituir. Plenamente desenvolvida, a dominação pessoal transforma aquele que a sofre numa criatura domesticada: proteção e benevolência lhe são concedidas em troca de fidelidade e serviços reflexos. Assim, para aquele que está preso ao poder pessoal, se define um destino imóvel, que se fecha insensivelmente no conformismo.<sup>164</sup>

Esse fato é também responsável pela não percepção da dimensão social na qual o senhor de terras era efetivamente também dependente da contraprestação do subordinado: na esfera política. Nessa dimensão, os serviços e a lealdade dos agregados e dependentes eram efetivamente indispensáveis ao senhor. A política era o campo por excelência do exercício da lealdade e da subserviência percebidas sob a refração do manto honroso da gratidão. Ainda hoje, no Nordeste brasileiro, embora aqui saíamos do horizonte empírico do estudo de Carvalho Franco, cujo ambiente rural é o lugar por excelência da continuidade secular dessa forma de relação social, mas também, ainda que de forma difusa, no meio urbano, o único crime que não merece perdão é a ingratidão, o crime capital do poder pessoal. De todo modo, Carvalho Franco percebe nessa relação política uma única forma de

efetiva dependência mútua, que poderia estimular uma maior probabilidade de que o senhor possa se sentir forçado a cumprir efetivamente suas obrigações. Na sua falta, os compromissos do fazendeiro são frágeis e absolutamente dependentes de seus humores e de sua boa vontade.<sup>165</sup>

No entanto, a dependência objetiva não eliminou a possibilidade real de ascensão social para vários dependentes. Graciliano Ramos, um dos maiores escritores brasileiros do século XX, narra em *São Bernardo*<sup>166</sup> a trajetória de um ex-dependente que logrou, a golpes de esperteza e assassinatos, chegar à condição de senhor de terras e gente. O fio condutor da belíssima prosa de Graciliano é precisamente o processo de desumanização que a ascensão social, nesse contexto de insegurança, precariedade e violência, exige. Ela implica, na realidade, transformar em virtude adaptativa a faculdade de não levar em conta qualquer forma de respeito à alteridade. O fraco deve ser explorado e humilhado, para que nunca esqueça quem manda; e o forte, se for um rival, deve ser eliminado antes que possa ter a mesma ideia, ou seja, como um cuidado preventivo.

O talento literário de Graciliano deixa claro que o drama subjetivo de Paulo Honório, o nome do herói do romance, cuja incapacidade de estabelecer laços afetivos o joga no desespero e na solidão, está intimamente relacionado ao drama objetivo de um contexto que só permite a oposição fortes e fracos, tiranos e humilhados. A narrativa de Graciliano ajuda também a compreender que a realidade abordada por Carvalho Franco era nacional, assim como a sombra da escravidão que a condicionava.

Carvalho Franco, nesse mesmo sentido, supõe também vias alternativas, conformismo do maior número e ascensão social de uns poucos ao dependente enquanto indivíduo.<sup>167</sup> Coletivamente, no entanto, a via reformadora e revolucionária a partir de baixo estava fechada dado precisamente o caráter naturalizado, opaco e pré-reflexivo da servidão voluntária, excetuando-se os movimentos messiânicos episódicos e passageiros. O caminho do dependente, o mais das vezes, foi e é o da submissão, excetuada a explosão eventual e violenta que apenas confirma sua solidão, seu isolamento e seu desespero.

O aspecto mais interessante das visões do escravo na escravidão muçulmana, que analisamos com Freyre, e do dependente formalmente livre, analisado por Carvalho Franco, é sua extraordinária contiguidade. Ambos são obrigados, através de processos e precondições sociais distintos, a assumir posições quase que intercambiáveis. Aos dois é comum o fechamento do próprio horizonte de percepção dos seus interesses e a subordinação, como se fosse uma eleição advinda de escolha autônoma, aos interesses e desejos do senhor. Ambos irão formar a ralé dos imprestáveis e inadaptados ao novo sistema impessoal, que chega de fora para dentro como prática institucional pura, sem o arcabouço ideal que, nas sociedades centrais, foi o estímulo último para o gigantesco processo de homogeneização do tipo humano, contingente e improvável, que serve de base à economia emocional burguesa e que permite a sua generalização também para as classes subalternas. Apenas quando esse processo é levado a cabo com alguma medida significativa de sucesso é que poderemos ter a

chance de a lei abstrata que serve de substrato à noção de cidadania ser uma realidade efetiva. Esse será o fio condutor de toda a terceira e última parte deste livro.

## DO PODER PESSOAL AO PODER IMPESSOAL

A tradição dominante, seja na dimensão local, seja na dimensão internacional, tende a interpretar o processo de modernização de sociedades da nova periferia, como a brasileira, como um processo ambíguo, de certa forma comandado pela variável pré-moderna, o que explica seu caráter incompleto e superficial. Desse modo, o personalismo e a égide do poder pessoal continuariam dominantes, quando muito com transformações de escala, como a passagem de um contexto patriarcalista e familista para um contexto patrimonialista comandado pela instância estatal. Corrupção, golpes de Estado, pobreza, tibieza das instituições, todas as mazelas das sociedades periféricas podem assim ser explicadas com um único golpe. Como não me canso de repetir, esse tipo de explicação não é apenas vítima de contradições internas insolúveis, mas impede uma adequada problematização dos reais problemas que afligem esse tipo de sociedade. É um tipo de explicação fácil, rente ao senso comum, de onde retira plausibilidade e poder de convencimento, tendo levado a teoria e a prática política dessas sociedades a um beco sem saída.

Apesar de dominante no passado e no presente – hoje em dia sob a máscara do hibridismo, tão em moda num contexto politicamente correto, já que tende a confundir palavras de ordem políticas desejáveis com a análise de realidades fáticas –, o paradigma do personalismo não é, no entanto, o único. Florestan Fernandes parece-me o autor periférico que mais se aproximou da construção de um paradigma, o qual, a partir dele, é possível vislumbrar uma concepção alternativa que permita dar conta dos problemas “modernos” de sociedades modernamente periféricas.

O livro-chave para a discussão desse ponto em Florestan é o seu *A revolução burguesa no Brasil*. O tema do livro é precisamente a implantação e consolidação do capitalismo no Brasil. Florestan percebe, com clareza e agudeza impecáveis, que o ponto essencial nesse contexto é a compreensão do “padrão de civilização dominante” a partir da transformação estrutural das formas econômicas, sociais e políticas fundamentais.<sup>168</sup> Para ele, no Brasil pós-Independência (1822), o padrão dominante vai ser o do “mundo ocidental moderno”.<sup>169</sup> Não deve ser, portanto, nos “fatores exóticos e anacrônicos da paisagem”,<sup>170</sup> diz o autor, coberto de razão, onde se deve procurar esse padrão, mas nos requisitos estruturais e funcionais do padrão de civilização dominante. É precisamente essa sofisticação de análise e percepção que lhe permite superar a análise de aparências e hierarquizar o principal do secundário (mesmo quando este último seja o dado mais visível a olho nu!) e que o distancia da corrente de pensamento dominante que percebe a modernização de sociedades periféricas, como a brasileira, como um fenômeno superficial e epidérmico.

A forma como Florestan percebe o aparecimento do burguês no Brasil combina perfeitamente com nossa discussão acerca da anterioridade das práticas (institucionais e sociais) em relação às ideias. O burguês, entre nós, diz ele, já surge como uma “realidade especializada”,<sup>171</sup> ou seja, e agora já na nossa visão, não surge como uma criação espiritual cuja prática inintencional o transforma em agente econômico como na Europa. Não surge, enfim, como produto de toda uma visão de mundo revolucionária da vida social em todas as dimensões, como na Europa, mas como um produto circunscritamente econômico. Um produto econômico que, desde o começo, se constitui como resposta a estímulos econômicos concretos, sem que ocorra, pelo menos a curto e a médio prazos, uma abstração dessa circunstância para o contexto social maior. Sem dúvida, contribui para isso o fato de que o capitalismo se estabelece entre nós sob sua variante comercial, na medida em que os agentes comerciais autônomos tendiam a se converter em assalariados das casas exportadoras ou desaparecer na plebe urbana, não permitindo a constituição de um núcleo de interesses

autônomo da manufatura e da indústria.<sup>172</sup>

Para Florestan, o fator estrutural fundamental da implantação do capitalismo no Brasil é a independência política, a partir da quebra do pacto colonial e da concomitante estruturação de um Estado nacional. Ele cita, explicitamente, a rede de serviços para a constituição de um Estado nacional e o efeito multiplicador desse fato para o desenvolvimento de sociedades urbanas. Apesar do empreendimento colonial ter sido, desde sempre, associado ao capitalismo comercial internacional, todo o esquema era montado para drenar as riquezas de dentro (colônia) para fora (metrópole), impossibilitando que a riqueza aqui produzida pudesse dinamizar o mercado interno.<sup>173</sup> Desse modo, o rompimento do estatuto colonial, permitindo que parte maior do produto gerado fosse aplicado internamente, converte-se, para Florestan, no passo inicial, juntamente com a já mencionada expansão do Estado nacional e suas consequências socioeconômicas – novos serviços e funções, homogeneização e maior ligação entre os diversos mercados regionais, etc. – para a singular construção de um capitalismo periférico.

O principal aspecto limitante, do tipo de sociedade moderna constituída com o que estamos chamando de anterioridade das práticas institucionais e sociais em relação às ideias e visões de mundo, é a impossibilidade de articulação consciente da visão de mundo e do comportamento cotidiano que essas mesmas práticas institucionais e sociais envolvem. Articulação, aqui, significa a capacidade de perceber com clareza as precondições e os pressupostos imprescindíveis para o desenvolvimento das práticas mencionadas, assim como o adequado cálculo de consequências inintencionais que essas mesmas práticas envolvem. Essas práticas não são neutras, como vimos na discussão feita na primeira parte deste livro. Ao contrário, mercado e Estado já reproduzem uma visão de mundo e do ser humano contingente historicamente produzida, que hierarquiza indivíduos e classes sociais de acordo com seus imperativos funcionais. É a partir dessa hierarquia que classificados e desclassificados sociais são produzidos sob uma aparência de naturalidade e neutralidade pela ação de princípios supostamente universais e acima de qualquer discussão, como, por

exemplo, a noção de desempenho diferencial.

Com o avanço da abrangência da lógica de funcionamento dessas práticas institucionais fundamentais, temos, concomitantemente, um aumento da eficácia capilar dos princípios de organização social e de comportamento individual implícitos na ação de práticas institucionais como mercado e Estado. Passa a ser fundamental, para o tipo de sociedade que se constitui sob esse estímulo, o grau de consciência e de autorreflexividade que os atores e grupos sociais envolvidos e imersos no processo possuem das virtualidades do mesmo. Um déficit de articulação pode significar, nesse contexto, não apenas naturalização da desigualdade, mas também, por exemplo, ausência de perspectiva de longo prazo e ausência de adequada compreensão da profundidade e da abrangência dos novos comportamentos e papéis sociais que se desenvolviam. Assim, até a derrocada do escravismo (1888) e do Império (1889), as novas forças e práticas sociais em ação desde o início do século XIX mostram-se ainda sob a lente de distinções e avaliações estamentais da ordem anterior. É precisamente esse déficit de articulação que dá conteúdo à noção de Florestan de uma revolução burguesa encapuzada. Ela se produz molecularmente, capilarmente, em pequeno, no dia a dia e nas práticas cotidianas, mas sem a articulação consciente e de longo prazo de uma visão de mundo adequada aos próprios interesses.

O estatuto do liberalismo entre nós é muito interessante para precisar e, ao mesmo tempo, mediar e limitar o que acabamos de dizer. A doutrina liberal irá se transformar, como Florestan percebe com agudeza impecável, no ideário mais adequado para a expressão da visão de mundo e dos interesses da nova sociedade que se formava a partir das entranhas e da lenta decadência da antiga. O ideário liberal era não apenas *ex post* em relação às práticas das quais ele passa a ser o porta-voz. Boa parte de sua limitação advinha de uma posição reativa em relação à antiga ordem dominante, sendo obrigada a lutar dentro do campo de ação demarcado pelo inimigo. Sua posição no debate sobre a abolição da escravidão é sintomática de sua importância e de seus limites. Sua importância e ambiguidade, por um lado, ficam claras a partir do fato de que a pregação liberal antiescravista, ao mesmo tempo,



“disfarçava e exprimia o afã de expandir a ordem social competitiva”,<sup>174</sup> ao dirigir-se contra a instituição fundamental da antiga ordem para dar-lhe o golpe de morte definitivo, abrindo caminho para uma reorganização nacional segundo os interesses da economia de mercado. Sua limitação fica clara, por outro lado, nos contornos amesquinhados do compromisso final entre as elites, que torna a abolição uma “revolução social de brancos para brancos”, leia-se, um compromisso intraelite, inaugurando, a partir daí, um abandono secular de uma ralé despreparada para enfrentar as novas condições socioeconômicas.

De qualquer modo, o liberalismo fornece uma espécie de gramática mínima, que permite explicitar os interesses envolvidos na reelaboração de uma nova agenda sociocultural de uma elite recém-saída da dependência e da minoridade, para o desempenho dos papéis exigidos para a inserção no mercado internacional e para a gestão de um aparelho estatal nacional autônomo. O liberalismo passa a vigorar como uma ideologia, ou visão de mundo, galvanizadora e integradora dos novos requisitos estruturais e funcionais da nova ordem legal<sup>175</sup> e também da concepção de mundo que articulava uma nascente esfera pública. O discurso liberal, de certo modo, definia as possibilidades e os limites da esfera pública que então se formava. Tratá-la como um dado “psicótico”, desvinculada da realidade, uma “ideia fora de lugar” ou atribuir-lhe um caráter meramente epidérmico ou de fachada, como um mero adorno ou “máscara social”, parece não perceber a dinâmica social de longo prazo, único modo de dar conta da forma pela qual ideias e concepções de mundo se articulam com interesses sociais concretos.

A gramática mínima do liberalismo permitiu a exploração, ainda que titubeante e incipiente, de todo um universo material e simbólico que, de outro modo, teria permanecido inarticulado. Florestan percebe que a sociedade colonial, localista, provinciana e baseada em relações pessoais, experimenta, por assim dizer, um choque cultural que a transforma, paulatina mas radicalmente, numa sociedade nacional com relações de dominação crescentemente impessoais. O liberalismo fornece uma linguagem possível para esse processo de abstração e generalização, permitindo a autocompreensão dos próprios sujeitos imersos no processo. As novas funções estatais de grande porte – como fisco, administração centralizada da justiça, rede de serviços e crédito, etc., quando associadas ao aumento da significação econômica do comércio, o que implica, por sua vez, estímulo às profissões liberais, imprensa e a diferenciação de ocupações qualificadas – completam o quadro de expansão e diferenciação social antes inexistente.<sup>176</sup>

É essa revolução política da sociedade nacional integrada, ainda que de modo parcial e incompleto dada a endêmica escassez de recursos, que irá permitir, para Florestan, a “silenciosa

revolução socioeconômica” que constitui o Brasil moderno.<sup>177</sup> A revolução burguesa lenta e molecular, ou seja, a “revolução encapuzada” de que fala Florestan, é a mais perfeita expressão de um processo de modernização em que as “práticas” institucionais, como Estado e mercado, e suas consequências sociais e psicossociais se impõem quase como realidade material bruta. O ideário *ex post* do liberalismo, se possibilita a mediação, negociação e legitimação a curto prazo e no calor da luta dos novos papéis sociais, permitindo um “alargamento das esferas psicossociais de percepção da realidade”,<sup>178</sup> não logra, por outro lado, realizar, com o alto grau de consciência e intencionalidade que caracterizam os casos europeu e norte-americano, expectativas de longo prazo para a sociedade como um todo. Não houve aqui nenhuma preocupação com a “sociedade ordeira”<sup>179</sup> que caracteriza os esforços de organização social das comunidades puritanas nos Estados Unidos, nem a preocupação, primeiro da elite, e depois das próprias classes subalternas europeias, com os processos de homogeneização e generalização do tipo de personalidade e de economia emocional burguesa.

Por mais interessante e refinada que seja a análise de Florestan do processo de modernização brasileira do século XIX, ela apresenta, ao mesmo tempo, deficiências graves e sintomáticas. Se lhe sobra sensibilidade sociológica para a percepção dos fatores estruturais em jogo nesse processo, falta-lhe a consideração da dimensão que confere a esse “sangue e carne”, ou seja, a dimensão da ação social consubstanciada na tematização dos grupos e classes suportes do processo de modernização. Na reconstrução de Florestan, esse tema, quando tratado, apresenta inclusive um significativo hiato de sessenta anos entre a consolidação da estrutura estatal, vista por ele próprio como o marco zero do processo de mudança social, e a tematização dos agentes do processo de modernização. Sujeitos da modernização brasileira para Florestan são os fazendeiros do Oeste paulista, percebidos como herdeiros dos bandeirantes, e o imigrante italiano, que chega ao Brasil nas últimas décadas do século XIX.<sup>180</sup> Como explicar esse hiato? Por que a desconsideração do processo de modernização, que se dá, na realidade, inicialmente no Rio de

Janeiro e, depois, em Salvador e Recife, antes de alcançar, com intensidade inédita, São Paulo?

Essa circunstância, para mim, é sintomática do fato de que sua interpretação alternativa do processo de modernização brasileiro não tenha ainda sido levada em conta, até onde posso saber, pelo menos em toda a sua radicalidade. É que, apesar de Florestan ter consciência clara da efetividade do processo de modernização periférico brasileiro, ele o interpreta segundo o registro teórico da escola do patrimonialismo, que enfatiza a excepcionalidade paulista. Segundo esse tipo de interpretação, o processo modernizador brasileiro é endógeno e se localiza em São Paulo, percebido como uma espécie de Nova Inglaterra tropical, que se contraporia ao resto do país atrasado, personalista e corrupto. O processo-chave para essa construção é a romantização do bandeirante como precursor do fazendeiro do Oeste paulista – naquela forma de prestidigitação teórica que transforma o bandeirante aventureiro em protótipo do capitalista, quando este, na verdade, é o seu contrário especular. A obra do Sérgio Buarque maduro, a interpretação de Raymundo Faoro em *Os donos do poder* e, muito especialmente, o elegante *São Paulo e o Estado Nacional*, de Simon Schwartzman, são todos exemplos dessa influente corrente interpretativa que marcou o horizonte teórico nacional e também o prático-político.<sup>[181](#)</sup>

De forma menos explícita, afinal Florestan está se referindo a um processo modernizador de proporções nacionais, sua interpretação, ao se concentrar nos grupos envolvidos no rápido processo de modernização paulista a partir do fim do século XIX e esquecer o processo de reeuropeização que se dá em outros centros urbanos do Brasil desde 1808, parece jogar água no moinho da variante de interpretação patrimonialista que enfatiza o excepcionalismo paulista. O alto nível de abstração da exposição, causado precisamente pela narrativa de mecanismos estruturais sem uma ênfase concomitante no aspecto da ação social, reforça essa possibilidade de interpretação. É por conta desses elementos não considerados adequadamente em sua análise que julgo, para efeitos de adequada exposição do que me parece ser um caso típico de modernização exógena, de fora para dentro, que a exposição de

Florestan deve ser complementada com a interpretação de Gilberto Freyre acerca do processo de reeuropeização que toma o país de assalto desde inícios do século XIX.

## **Gilberto Freyre e a dimensão microssocial da vida cotidiana**

O tema de *Sobrados e mucambos*, esse belo romance sociológico da vida urbana brasileira da primeira metade do século XIX, sob impacto da reeuropeização, é a lenta decadência da cultura patriarcal rural brasileira a partir do desenvolvimento das cidades e da cultura urbana desde inícios do século XIX. Ao contrário de Florestan, que localiza o ponto de inflexão da mudança em 1822, com a Independência e a constituição de um Estado nacional autônomo, Freyre a antecipa em alguns anos. Afinal, 1808 é um ano prenhe de acontecimentos de larga repercussão, como a vinda da família real portuguesa, que fugia das guerras napoleônicas, e a abertura dos portos, no mesmo ano, eliminando o monopólio comercial da metrópole.

Esses dois acontecimentos ilustram a entrada, no contexto de uma sociedade até então extremamente primitiva material e simbolicamente, das duas práticas institucionais mais fundamentais e importantes do mundo moderno: Estado e mercado. Afinal, a vinda da família real, acompanhada de milhares de funcionários do rei e por parte expressiva do meio circulante português,<sup>182</sup> irá significar, para além do aspecto pragmático do maior controle fiscal e político sobre a colônia, também uma primeira forma, inédita até então na colônia, de introdução de uma série de melhoramentos sociais e apoio e estímulo à produção e serviços. A abertura dos portos irá significar não só aumento da troca de mercadorias, mas também a entrada – em quantidade significativa, que muda a paisagem humana de cidades como o Rio de Janeiro – de agentes comerciais, vendedores, manufatureiros, mecânicos e viajantes europeus, especialmente ingleses. Boa parte da história que Freyre nos conta em seu livro deve-se ao impacto dessas duas inovações principais.

A chegada de D. João VI, simbolizando o maior peso do Estado na vida da colônia, implica uma nova orientação da vida política e social na direção de uma maior proteção dos interesses urbanos em desfavor dos interesses rurais antes todo-poderosos, de tal modo que, lenta mas seguramente, a cidade tende a se afirmar contra o engenho e o potentado rural, e o Estado contra a família patriarcal.<sup>183</sup> A figura do intermediário, do comerciante, do financista, do prestador de dinheiro a juros começa a ganhar importância, ameaçando e minando paulatinamente as bases do poder do senhor de terras e gente. Se aqui a mercantilização crescente da vida econômica passa a ameaçar os fundamentos estamentais da base socioeconômica do patriarcalismo, a entrada do Estado e de seus agentes, ainda que ambigualmente e sob o peso de compromissos constantes, completa o quadro de substituição paulatina e capilar do poder pessoal e familiar pelas instituições impessoais recém-importadas. Sem dúvida que a forte interpenetração de interesses urbanos e rurais, no plano econômico e político, fez com que a subordinação dos interesses familistas se desse por etapas, negociações e regressões eventuais, o que a torna visível apenas numa perspectiva de longa duração. Nessa perspectiva, a direção geral de menos patriarcalismo e mais individualismo é evidente e insofismável.<sup>184</sup>

A lenta superação do personalismo e do familismo deu-se tanto no espaço privado quanto no público. No espaço privado, foram as relações do patriarca com sua própria família que tenderiam a mudar radicalmente. A mudança da relação com a mulher é particularmente significativa. No contexto do patriarcalismo meio árabe e meio poligâmico brasileiro, a desvalorização da figura da mulher tendia a assumir formas extremas.<sup>185</sup> A figura da mulher era percebida como o contrário especular da do homem, como diz Freyre, “o sexo frágil e belo, mais frágil do que belo”,<sup>186</sup> de modo a diferenciá-la da agilidade e do vigor masculinos. Para Freyre, a distância e a animosidade entre os sexos não permitiam formas de simpatia feminina pelo trabalho ou pela pessoa do homem, desenvolvendo formas pessoais e intelectuais narcísicas e monossexuais próximas da morbidez. Freyre percebe, com clareza psicanalítica, o desejo dissimulado de

afastar a competição e o fascínio da mulher e de dominá-la completamente (medo e controle). Viajantes europeus reportavam, escandalizados, os hábitos de senhores que mandavam a mulher para o asilo de modo a poder viver em paz com sua amante.<sup>187</sup> Saint-Hilaire reporta, em alguma parte dos seus relatos de viagem ao interior do Brasil, como o espantava o fato de não ver ou conversar com mulher, quando de visita em casa de brasileiro. As mulheres literalmente fugiam dos visitantes. A mutilação social e moral da mulher legitimava o duplo padrão de moralidade: todas as liberdades ao homem e todas as obrigações à mulher.

Mas também, nesse campo, os fatores impessoais da vida urbana e moderna levaram a uma modificação importante nos padrões da relação entre os sexos. Especialmente a entrada em cena das figuras sociais do médico de família, que substitui o confessor, do diretor de colégio, do juiz, representa, no fundo, a nova presença de instituições que passam a mediar as relações puramente pessoais no ambiente familiar, mitigando e limitando a importância patriarcal e implicando considerável ganho de liberdades de movimento às mulheres, elevando-a jurídica e moralmente.<sup>188</sup> Já no fim do século XIX, como afirma Freyre, em *Ordem e progresso*, o livro que fecha a trilogia iniciada com *Casa-grande e senzala* e continuada por *Sobrados e mucambos*, acerca da ascensão e queda do patriarcalismo no Brasil, temos a entronização do amor romântico, independente da classe e situação econômica dos amantes, como a forma dominante e legítima de consórcio entre os sexos,<sup>189</sup> o que comprova a penetração dos ideais individualistas no cotidiano.

Mas a grande derrota do personalismo patriarcal dentro de casa não se deu em relação à mulher do patriarca, mas em relação ao seu filho. No contexto patriarcal tradicional, a distância entre o homem e o menino é imensa. O patriarca, como autoridade praticamente absoluta, tinha até o direito de morte sobre seus filhos.<sup>190</sup> A educação dos mais novos tinha, muitas vezes, requintes de sadismo.<sup>191</sup> Com a entrada em cena especialmente do Estado, com suas novas necessidades e imperativos funcionais, essa situação muda radicalmente. O Estado e, em menor grau, as atividades ligadas ao comércio urbano minam o poder pessoal pelo alto, penetrando na própria casa do senhor, roubando-lhe os filhos e transformando-os em seus rivais.

É que as novas necessidades estatais por burocratas, juízes, fiscais, juristas, etc., todas indispensáveis para as novas funções do Estado, podem ser mais bem exercidas pelo conhecimento que os jovens adquirem na escola, especialmente se essa fosse europeia, o que lhes conferia ainda mais prestígio. Com isso, o velho conhecimento baseado na experiência, típico das gerações mais velhas, foi rapidamente desvalorizado, num processo que, pelo seu exagero, é típico de épocas de transição como aquela. D. Pedro II é uma figura emblemática nesse processo. Sendo ele próprio um imperador jovem, cercou-se de seus iguais, ajudando a criar o que



Nabuco chamaria de “neocracia”.<sup>192</sup> O fato é que os presidentes de província, juízes, conselheiros, dos grandes aos pequenos cargos do novo aparelho estatal, passam a ser escolhidos, prioritariamente, entre os jovens com diploma.

Mas foi no espaço público que as novas mudanças se mostraram com mais ênfase. A época de transição do poder político, econômico e cultural do campo para a cidade foi também, em vários sentidos, a época do campo na cidade. De início, o privatismo e o personalismo rural foram transpostos, para a cidade, tais quais eram exercidos no campo. A metáfora da casa e da rua em Gilberto Freyre assim o atesta. O sobrado, a casa do senhor rural na cidade, é uma espécie de prolongamento material da personalidade do senhor. Sua relação com a rua, essa espécie arquetípica e primitiva de espaço público, é de desprezo, a rua é o lixo da casa, representa o perigo, o escuro, era simplesmente a não casa, uma ausência. O sadomasoquismo socialmente condicionado pela inexistência de instituições intermediárias e pela ausência de códigos morais consensuais, típico do complexo rural casa-grande e senzala, muda, inicialmente, apenas de habitação. Seu conteúdo, no entanto, aquilo que o determina como conceito para Gilberto Freyre, ou seja, o seu visceral não reconhecimento da alteridade, permanece.

A passagem do sistema “casa-grande e senzala” para o sistema “sobrado e mucambo” fragmenta, estilhaça em mil pedaços uma unidade antes orgânica. Esses fragmentos espalham-se agora por toda parte, completando-se mal e acentuando conflitos e oposições. Da casa-grande e senzala, depois sobrados e mucambos, e, talvez, hoje em dia, bairros burgueses e favelas, as acomodações e complementaridades ficam cada vez mais raras. De início, a cidade não representou mais do que o prolongamento da desbragada incúria dos interesses públicos em favor dos particulares. O abastecimento de víveres, por exemplo, foi um problema especialmente delicado, sendo permitido, inclusive, o controle abusivo dos proprietários até sobre as praias e os viveiros de peixes que nelas se encontravam, sendo os peixes vendidos depois a preços oligopolísticos.<sup>193</sup>

A reeuropeização teve, nesse contexto primitivo, um caráter

de reconquista ocidentalizante e de transformação profunda não só de hábitos e costumes, mas também de introdução de valores, normas, formas de comportamento e estilos de vida novos destinados a se constituir em critérios revolucionários de classificação e desclassificação social. O que foi introduzido aqui a partir de 1808 foi todo um novo mundo material e simbólico, implicando repentina valorização de elementos ocidentais e individualistas em nossa cultura por influência de uma Europa agora já francamente burguesa, nos exemplos da França, Alemanha, Itália, e, muito especialmente, da grande potência imperial e industrial da época, a Inglaterra. Tal processo realizou-se como uma grande revolução de cima para baixo, envolvendo todos os estratos sociais, mudando a posição e o prestígio relativo de cada um desses grupos e acrescentando novos elementos de diferenciação. São esses novos valores burgueses e individualistas que irão se tornar o núcleo da ideia de modernidade, enquanto princípio ideologicamente hegemônico da sociedade brasileira a partir de então. No estilo de vida, e aí Freyre chama atenção para a influência decisiva dos interesses comerciais e industriais do imperialismo inglês, mudaram-se os hábitos, a arquitetura das casas, o jeito de vestir, as cores da moda, algumas vezes com o exagero do uso de tecidos grossos e impróprios ao clima tropical. Bebia-se agora cerveja e comia-se pão como um inglês, e tudo que era português ou oriental transformou-se em sinal de mau gosto.<sup>194</sup> O caráter absoluto dessas novas distinções tornou o brasileiro de então, inclusive, presa fácil da esperteza de europeus que vendiam gato por lebre.

Nenhuma dessas mudanças importantes, no entanto, teve o impacto da entrada em cena no nosso país do elemento burguês democratizante por excelência: o conhecimento e, com ele, a valorização do talento individual, que o novo mercado, por artífices especializados, e as novas funções estatais exigiam. O conhecimento e a perícia passam a ser o novo elemento a contar de forma crescente na definição da nova hierarquia social. Nesse sentido, servindo de base para a introdução de um elemento efetivamente democratizante, pondo de ponta-cabeça e redefinindo revolucionariamente a questão do *status* inicial para as oportunidades de mobilidade social na nova sociedade. Uma democratização que tinha como suporte, para Freyre, o mulato habilidoso. Do lado do mercado, essas transformações se operam segundo uma lógica de baixo para cima, ou seja, pela ascensão social de elementos novos em funções manuais, as quais, sendo o interdito social absoluto em todas as sociedades escravocratas, não eram percebidas pelos brancos como dignificantes. Do lado do Estado, a mesma lógica se reproduzia a partir da generalização da figura do “mulato bacharel”,<sup>195</sup> alguns ocupando os mais altos cargos do Império.

Ao desvalorizar as duas posições sociais polares que marcam a sociedade escravocrata, o “capital cultural”,<sup>196</sup> requerido para o desempenho dos imperativos funcionais de um incipiente mercado e Estado, vinha valorizar, por conta disso, precisamente aquele elemento médio, que sempre havia composto uma espécie de estrato intermediário na antiga sociedade, onde, não sendo nem senhor nem exatamente um escravo, era um deslocado, um sem-

lugar. Na nova sociedade nascente, na visão de Freyre, são as antigas posições polares que perdem peso relativo, e esses indivíduos, quase sempre mestiços, sem outra fonte de riqueza que não sua habilidade e disposição de aprender os novos ofícios mecânicos, quase sempre como aprendizes de mestres e artesãos europeus, passaram a formar o elemento mais tipicamente burguês daquela sociedade em mudança: o elemento médio, sob a forma de uma meia-raça.

Há que se perceber, *cum grano salis*, essa ênfase de Freyre no mulato habilidoso como suporte social por excelência da nova visão de mundo material e simbólica que se formava entre nós. Afinal, o mulato e sua ascensão seriam, para ele, uma espécie de comprovação empírica de sua tese do Brasil como paradigma da mestiçagem e da cultura democraticamente híbrida, de certo modo corporificadas no próprio tipo físico. De qualquer modo, é inegável a ascensão social de mulatos e de pessoas antes desclassificadas, e de qualquer cor,<sup>197</sup> a partir da decadência progressiva dos critérios adscritivos de classificação social, em favor de critérios agora baseados, crescentemente, na valorização burguesa e capitalista do mérito e desempenho pessoal.

Gilberto Freyre, certamente sem o refinamento sociológico e teórico de Florestan para poder perceber, como este último, toda a profundidade da relação entre estrutura e agente envolvida no processo de modernização – na medida em que, paradoxalmente, ao descrever um processo exógeno de modernização que vira toda uma sociedade de ponta-cabeça, continua, não obstante, percebendo-a como uma continuidade cultural portuguesa –, possui, por outro lado, qualidades que faltam à análise de Florestan.

Em Freyre, temos uma recuperação, reforçada por seu notável talento narrativo, precisamente dos aspectos que, no nível de abstração de uma análise como a de Florestan, são facilmente secundarizados, como a alteração progressiva e capilar dos princípios e estilos de vida que guiam a vida cotidiana dos mais diferentes estratos e grupos sociais em todas as dimensões da vida, assim como a identificação dos grupos-chave, cujos interesses materiais e ideais mais se identificavam com o processo em curso e que servem de suporte material para sua disseminação progressiva.

É por secundarizar esse aspecto da ação social, portanto, que Florestan pôde produzir um hiato de sessenta anos entre o fenômeno, que, nos seus próprios olhos, foi o catalisador principal da mudança, e a identificação dos grupos suportes do mesmo. A consideração combinada da visão desses dois grandes pensadores, talvez os dois maiores que o país já produziu, pode, a meus olhos, desde que superadas suas unilateralidades recíprocas, nos propiciar uma adequada visão do período considerado como um todo.

A partir de 1808, temos no Brasil um exemplo típico do que venho chamando de processo modernizador da nova periferia, ou seja, sociedades que são formadas, pelo menos enquanto sociedades complexas, precisamente pelo influxo do crescimento – não da mera expansão do capitalismo comercial como no período colonial, que deixa intocadas estruturas tradicionais e personalistas – do capitalismo industrial europeu, a partir da transferência de suas práticas institucionais impessoais enquanto “artefatos prontos”, como diria Max Weber. Essas práticas institucionais – para uma sociologia que não se deixe cegar pela ilusão da ideologia espontânea do capitalismo, ou seja, em outras palavras, pelo discurso mudo da suposta neutralidade e universalidade que essas práticas institucionais sugerem sobre si mesmas – possuem toda uma concepção de mundo contingente e historicamente constituída, corporificada de forma opaca e intransparente, que se impõe, a partir dos castigos e prêmios empíricos, e funciona como estímulo para a persecução por parte dos atores dos seus imperativos funcionais, como padrão de comportamento social legítimo para toda a sociedade.

É precisamente essa nova e contingente visão de mundo (do mundo social, natural e subjetivo) que passa a guiar a percepção e a construção de novos estilos e condutas de vida numa sociedade que antes – e aqui a diferença essencial em relação às grandes civilizações mundiais da velha periferia analisadas por Max Weber – era perpassada por uma cultura material e simbólica rasteira e primitiva. Sem dúvida que permanece a questão da esquematização específica, no sentido tayloriano, dos influxos modernizantes a partir da cultura material e simbólica antes existente. Esse impacto me parece, no entanto, ser infinitamente menor em todas as esferas

sociais, não só em relação às sociedades axiais da velha periferia, mas, especialmente, em relação às sociedades ocidentais centrais. Acredito que essas influências se concentrem nos estratos subalternos não europeizados, e, mesmo nestes, mediados, agora, por mecanismos especificamente modernos de naturalização da desigualdade. Nesse sentido, a especificidade do processo de modernização de sociedade da nova periferia, como a brasileira, tem a ver, a meus olhos, antes com a ausência do que com a presença de uma tradição moral ou religiosa que pudesse, efetivamente, esquematizar o impacto modernizante das práticas institucionais transplantadas como artefatos prontos. As consequências desse fato são imensas, mas elas serão precisamente o fio condutor da parte final deste livro.

Por enquanto, vale ainda lembrar que o processo modernizador não se dá, obviamente, do dia para a noite, nem de forma homogênea em todas as regiões. Se do Rio de Janeiro, cidade que recebeu maior impacto modernizador na primeira metade do século XIX, Freyre afirma, como já vimos, que, em 1840, tudo que era burguesamente europeu já era percebido como absolutamente bom, enquanto tudo que era português e colonial já era tido como absolutamente de mau gosto, nas regiões do interior esse impacto foi, inicialmente, bem menor. Na verdade, o processo de modernização instaura uma dualidade marcada precisamente pelo impacto diferencial, nas diversas regiões, do influxo modernizante. A vitória definitiva do processo de modernização periférico brasileiro vai exigir não mais apenas o influxo exógeno, de fora para dentro, mas também, como resultado de lento processo de conscientização e luta política, um influxo endógeno, de dentro para fora, ou seja, a formulação consciente e refletida de um projeto modernizador autônomo e nacional. Esse é o tema do nosso próximo subcapítulo.

## **A Revolução de 1930 e a formulação de um projeto modernizador autônomo e nacional**

O livro de Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e sindicato no*

*Brasil*, é um desses exemplos em que o esclarecimento da relação entre sociedade e política não se perde num intencionalismo que reduz a complexidade social aos motivos conscientes dos sujeitos envolvidos. Esse dado é fundamental para o adequado esclarecimento de um fenômeno tão complexo quanto a Revolução de 1930 no Brasil. Além disso, o referido livro apresenta, num estudo que se concentra nas causas e nos efeitos da assim chamada Revolução de 30 no Brasil, do ponto de vista analítico, uma notável continuidade com a reflexão desenvolvida por Florestan Fernandes na primeira parte do seu *A revolução burguesa no Brasil*. Ambos os autores percebem o processo modernizador brasileiro como uma “revolução encapuzada” ou uma “revolução passiva”, como prefere Werneck, o que, de resto, se acopla, perfeitamente, à tese da anterioridade das práticas institucionais e sociais em relação às ideias que estamos propondo, neste livro, para o processo modernizador periférico brasileiro como um todo. Mas a reflexão de Werneck permite, também, uma interessante discussão acerca das possibilidades e dos limites do liberalismo como a ideologia da expansão da ordem burguesa no Brasil.

Como vimos, ainda no contexto da exposição acerca de Florestan, o liberalismo se constituiu numa espécie de língua comum que permitia, no contexto intraelites, onde se deu a expansão negociada da ordem burguesa, uma legitimação, ainda que de curto prazo e reduzida às parcelas privilegiadas da população, das demandas por respeito a contratos, instituição de uma ordem legal autônoma, uma estrutura representativa, ainda que extremamente restritiva, etc.

No fim do século XIX e começo do século XX, era precisamente essa ordem elitista e restritiva, fundada e legitimada pelo discurso liberal, que se encontrava em crise. Se desde a primeira metade do século XIX o liberalismo havia fornecido a gramática mínima para o acordo negociado intraelites para a expansão gradual da ordem burguesa – não nos esqueçamos também de que essa ordem era fundamental para as transações internacionais baseadas em contratos –, no limiar do século seguinte esse arranjo elitista começou a ser amplamente criticado e ameaçado. Na base da leitura de Werneck sobre o turbulento

período pré-revolucionário, está a certeza de que o arranjo liberal chega ao fim de suas virtualidades renovadoras. O liberalismo formalista puro era agora associado não mais à expansão da ordem legal e impessoal, mas à conservadora elite agrária exportadora de produtos primários no poder econômico e político e se associava, no plano da lógica da dominação política, a uma estrutura federalista descentralizada, que permitia a alternância da elite de alguns poucos Estados mais ricos no poder.<sup>198</sup>

Os limites da dominação liberal/federalista, no entanto, sob comando dos setores agroexportadores, já de há muito revelavam suas fragilidades. As pressões democratizantes vinham tanto de baixo, a partir das constantes agitações operárias urbanas, quanto do meio, pela intensa agitação e descontentamento dos chamados “setores médios”, compostos basicamente pelas novas camadas urbanas, formadas a partir da expansão de Estado e mercado, além dos militares, cada vez mais envolvidos na política. Esses setores médios já haviam celebrado uma união explícita a partir de 1921 – simbolicamente o discurso de Rui Barbosa, líder da oposição civil, na posse de Hermes da Fonseca, líder da oposição militar<sup>199</sup> – enlaçando as duas vertentes da oposição. Mas não eram apenas as novas forças sociais ascendentes (ao que se junta aqui uma incipiente burguesia industrial), ainda relativamente impotentes politicamente, que não estavam satisfeitas com o arranjo dominante. Também os setores agrários ligados ao mercado interno se encontravam marginalizados do jogo político pela concepção excludente do federalismo presidido pelos setores agroexportadores. De certo modo, foi a própria revitalização social, ainda que dentro de limites econômicos e políticos rígidos, fruto da expansão do setor exportador, que liberou forças impossíveis de controlar dentro de uma camisa de força política e socialmente tão excludente. Com a crise aberta pela eleição de 1930, a oligarquia dissidente assume a predominância política do movimento reformador, constituindo-se, como assinala Werneck, numa primeira revolução brasileira que parte da periferia para o centro do sistema. Contando com esse aliado “de cima”, a agitação urbana passa a possuir, agora, um canal adequado de expressão.

Werneck se propõe uma questão fundamental nesse contexto:



sendo apropriado por uma elite tradicional oligárquica, por que o Estado reformador se encaminhará no sentido de propor um projeto modernizador?<sup>200</sup> Isso se explica dado que, no contexto da heterogênea aliança liberal que ascende ao poder, os pontos convergentes eram precisamente representados pelas demandas por diversificação do aparato produtivo e pela ampliação do sistema de participação política. A diversificação econômica visava reestruturar o frágil e tênue efeito multiplicador da economia fundada no esforço agroexportador, precisamente no sentido de fortalecer o mercado interno e ampliar as bases da atuação estatal. A questão passa a ser elevar a reprodução de mercado e Estado a um novo patamar, de tal modo que pudesse permitir a participação econômica e política dos setores até então marginalizados. Assim sendo, apesar da não participação efetiva da incipiente burguesia industrial na revolução, essa nova constelação de interesses explica por que o Estado passa a enveredar conscientemente no caminho da modernização e da industrialização.

É precisamente a partir dessa configuração de interesses específica que Werneck constrói sua tese do caminho prussiano da modernização brasileira. Os nossos *Junkers* caboclos viriam de representações políticas de regiões dominadas pelo latifúndio, o que iria implicar preservação do monopólio da terra, inviabilização da reforma agrária e exclusão dos trabalhadores rurais dos benefícios sociais e trabalhistas.<sup>201</sup> Ao mesmo tempo, essa elite tradicionalista, pela sua associação com os setores urbanos emergentes, permitiu ao novo Estado que se formaria uma dimensão universalizadora incomparavelmente mais abrangente que a anterior, e abriu espaço para que esse mesmo Estado pudesse elevar, a partir de um gigantesco e bem-sucedido esforço de modernização, consideravelmente, as bases materiais do capitalismo e do mercado interno brasileiro.

Politicamente, portanto, a saída prussiana implica a permanência de relações primitivas nas regiões atrasadas (especialmente Norte/Nordeste) e inibição das demandas mais plurais e abrangentes expressas na esfera pública da Primeira República.<sup>202</sup> Desse modo, a ênfase na negação do conflito, típico para todo o período inaugurado em 1930, aparece como o alfa e o ômega da ação efetiva e da ideologia do novo Estado que se constitui. Em oposição ao liberalismo formalista anterior, teremos agora o que Werneck chama de “unitarismo organicista”:<sup>203</sup> uma ideologia política que tem aversão a qualquer forma de interesse que se revele como particular. O corporativismo será o sistema ideal para um Estado que conjuga uma dimensão consensual para as frações das classes dominantes e dos setores médios urbanos ascendentes, com uma dimensão repressiva em relação às classes subalternas, mitigadas por concessões reais e por uma bem-

sucedida ideologia, que enfatiza organicidade, unidade e grandeza nacional.

Ao contrário da tese de que a ordem corporativa implica um pacto com as classes subalternas, Werneck insiste na presença de uma estratégia desmobilizadora e repressora, no período pré-1935, e manipuladora e cooptadora a partir de 1935. Afinal, para assumir a representação das classes subalternas, o corporativismo tem que acabar primeiro com suas organizações e lideranças independentes.<sup>204</sup> Rebaixada ao *status* de uma entidade de cooperação técnica do Estado, a sindicalização facultativa passa a ser estimulada a adquirir caráter, na prática, compulsório, na medida em que uma série de direitos previdenciários e trabalhistas é associada à sindicalização efetiva.<sup>205</sup> A estrutura corporativa do Estado, antes destinada a abranger tanto trabalhadores quanto empresários na sua disciplina, termina por converter-se num Estado autoritário modernizante. Os empresários não irão se submeter às veleidades da burocracia corporativa, o que termina por constituirlos no único agente livre do mercado. Os empresários legitimam o componente autoritário e repressivo do Estado e repudiam o corporativo,<sup>206</sup> e se rebelam contra as leis protetivas aos trabalhadores. Os empresários da indústria, que não fizeram politicamente a revolução, logo perceberam, no entanto, que o novo caminho seguido pela sociedade os tornava a fração dominante entre as classes dirigentes. Afinal, seu progresso representava o progresso de todos, pelo fortalecimento do mercado interno, o fundamento mesmo do novo pacto federativo.<sup>207</sup> Aceitas suas pretensões hegemônicas, abre-se caminho para um compromisso a partir da aceitação da legislação social.

# **A SUBCIDADANIA COMO SINGULARIDADE BRASILEIRA**

## O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO PERIFÉRICA E A CONSTITUIÇÃO DE UMA RALÉ ESTRUTURAL

O Estado autoritário e modernizador, que se consolida a partir de 1930, não inicia o processo de modernização brasileiro, que começa já em 1808, como vimos, mas o põe efetivamente num outro patamar. A partir dele, o processo de modernização brasileiro passa a ser comandado não mais pelo surto urbanizador e comercial, como no século XIX, mas, agora, pela industrialização. Também a partir dele, a estrutura transicional que articulava um setor moderno, especialmente nas cidades, e um setor tradicional, especialmente no campo, tende agora a refletir a crescente hegemonia do primeiro na dimensão nacional. A indústria passa a ser, no contexto da política de substituição de importações, o principal fator dinâmico do crescimento econômico. O Estado reformador de 1930 lança as bases dessa profunda transformação econômica, pela ênfase nas indústrias de base – como siderurgia e petróleo – e pela construção da infraestrutura para um crescimento capitalista em grande escala. No plano político, alarga-se a ínfima base participativa antes existente, ainda que em bases democráticas apenas a partir de 1946, de modo a incluir os setores médios urbanos, um dos maiores beneficiários do novo modelo de desenvolvimento, e os trabalhadores urbanos, ainda que sob bases corporativas, repressivas e desmobilizadoras. No plano econômico, esse novo modelo de desenvolvimento vai perdurar até os anos 1980, quando entra em crise, assegurando, nesses cinquenta anos, taxas contínuas de crescimento econômico capazes de transformar um dos países mais atrasados do globo, em 1930, na oitava maior economia do mundo, ao fim do processo, no limiar dos anos 1980. No plano político, embora alternando períodos de democracia formal plena e autoritarismo, a expansão dos horizontes da

participação política teve, na expressão autônoma dos trabalhadores, seu limite e sua condição de existência até o limiar dos anos 1980, com a entrada em cena do Partido dos Trabalhadores.

Mas é com relação ao tema-guia deste livro – a formação de um padrão especificamente periférico de cidadania e subcidadania – que o novo período instaura um novo padrão de institucionalização. Talvez a mais famosa e mais feliz denominação, para a nova forma de expansão controlada de cima do padrão de cidadania, que se descortina a partir das novas

condições sociais, seja o conceito de “cidadania regulada”, de Wanderley Guilherme dos Santos.<sup>208</sup> Por cidadania regulada, entende Dos Santos a resultante da vinculação entre cidadania e ocupação profissional, vinculação esta que restringe o acesso aos direitos sociais do cidadão – direitos trabalhistas, previdenciários, etc. – apenas àqueles cujo lugar na produção é reconhecido pelo Estado, excluindo todos aqueles que a lei não reconhece. Como descrição do processo pelo qual se deu a formalização das relações de trabalho e proteção estatal na modernização brasileira, a definição é perfeita.

Ela não nos permite, no entanto, numa dimensão mais analítica, o acesso compreensivo aos mecanismos sociais objetivos e opacos que comandam a produção desse padrão de classificação e desclassificação social. Ela não nos esclarece também acerca das precondições sociais vigentes numa sociedade periférica como a brasileira, que permitem um padrão extremamente peculiar, não mais de cidadania, mas sim de subcidadania. Quais são os fatores objetivos em jogo, no contexto periférico, que decidem sobre a classificação social de alguns e sobre a desclassificação social de outros? Como se dá o ancoramento institucional desses princípios? O que decide acerca de sua lógica de longo prazo? Que elementos e dimensões sociais se articulam complexamente para produzir, precisamente, esse resultado? Estou convencido de que uma adequada resposta a essas perguntas exige, além da perspectiva subjetivista da análise política, a consideração concomitante de uma perspectiva que considere, também, aspectos estruturais como: quais são as variáveis de longo prazo envolvidas no tipo de modernização periférico exógeno, como o brasileiro, que não possibilitaram a homogeneização e a generalização das precondições, que, em outras sociedades, levaram a uma efetiva ampliação da cidadania com todos seus atributos políticos, econômicos e morais? Quais fatores contribuem para a permanência, até hoje, desse mesmo padrão? Como se explica a permanência – esta para mim a grande questão teórica e prática em toda essa problemática – de um contexto, em sociedades periféricas como a brasileira, que naturaliza a desigualdade?

São essas as questões que gostaria de examinar nesta terceira e

última parte deste livro. Gostaria de iniciar a discussão com a análise em detalhe de uma obra que, a meu ver, consegue estabelecer a questão decisiva em pauta nesta problemática, ainda que a resposta final seja insatisfatória: trata-se da *Integração do negro na sociedade de classes*, de Florestan Fernandes. Nesse livro, Florestan se predispõe a empreender uma análise de como o povo emerge na história brasileira. A concentração no negro e no mulato se legitima, nesse contexto maior da empreitada teórica, posto que foram precisamente esses grupos que tiveram “o pior ponto de partida”<sup>209</sup> 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. Vimos, acima, as razões objetivas que permitem essa assimilação para o período colonial. 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, assim, observar as dificuldades de adaptação dos segmentos marginais na mais burguesa 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 do passado) – obstáculo que os imigrantes italianos, por exemplo, não tinham –, não era suficientemente industrioso nem poupador, e, acima de tudo, faltava-lhe o agulhão da ânsia pela



riqueza. Nesse 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.<sup>210</sup>

O quadro geral da pirâmide competitiva, na fase imediatamente posterior à abolição, era percebido do seguinte modo por Florestan: bem acima, na zona vital de preservação do poder nas mãos das antigas famílias proprietárias, o espaço aberto à competição era diminuto. Logo abaixo, no entanto, na esfera aberta pela livre-empresa em expansão, prevalecia a ideia individualista e liberal do *right man in the right place*.<sup>211</sup> O estrangeiro, especialmente o imigrante italiano, aparecia aqui, inclusive, nesse espaço recém-aberto, como a grande esperança nacional de progresso rápido. Nesse quadro, em que a realidade e a fantasia do preconceito se alimentavam reciprocamente, o imigrante europeu eliminava a concorrência do negro onde quer que ela se impusesse.<sup>212</sup> Para o negro, sem a oportunidade de classificação social burguesa ou proletária, restavam os interstícios e as franjas marginais do sistema como forma de preservar a dignidade de homem livre: o mergulho na escória proletária, no ócio dissimulado, ou ainda na vagabundagem sistemática e na criminalidade fortuita ou permanente.

Esse 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 nesse livro, assim como para toda a construção do meu próprio argumento a seguir, nomeadamente a questão da organização psicossocial, que é um pressuposto da atividade capitalista, e que exige uma pré-socialização num sentido predeterminado, que 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.<sup>213</sup> 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.

Florestan percebe, portanto, e com notável acuidade, precisamente nas dificuldades de adaptação à nova ordem competitiva, a semente da marginalização continuada de negros e mulatos. Ele localiza essas dificuldades na esfera das condições psicossociais da personalidade: a) a inadaptação do negro para o trabalho livre; e b) a sua incapacidade de agir segundo os modelos de comportamento e personalidade da sociedade competitiva.<sup>214</sup> Na realidade, os dois fatores apontados por Florestan se assomam a um único, na medida em que o segundo ponto é a condição de possibilidade do primeiro. O lugar da instituição familiar é

especialmente significativo nesse contexto. 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.<sup>215</sup> 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.

Na realidade, a pauperização, acarretada pela inadaptação social, e a anomia, causada pela organização familiar disfuncional, condicionam-se mutuamente. A submersão nas lavouras de subsistência e a concentração nas então nascentes favelas das cidades seriam, para Florestan, antes que fuga da realidade, uma espécie de “desespero mudo”.<sup>216</sup> O conteúdo irracional dessas escolhas – já que para ele não era passividade ou indiferença o que estava na raiz do comportamento do negro, mas escolha, ainda que uma escolha desesperada, sem dúvida, uma espécie de protesto mudo e inarticulado na própria autocondenação ao ostracismo, à dependência e à autodestruição – era claro para Florestan. No contexto dominante de extrema privação, os códigos desviantes da norma apareciam como afirmação de individualidade e até de heroísmo. Para não ser otário, condenado aos serviços de negro, invariavelmente perigosos e humilhantes,<sup>217</sup> os destinos de vagabundo, ladrão ou prostituta ofereciam perspectivas comparativamente maiores.

A anomia familiar fechava o círculo vicioso. Florestan aponta a posição peculiar do sexo no mundo do negro como uma das causas principais da anomia nessa esfera. Já o próprio excesso de pessoas morando nos cortiços e barracos de favelas facilitava todo tipo de relação incestuosa ou abusiva (os garotos sexualmente abusados pelos mais velhos). O filho natural e a mãe solteira, quase sempre jovem, eram os produtos mais comuns desse tipo de convivência. É nesse contexto que Florestan inverte a mistificação

popular do negro ou da mulata como “ávidos por sexo”. Na realidade, “o sexo se erige na única área livre de exercício das aptidões humanas”<sup>218</sup> para esses grupos excluídos e marginalizados de tudo, menos do sexo (e do futebol diríamos hoje), constituindo-se, então, no centro único que atrai todas as atenções e os esforços. O vício do álcool é também percebido por Florestan como um fator de desorganização e autodestruição. As entrevistas tendem a compor um quadro em que a sucessão de insucessos sociais e pessoais monta um contexto em que o alcoolismo se converte no substituto do suicídio, quando o protesto contra a adversidade, percebida como fatalidade natural e até justa e inevitável, se vira contra a própria pessoa.<sup>219</sup>

Nesse quadro de desorganização, os velhos e inválidos se transformam em carga pesadíssima, enquanto os jovens e imaturos eram compelidos a se tornar, sem nenhum preparo, donos do próprio nariz. As mulheres ainda tinham comparativamente mais chance de acesso ao mercado de trabalho do que os homens, pelo quase monopólio dos serviços domésticos, única área onde a competição com o imigrante não era significativa. Essa circunstância ajuda a explicar a endêmica matrifocalidade da família negra e pobre brasileira.<sup>220</sup> Fora os serviços domésticos, o único acesso fácil às mulheres era a baixa prostituição. Era difícil, mesmo às mulatas mais bonitas, se alçarem à alta prostituição, já que, também nesse campo, mulatas e negras “valem menos”.<sup>221</sup>

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.<sup>222</sup> Esse 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 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.

A criança, que só tangencial, deformada e esporadicamente se via tratada como tal pela mãe, nos breves momentos em que ela permanecia em casa [...] raramente teria oportunidade de aprender a respeitar e a obedecer aos outros por amor. Vigorava um código rudemente egoísta e individualista: para sobreviver, o indivíduo precisava ser “sabido”, mesmo nas relações com a mãe e com os irmãos.<sup>223</sup>

Esse aspecto é fundamental para meu argumento, na medida em que o que Florestan está pleiteando é, na realidade, a meu ver, atribuir à constituição e à 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 para a marginalidade do negro. Esse 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 nesse 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 precondições sociais independentes da cor que condicionam a situação de marginalidade. Ele percebe, por exemplo, que as condições de inadaptação da população negra são comparáveis à dos dependentes rurais brancos,<sup>224</sup> misturando esses dois

elementos, como compondo, em conjunto, a “gentinha” ou a “ralé” nacional.<sup>225</sup> Afinal, a situação dos negros escravos era em tudo comparável à do dependente ou agregado despossuído branco ou de qualquer cor.

A cor da pele, nesse contexto, age 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 causas primeiras da mesma a “escravidão interna” do homem, que o impede de pensar e agir segundo os imperativos da nova ordem social,<sup>226</sup> e o preconceito de cor,<sup>227</sup> 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.<sup>228</sup>

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. 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.<sup>229</sup>

É de extrema importância, por razões teóricas e práticas, que se tenha clareza com relação a esse ponto. A confusão entre esses

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 à própria sorte a causa óbvia de sua inadaptação. Foi esse abandono que criou condições perversas de eternização de um *habitus* precário, que constrange esses grupos a uma vida marginal e humilhante. 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 de cor – 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 descarta dos aspectos morais e políticos que são imprescindíveis a uma real estratégia inclusiva. Em nenhuma das sociedades modernas, que logrou homogeneizar e generalizar, em medida significativa, um tipo humano para todas as classes, como uma precondição para uma efetiva e atuante ideia de cidadania, conseguiu tal intento como efeito colateral unicamente do desenvolvimento econômico. Dentre as sociedades desenvolvidas, inclusive, é a mais rica, os Estados Unidos, a que apresenta maior índice de desigualdade e exclusão.<sup>230</sup> 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. É 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,<sup>231</sup> 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 expelle como imprestáveis os segmentos responsáveis fundamentalmente pela produção econômica no regime anterior? Para a resposta a essa questão, o tema dos resíduos<sup>232</sup> e das inércias – especialmente por que 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”. Nesse ponto, da mesma forma que em relação ao tópico anterior, poderíamos rephrasear a questão que formulamos 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, nessa 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 negros e 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”.<sup>233</sup> Florestan, no entanto, permanece preso à explicação dos “resíduos”,<sup>234</sup> e não consegue incorporar vários desses depoimentos a seu quadro explicativo, que se torna crescentemente ambíguo, impreciso e inconclusivo.

A resolução teórica desse imbróglio, com consequências práticas nada desprezíveis, exige a determinação precisa do 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 efetivamente transformar-se e “ser gente”.<sup>235</sup> O termo nunca é definido claramente nem por Florestan nem por seus informantes. Acredito, também nesse ponto, que para ultrapassarmos o uso meramente retórico desse termo e conferirmos a ele densidade analítica, torna-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 precondições 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 de 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”.<sup>236</sup>

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.<sup>237</sup>

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”? A resposta a essa questão é, na verdade, o tema central deste livro, na medida em que pode nos ajudar a clarificar, num sentido não retórico, categorias como gente e subgente, cidadão e subcidadão. Essa resposta exige o esclarecimento simultâneo e prévio de duas questões: a) a reconstrução da hierarquia contingente e

historicamente construída que serve de base, de forma opaca e inarticulada, à legitimação da desigualdade nos contextos central e periférico nas condições modernas; b) e o esclarecimento do seu modo específico de ancoramento institucional nas condições da modernização periférica.

## A IDEOLOGIA ESPONTÂNEA DO CAPITALISMO TARDIO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA DESIGUALDADE

O desafio deste tópico é recuperar, para as condições concretas da modernidade central e periférica, a reflexão desenvolvida na primeira parte deste livro a partir das contribuições de Taylor e Bourdieu. A escolha desses dois autores, vale a pena repetir, deve-se ao fato de que, a meu ver, ambos se afastam de uma sociologia subjetivista, que reduz a complexidade da realidade social à interação consciente entre seus membros, e 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 ambos, 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, que 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 intransparentes, precondições da vida social numa sociedade desse 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 explicita as deficiências da teoria bourdieusiana 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 as barreiras de classe. Como pudemos 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, nesse 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 despercebidos 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 bourdieusiana, e acrescentar, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática da constituição do *habitus*. Assim, em vez 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 econômica e social devem implicar, conseqüentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de *habitus* para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças.

Esse 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 numa 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, esse foi um desiderato, como vimos, 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 –<sup>238</sup> 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 para esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e incorporados, no sentido bourdieusiano do termo, que permite o compartilhamento de uma noção de dignidade efetivamente compartilhada 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,<sup>239</sup> que tem de estar disseminada de forma efetiva numa sociedade para que possamos dizer que, nessa

sociedade concreta, temos a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei. Para que haja eficácia legal da regra de igualdade, é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada.

Essa dimensão, que exige, portanto, um efetivo consenso valorativo transclassista como sua condição de existência, 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, que se tornam óbvias por comparação com sociedades periféricas, como a brasileira, onde tal consenso inexistente. Ao chamar a generalização, portanto, das precondições 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 um indivíduo ou um grupo social possa ser considerado produtivo e útil numa 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 esses traços de um *habitus* precário,<sup>240</sup> na medida em que o que estamos chamando de *habitus* primário tende a ser definido 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.

Eu gostaria de usar as investigações de Reinhard Kreckel para tentar levar a noção de *habitus* primário a um patamar mais concreto de análise. Eu parto da pressuposição de que a noção de Kreckel de “ideologia do desempenho”<sup>241</sup> permite pensar a dimensão sociológica da produção da distinção social a partir da força objetiva da ideia de dignidade do agente racional como proposta por Taylor. 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. Como vimos, a dimensão jurídica da proteção legal é apenas uma das dimensões – apesar de fundamental e importantíssima – desse processo de reconhecimento. Se é o trabalho útil, produtivo e disciplinado que parece estar por trás da avaliação objetiva do valor relativo de cada qual nessa dimensão, então o potencial encobridor de desigualdades por trás da noção de dignidade do agente racional deve se manifestar mais facilmente nessa dimensão.

Kreckel chama de ideologia do desempenho 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 esse argumento é que teria de haver um pano de fundo



consensual (*Hintergrund konsens*), 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.<sup>242</sup> 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 por que apenas através da categoria do trabalho é possível se assegurar de identidade, autoestima e reconhecimento social. Nesse sentido, o desempenho diferencial no trabalho tem de se referir a um indivíduo e só pode ser conquistado por ele próprio. Apenas quando essas 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, nesse sentido, dependente de critérios adscritivos, já que no contexto meritocrático da ideologia do desempenho ela não possuiria valor autônomo.<sup>243</sup> A atribuição de respeito social nos papéis sociais de produtor e cidadão passa a ser mediado 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 condições para o reconhecimento objetivo dos papéis de produtor e cidadão, é importante, pois é fundamental referir-se ao mundo do mercado e da distribuição de recursos escassos como perpassado por valores, como faz Nancy Fraser, por exemplo, e 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 dessa 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 intransparentes, 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 essa 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 ele.

A partir da definição e da constituição de uma ideologia do desempenho, como mecanismo legitimador dos papéis de produtor e 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 precondições 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 precondições, 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,<sup>244</sup> incapazes de atender às 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 brasileira, tratada no livro de Florestan Fernandes que

examinamos aqui. 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. Nesse 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 – e os setores não europeizados, que tenderam, por seu abandono, a uma crescente e permanente marginalização.

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 desse princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização desses setores possa ser percebida, pela sociedade incluída e 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.<sup>245</sup>

Já o limite do *habitus* primário para cima tem a ver com o fato de o desempenho diferencial na esfera da produção ter de ser associado a uma estilização da vida peculiar, de modo a produzir distinções sociais. Ou seja, o desempenho diferencial não é apenas, nem primariamente talvez, uma fonte de valorização social (*soziale Wertschätzung*) que estimula os laços de solidariedade social, como propõe Axel Honneth,<sup>246</sup> por exemplo, mas também, em grande medida, fonte de distinções sociais que se nutrem do contexto de

opacidade e de aparente neutralidade, que é parte integrante da ideologia do desempenho, para o estabelecimento de distinções sociais que tendem a se naturalizar como efeito da opacidade peculiar de suas condições de existência.

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 nessa dimensão que o gosto passa a ser uma espécie de moeda invisível, transformando tanto o capital econômico puro quanto, muito especialmente, o capital cultural, travestidos em desempenho diferencial, a partir da ilusão do talento inato, num 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, que, como vimos na primeira parte deste livro, é descurado, por Bourdieu. Assim, também o conceito de *habitus* secundário<sup>247</sup> 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 autenticidade, que o Taylor do *As fontes do self* interpreta 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, 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 desse ideal, do seu conteúdo dialógico e de autoinvenção em favor de uma perspectiva autorreferida e simbolizada no que o autor chama de *quick fix* (solução rápida).<sup>248</sup>

O tema do gosto, como a base das distinções sociais fundadas no que estamos chamando de *habitus* secundário, compreende o horizonte da individualização conteudística, baseada no ideal da identidade original dialógica e narrativamente constituída, e 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, 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 a 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.<sup>249</sup> As lutas entre as diversas frações de classe 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.<sup>250</sup> Mas é precisamente aqui, creio eu, que o contextualismo de Bourdieu se mostra em seus limites e em sua perspectiva a-histórica.

Uma comparação entre as realidades francesa e brasileira pode ilustrar melhor o que imagino a partir da distinção entre *habitus* primário e secundário e a importância de tal diferenciação 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 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 atropela 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 nesse caso são, ao contrário, baixíssimas. 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 ultrajurídica do respeito social

objetivo compartilhado socialmente, o valor do brasileiro pobre não europeizado – ou seja, que não compartilha a economia emocional do *self* pontual que é criação cultural contingente da Europa e América do Norte – é comparável àquele 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 –, que é condição de possibilidade para o efetivo compartilhamento, por todos, da ideia de igualdade nessa dimensão fundamental para a constituição de um *habitus* que, por incorporar as características disciplinadoras, plásticas e adaptativas básicas para o exercício das funções produtivas no contexto do capitalismo moderno, poderíamos chamar de *habitus* primário.

Permitam-me precisar melhor essa ideia central para todo meu argumento neste livro. 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 esse 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 uma espécie de 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 do atropelado, 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.

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 com 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. É esse tipo de acordo, para usar o exemplo do atropelamento, 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 explícitas de muitas dessas pessoas, terminem por inocentar seu compatriota.

Bourdieu não percebe, pelo seu radical contextualismo que implica um componente a-histórico, 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 desse componente, no entanto, que explica o fato de que, na sociedade francesa, numa dimensão fundamental, independentemente da pertença à 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 intransparente, 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 do compartilhamento de direitos fundamentais e na dimensão do respeito atitudinal de que fala Taylor, no sentido de que todos são percebidos como membros 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 esse 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 é 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 sociedade 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 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 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 do atropelamento, por exemplo, seria explicada pelo paradigma personalista hibridista,<sup>251</sup> 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, mas o capital social de relações pessoais não é.

O conceito de *habitus*, desde que acrescentado de uma concepção não essencialista de moralidade ancorada em instituições fundamentais, permite a percepção dos efeitos sociais de uma hierarquia atualizada de forma implícita e opaca – e por isso mesmo tanto mais eficaz – e 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.



## A DESIGUALDADE NAS SOCIEDADES PERIFÉRICAS

Se o argumento desenvolvido anteriormente está correto, a assunção, muitas vezes apenas implícita, da resolução dos conflitos sociais decorrentes da desigualdade na distribuição de recursos escassos, no contexto do *Welfare State* das sociedades avançadas, mostra-se exageradamente otimista. Mas é certamente no âmbito das sociedades periféricas que a desigualdade social, em todas as suas dimensões, assume proporções e formas particularmente virulentas. Especialmente na dimensão que estamos chamando de *habitus* primário, esfera em que o reconhecimento social dos papéis sociais de produtor e cidadão é, como vimos, definido. Enquanto a generalização de um *habitus* precário nas sociedades avançadas é um fenômeno circunscrito e limitado, a sua generalização como fenômeno de massas em sociedades periféricas como a brasileira é suficiente para condenar cerca de  $\frac{1}{3}$  de uma população de 170 milhões de pessoas a uma vida marginal nas dimensões existencial, econômica e política.

Essa parece-me constituir-se na principal distinção entre os dois tipos de sociedade, e não a pressuposição, para sociedades periféricas complexas e dinâmicas como a brasileira, de personalismos, patrimonialismos e resíduos pré-modernos compondo realidades híbridas. Como o exercício da ideologia do desempenho se dá de forma sub-reptícia, sutil e silenciosamente através de uma prática reproduzida irrefletidamente nos diversos *habitus*, com escolhas, distinções e distanciamentos como que pré-embutidos num princípio de realidade simbólico ancorado e reproduzido institucionalmente, a opacidade da dominação, também sob condições modernamente periféricas, é autodestrutiva

para os grupos afetados com um *habitus* precário, na medida em que a autorrepresentação e a autoestima, socialmente construídas, leva inexoravelmente àquilo que Taylor havia definido como a consequência da ausência de reconhecimento social: “ausência de reconhecimento não significa apenas falta do devido respeito a alguém. Ela inflige feridas profundas, atingindo suas vítimas com um autodesprezo mutilador.”<sup>252</sup> Uma dessas formas de feridas profundas parece-me a aceitação da situação de precariedade como legítima e até merecida e justa, fechando o círculo do que gostaria de chamar de naturalização da desigualdade, mesmo de uma desigualdade abissal como a da sociedade brasileira.

A crítica weberiana ao conceito de classe em Marx é interessante nesse contexto, na medida em que ela se concentra precisamente na negação do automatismo entre a situação de classe e a possível constelação de interesses que se cria a partir dela. Para Weber, apenas quando a situação de classes é percebida, não como um fato natural e tendencialmente imutável, ou seja, apenas quando ela é desnaturalizada é que podemos falar na possibilidade de uma articulação política visando à superação dessa condição.<sup>253</sup> A circunstância da naturalização da desigualdade periférica não chega à consciência de suas vítimas, precisamente porque construída segundo as formas impessoais e peculiarmente opacas e intransparentes, devido à ação, também no âmbito do capitalismo periférico, de uma ideologia espontânea do capitalismo, que traveste de universal e neutro o que é contingente e particular.

É precisamente a união das duas pontas do argumento que permite reconstruir a ação dessa ideologia espontânea no mundo moderno, no centro e na periferia do sistema, nomeadamente, a explicação da gênese da hierarquia valorativa que a preside e comanda, por um lado, e, por outro, a identificação dos signos visíveis de sua eficácia na vida cotidiana, que tornaram a união das contribuições de Taylor e Bourdieu tão importantes para a construção do meu argumento. É apenas a partir da reconstrução da lógica opaca dessa dominação simbólica subpolítica incrustada no cotidiano que se compreende como em sociedades democraticamente abertas como a brasileira, sob o ponto de vista formal, é possível a reprodução cotidiana de índices de desigualdade inéditos em todo o globo entre as sociedades complexas de algum tamanho.

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, permite, por meio dos prêmios e castigos empíricos associados ao funcionamento dessas instituições – sob a forma de salários, lucro, emprego, repressão policial, imposto, etc. –, a imposição objetiva, independentemente de qualquer intencionalidade individual, de toda uma concepção de mundo e de vida contingente e historicamente produzida 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 nessa dimensão subpolítica da opacidade cotidiana, para ter validade efetiva.

Desse modo, compreende-se por que o desejo ingente dos excluídos entrevistados por Florestan Fernandes em seu estudo era 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, a 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 os nossos comportamentos cotidianos. Esse contexto estava, de forma obviamente inarticulada, presente na forma 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, como exemplarmente mostra o caso brasileiro.

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 que estamos utilizando este termo aqui, que irá segmentar as sociedades periféricas modernizadas exogenamente, como a brasileira, em classificados e desclassificados sociais. Estou convencido de que o mesmo vale para o que chamei 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 e

etnia, que não foram abrangidos pelo impacto modernizador da chegada da Europa entre nós, e que poderiam, 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 dessa ralé, portanto, não é mais oprimida por uma relação de dominação pessoal que tem na figura e nas necessidades do senhor, como vimos acima na análise de Freyre e Carvalho Franco, 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 lhe 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 “procura pelo padrão de civilização dominante”. É esse padrão dominante que irá hierarquizar, de modo impessoal e intransparente, as antigas relações pessoais segundo sua própria lógica de reprodução. Com o fim do período transicional, que mantinha uma realidade dual tendencialmente moderna nas cidades e tradicional no campo, temos, a partir de 1930, a entronização da lógica da dominação material e simbólica impessoal e opaca do capitalismo também na periferia, que engloba e redimensiona, segundo sua própria lógica, todas as relações sociais.

Na verdade, o paradigma do personalismo, nas suas roupagens tradicionais ou contemporâneas, representa uma concepção subjetivista de análise sociológica, na medida em que as relações sociais são percebidas segundo o paradigma da interação face a face. Ao retirar de plano a análise do contexto objetivo, chamada neste livro de ideologia espontânea do capitalismo, todas as

variantes desse tipo de enfoque teórico se deixam cegar por uma concepção de sociedade em que se reduz a intencionalidade dos agentes. Pior ainda, como essa dimensão de análise intencionalista se recobre perfeitamente com a consciência vulgar da vida cotidiana, pode esse tipo de explicação retirar boa parte de sua plausibilidade e poder de convencimento precisamente da mera articulação mais elaborada das crenças e dos preconceitos que perpassam a vida cotidiana. Sob essa base, o que é efetivamente construído é uma pseudoteoria.<sup>254</sup>

Isso é particularmente visível na relação de complementaridade entre as críticas do senso comum e dessas teorias dos resíduos pré-modernos às mazelas sociais que afligem sociedades periféricas como a brasileira. À atribuição vulgar generalizada de uma suposta desonestidade e particularismo da classe política ou da sociedade como um todo, como um seu vício culturalista de origem, enquanto explicação geral das mazelas sociais que nos singulariza, equivale precisamente à elaboração, apenas um pouco mais sofisticada do personalismo como uma herança cultural secular que se mantém inalterada, sabe lá Deus como, em contextos institucionais completamente distintos. A tese do patrimonialismo, no fundo uma derivação institucionalizada do personalismo, apenas confirma tal raciocínio. As modernas teorias do hibridismo representam, no fundo, uma versão modernizada do personalismo, na medida em que são obrigadas a levar em consideração, também, as inegáveis consequências do vigoroso processo de transformação social que transformou a estrutura econômica, social e política de sociedades periféricas dinâmicas como a brasileira. Mas as duas realidades são percebidas como grandezas paralelas, sem que a questão sociológica central da articulação e da dominância relativa dos princípios estruturantes em jogo seja jamais enfrentada.

No entanto, existe uma íntima relação entre uma interpretação adequada da realidade e um enfrentamento adequado dos problemas práticos e políticos que assolam sociedades periféricas como a brasileira. O foco distorcido e exagerado de cruzadas contra a corrupção, como se esse não fosse um problema de qualquer sociedade moderna, seja central ou periférica,<sup>255</sup> a ênfase em

reformas administrativas, como se o problema central fosse apenas de gestão eficaz de recursos, a ênfase nos desníveis regionais, levando a uma luta contra as elites retrógradas, como se as regiões mais modernas fossem livres dos mesmos problemas, e, acima de tudo, a crença fetichista no poder da economia para resolver todos os problemas, parecem-me corolário do tipo de análise que estamos criticando.

Todas essas ênfases deslocadas, ainda que possam obter resultados positivos topicamente, sempre passam ao largo da contradição principal desse tipo de sociedade, que, a meus olhos, tem a ver com a constituição de uma gigantesca rala de inadaptados às demandas da vida produtiva e social modernas, constituindo-se numa legião de imprestáveis, no sentido sóbrio e objetivo deste termo, com as óbvias consequências – tanto existenciais, na condenação de dezenas de milhões a uma vida trágica do ponto de vista material e espiritual, quanto sociopolíticas, como a endêmica insegurança pública e marginalização política e econômica desses setores. A crença fetichista no poder mágico do progresso econômico fez com que, pelo menos até os anos 1980, quando a estagnação econômica sucedeu os cinquenta anos anteriores de milagre econômico, se supusesse que o crescimento econômico, por si só,<sup>256</sup> pudesse ter um efeito inclusivo fundamental.

Essa crença fetichista na economia é tão renitente que mesmo a óbvia comprovação empírica da conjugação de rápido e continuado progresso econômico com taxas quase que inalteradas de exclusão e marginalidade, que caracterizou a história brasileira durante boa parte do século XX, parece não ter provocado nenhuma mudança de mentalidade. Assim, em vez de supor uma esquematização do processo de modernização brasileiro, por suas heranças personalistas pré-modernas, pelos motivos já sobejamente discutidos neste livro, acho que a determinação da singularidade desse tipo de sociedade tem a ver com a especificidade da forma como a modernização se produziu em combinação com uma esquematização produzida pela ubíqua herança escravocrata – que também condiciona a vida do dependente de qualquer cor, como vimos – que naturaliza a existência e a percepção de subgente, no sentido não retórico que estamos usando neste livro, ainda que sob

condições especificamente modernas.

A importação do capitalismo e por meio, antes de tudo, de suas práticas institucionais, sem o contexto ideacional, de fundo moral, religioso e cognitivo, que na Europa transformou-se em fermento revolucionário, o qual acompanhou a entronização da lógica econômica do capitalismo e logrou modificar e generalizar, por conta de ideias morais, religiosas e políticas, um patamar de igualdade efetivo, infra e ultrajurídico, teve, no Brasil, um outro destino. Aqui, a importação das práticas institucionais foi meramente acompanhada de ideologias pragmáticas, como o liberalismo, que funcionou como uma espécie de graxa simbólica destinada a facilitar a introdução pragmática do mundo dos contratos e da representação elitista no contexto primitivo e personalista anterior, mas que sempre encontrou seu limite em qualquer expansão realmente generalizante desses mesmos princípios.

Essa circunstância também condiciona a dimensão limitada que a terceira instituição fundamental do mundo moderno, além de Estado e mercado, a esfera pública,<sup>257</sup> assume entre nós. Em todas as grandes mudanças políticas no Brasil, a começar com a agitação abolicionista, a galvanização de ideias e sentimentos coletivos, na incipiente esfera pública que aqui se constituía, foi um componente fundamental. Ela sempre foi o lócus a partir do qual se deu a difícil e custosa expansão da participação política e social dos setores excluídos. Primeiro, a expansão da participação política e econômica dos setores médios, na agitação pré-1930. Depois, a inclusão política também dos setores organizados do proletariado qualificado das indústrias multinacionais de ponta e da infraestrutura estatal, que teve de esperar até o limiar dos anos 1980 para ter sua participação autônoma com sindicatos independentes e reivindicativos e partido próprio, o PT (Partido dos Trabalhadores).

Mas a contradição de interesses de classe mais importantes na modernidade periférica parece dever sua especificidade ao fato de que ela não articula trabalhadores e burgueses como seus principais contendores, mas sim uma ralé de excluídos, por um lado, e todos os estratos incluídos, sejam trabalhadores, técnicos ou empresários por outro. A mera inclusão no mercado, nos benefícios do Estado e

a entrada com voz autônoma na esfera pública tornam os setores antes marginais em incluídos privilegiados. Ao contrário de algumas análises excessivamente otimistas acerca do papel da esfera pública no Brasil, todavia, mostra-se tão segmentada e, pelos mesmos motivos, quanto o acesso ao mercado e à instância estatal. Os novos instrumentos de luta da classe trabalhadora organizada não são porta-vozes dos interesses genericamente difusos da plebe desorganizada.

Essa dimensão da desorganização e da imersão pré-política da ralé nos obriga a voltar nossa atenção para a dinâmica entre práticas e ideias. É que, para além da ideologia espontânea do capitalismo, que secreta de forma impessoal e intransparente toda uma concepção de mundo e do valor diferencial dos seres humanos, existe também, como atributo dos processos modernos de formação nacional, uma ideologia explícita e articulada que funciona como uma dimensão alternativa e autônoma de formação de identidades, coletiva e individual, e, portanto, também de solidariedade coletiva e grupal.

No caso da *Nation Building* brasileira, processo que alcança sua consolidação definitiva apenas com o Estado corporativo e arregimentador de 1930, 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 torna doutrina de Estado, passando a ser ensinada nas escolas e disseminada nas mais diversas formas de propaganda estatal e privada, a partir de 1930. Como vimos, a leitura freyriana da singularidade brasileira aponta para a afirmação de uma excepcionalidade sociocultural, em parte herdada de Portugal, mas aqui desenvolvida até seus limites lógicos na ideia de uma democracia racial. A democracia racial, ou social, como Freyre prefere em outros textos, implicaria, para Freyre, uma forma de racionalismo específico para falar com Max Weber, ou seja, uma forma culturalmente peculiar de constituir a relação homem-mundo

em todas as suas dimensões possíveis.

Na versão de Freyre, o componente relativista e historicista é levado às últimas consequências (talvez por influência do componente romântico na tradição antropológica de Boas, definido por ele próprio como seu principal mestre<sup>258</sup>), o que fica claro na sua proposição de que a democracia racial ou social é mais ampla e vale como uma versão culturalmente comparável à democracia meramente política dos norte-americanos. Acredito que exista uma razão político-ideológica clara que explique o esforço dirigido de Freyre em construir uma narrativa mítica para o país (acho que essa seria a melhor definição do conteúdo de um livro como *Casa-grande e senzala*), uma espécie de refundação da nação e da nacionalidade, e também explique boa parte da extraordinária influência dessa obra.

Esse contexto prévio me parece dado pela ideologia dominante no período imediatamente anterior a este, que supunha, pelos seus pressupostos racistas de resto, ambigualmente ou não, compartilhados por todos os nossos melhores intérpretes durante a segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século passado, que sociedades mestiças, como a brasileira, estavam condenadas ao subdesenvolvimento. *Casa-grande e senzala*, de Freyre, inverte esse argumento no seu contrário ao celebrar o encontro racial como positivo e não como mácula inarredável. De resto, como ideologia, e aqui não importa nenhuma forma consciente de irmandade ou inimizade entre os indivíduos Freyre e Getúlio, essa se presta maravilhosamente aos novos fins de integração ideológica como uma das pilastras da arrancada econômica proposta pelo Estado Novo.

Como ideólogo, Gilberto Freyre, no entanto, apenas inverte especularmente a baixa autoestima em orgulho nacional. Como toda inversão especular, no entanto, essa também é reativa e está de algum modo ligada a seu contrapolo. Falta a ela distância crítica e, portanto, o exercício de uma autocrítica reflexiva que efetivamente mudasse os termos do debate. A crítica do raciocínio negativista e pessimista com relação às potencialidades do país exigiu, certamente, não a sua inversão numa maior civilização dos trópicos ou numa contribuição singular à civilização, mas, ao contrário, um

ato de distanciamento reflexivo que propiciasse uma autocrítica construtiva e evitasse a identificação narcisicamente primitiva da personalidade do pesquisador com sua própria cultura.

Segundo Freyre, nós, brasileiros, não só teríamos sido agraciados pelo destino do encontro cultural que, por definição, nos enriquece, mas nos transformamos nos campeões do hibridismo cultural. 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 disso. 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. Também, pelos mesmos motivos, é difícil imaginar ideologia mais eficaz no nosso país. Ela hoje faz parte de nossa identidade. Todos nós gostamos de nos ver dessa 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 desdiferenciação 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.



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 das causas da desigualdade, seja para os privilegiados, seja também, e muito especialmente, para as vítimas desse processo. Esse é o ponto central da questão da naturalização da desigualdade. Ele explica também o fato de que o potencial insurrecional da [ralé<sup>259</sup>](#) durante todo o século XIX até hoje se reduza a rebeliões localizadas e passageiras, quebradeiras, arrastões e violência pré-política, em que a articulação consciente de seus objetivos jamais chega a ocorrer.

O que este livro explicita é que não existe dominação social possível sem ideias – explícitas e implícitas – que a legitimem e justifiquem, e que permitam, por conta disso, sua reprodução no tempo. Assim, fazer a crítica das ideias dominantes é o primeiro

passo para mudar uma dominação socioeconômica injusta. Essa é a esperança que animou o esforço na elaboração deste livro. A ousadia é assumir o desafio de pensar o Brasil e sua inserção no mundo de modo completamente diferente de tudo que foi feito antes. A partir das reflexões desenvolvidas aqui, o Brasil deixa de ser a caricatura que a interpretação liberal-conservadora dominante fez dele. O Brasil não é o país pré-moderno, do patrimonialismo, da corrupção apenas do Estado e da política, das relações pessoais e do “jeitinho brasileiro” que a pseudociência moralista de fachada inventou. Essa interpretação só passou a ser a dominante porque torna invisível tanto o saque do trabalho coletivo de todas as classes, via salários achatados e lucros e juros escorchantes, quanto a captura do Estado e do orçamento público, em favor da elite dos donos do mercado. A interpretação liberal e moralista de fachada que nos percebe presos a uma herança maldita pré-moderna serve, na verdade, para justificar nossa condenação eterna a uma elite da rapina sem projeto nacional e sem qualquer responsabilidade com o futuro da nação. O que este livro mostra é que nosso atraso real foi nunca ter realizado os aprendizados sociais e políticos que conduziram em outros lugares a sociedades mais justas e igualitárias, sem “subgente” e vidas abandonadas e esquecidas jogadas no lixo do desprezo e da humilhação cotidiana. É isso que faz com que nossa modernidade seja seletiva, excludente e doente.

Para que possamos realizar esses aprendizados sociais concretos, no entanto, precisamos mudar a percepção que temos de nós mesmos e de nossa sociedade. Dependendo da forma como nos percebemos é que podemos mudar as prioridades e ter clareza dos desafios reais de nossa sociedade. Uma sociedade não se muda com uma agenda programática caída do céu. Uma sociedade se transforma quando a percebemos de modo mais verdadeiro e crítico. Uma percepção modificada e crítica muda a sociedade por dentro e de modo capilar e abrangente, posto que transforma, também, todo o nosso comportamento nela. Assim, pensar de modo distinto já é, também, se comportar de maneira nova. Não existe o hiato que imaginamos entre pensamento e ação. Pensar de modo distinto é agir de modo distinto, já que são as ideias (sempre ligadas a valores e avaliações do mundo) que movem e direcionam nosso

comportamento numa direção específica. Essa é a função de uma teoria efetivamente crítica. Propiciar a mudança concreta a partir da crítica e da renovação das ideias e das avaliações morais que motivam nossa ação e nosso comportamento. Esse foi o desafio a que me propus neste livro. E é o desafio que proponho ao leitor consciente.

## POSFÁCIO

Axel Honneth<sup>260</sup>

Neste livro, Jessé Souza empreende a tentativa ambiciosa de criticar a ideia da desigualdade periférica como apresenta o paradigma clássico, e há tempo caduco, da modernização. Conforme esse esquema de explicação, sociedades periféricas, isto é, sociedades que se encontram na periferia dos países capitalistas centrais do Ocidente, são concebidas como degraus evolutivos numa trilha de modernização que aponta para a única direção de um complexo institucional representado pela economia capitalista de mercado e a democracia e igualdade constitucionalmente garantidas. Porém, a esse modelo, Jessé Souza não procura contrapor apenas o modelo alternativo de uma modernidade múltipla e, entretanto, já suficientemente elaborada; pelo contrário, propõe-se como objetivo desenvolver uma formulação de tal modelo alternativo com um alcance muito além do estágio atual da teoria social, recorrendo, para este propósito, ao mesmo tempo ao instrumento da hermenêutica moral de Charles Taylor e à concepção de diferentes tipos de capital proposta por Pierre Bourdieu. Dessa forma, cria-se no curso do trabalho uma teoria complexa, bastante original – embora talvez ainda não acabada em todos os seus aspectos conceituais – das múltiplas trilhas da modernidade, na qual, dependendo das condições iniciais de cada local e cada tradição cultural, se entremeiam de maneira cada vez peculiar e única os princípios fundamentais do trabalho e da autenticidade, por um lado, e da igualdade e desigualdade, por outro.

Essa construção de uma teoria social, na qual as variadas manifestações institucionais da mesma estrutura fundamental da

modernidade constituem o ponto de partida e, precisamente, não o resultado, é original pelo fato de que procura desenvolver, elaborando uma síntese conceitual entre Taylor e Bourdieu, uma matriz para possíveis combinações de princípios distintos e altamente conflitantes. Seguindo Taylor, Jessé Souza primeiro pressupõe que a modernidade em geral representa um horizonte de valores antagônicos, cujos pontos angulares consistem na orientação no valor do trabalho e na busca de autenticidade. Agora, o fato interessante e realmente inovador é que Jessé Souza enriquece esse esquema cultural por outro eixo que se deve a uma reinterpretação, em termos de uma “teoria de valores”, da teoria dos capitais de Bourdieu: em vez de interpretar a ideia deste último, a da existência de uma força motriz de desejo por distinção social, em sentido utilitarista, compreende essa ideia como referência que aponta para um eixo adicional de valores da modernidade, ignorado por Taylor e que se estende entre os polos da desigualdade e da igualdade. Dessa maneira, cria-se aquele já aludido quadro altamente complexo e impressionante de uma modernidade múltipla, dentro da qual todas as sociedades hoje existentes representam específicas manifestações locais de um mesmo e único horizonte moderno de valores – e de tal forma que essas manifestações também se imprimem na estrutura institucional, ou seja, na trilha seletiva de desenvolvimento do respectivo país.

Na segunda parte do livro, Jessé Souza aplica essa nova concepção de uma modernidade múltipla, consistente em combinações cada vez mais peculiares do horizonte moderno de valores, ao Brasil. Para mim, parece impressionante e convincente a maneira como se explica aqui a estrutura social específica do Brasil em termos de uma manifestação institucional da conexão cultural entre os dois polos da desigualdade e da autenticidade: o moderno padrão da autenticidade, em última instância proveniente de fontes religiosas, combina-se aqui de tal forma com uma ideia de desigualdade social naturalizada, que o resultado vem a ser a configuração de um princípio da subcidadania, o qual conduz à exclusão, aceita como fato natural, de uma grande parte da população.

Nesta reconstrução sucinta, tematizei apenas alguns dos

passos que Jessé Souza desenvolve na elaboração de sua nova interpretação sociológica da estrutura institucional do Brasil. No entanto, essas poucas referências serão suficientes para evidenciar quanto essa abordagem em seu conjunto é corajosa, original e ambiciosa: a ideia de compreender as diversas trilhas de desenvolvimento da modernidade como resultado de uma manifestação institucional das singulares combinações distintas de princípios de valores modernos, representa, a meu ver, um avanço realmente crucial face a concepções comparáveis, mas de abordagem menos complexa. Mesmo considerando que alguns passos ainda poderiam ser elaborados mais esmeradamente, como, por exemplo, a integração da hermenêutica de Taylor com o economicismo de Bourdieu, o trabalho representa, sem dúvida alguma, um empreendimento teórico de grande vulto.

# NOTAS

- [1](#) SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva*. Brasília: Editora da UnB, 2000.
- [2](#) SOUZA, Jessé et al. *A ralé brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- [3](#) SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira*. Rio de Janeiro: Leya, 2015.
- [4](#) SOUZA, Jessé. *A elite do atraso*. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.
- [5](#) STOCKING, George. *Volksgeist as Method and Ethik*. Wisconsin, 2001.
- [6](#) Ver: SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira*.
- [7](#) Ver: SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira e A elite do atraso*.
- [8](#) MARX, Karl. *Das Kapital*. Berlim: Mega, 1982.
- [9](#) STOCKING, George. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Wisconsin, 1998.
- Ver: SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Weber e*
- [10](#) Habermas. Rio de Janeiro: Annablume, 1997; COHN, Gabriel. *Crítica e resignação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- PARSONS, Talcott; SHILLS, Edward. *Towards a General Theory of Action*.
- [11](#) New York: Harper, 1962.
- Ver: WEBER, Max. *A política como vocação: ensaios sobre Max Weber*. Rio
- [12](#) de Janeiro: Zahar, 1982.
- Ver: WEBER, Max. *Die Protestantischen Sekten und der Geist des*
- [13](#) Kapitalismus. Musaicum, 2017.
- [14](#) PARSONS, Talcott; SHILLS, Edward. *Towards a General Theory of Action*.
- BELLAH, Robert. *The Broken Covenant*. Chicago: University of Chicago
- [15](#) Press, 1992.
- LUHMANN, Niklas. *Kausalität im Süden*. In: *Soziale Systeme I*. Lucius et
- [16](#) Lucius, 1995.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar,
- [17](#) 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Theorie des Kommunikativen Handelns. Volume II*
- [18](#) - Conclusão. Suhrkamp, 1986.
- CARDOSO, F.H.; FALLETO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na*
- [19](#) *América Latina*. São Paulo: Loyola, 1984.
- LUHMANN, Niklas. *Luhmann, Inklusion und Exklusion*. In: *Soziologische*
- [20](#) *Aufklärung 6*. Wiesbaden, VS Verlag, 2008.
- [21](#) ELIAS, N. *Über den Prozess der Zivilisation, II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*.

[22](#) Cambridge: Harvard University Press, 1989.

[23](#) SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. 3. ed. São Paulo: Contracorrente, 2017.

[24](#) BELLAH et al. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*.

[25](#) Ver: ROSA, *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie Nach* Charles Taylor, p. 260-270.

[26](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*.

[27](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 27.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 120. É interessante notar que parece ser precisamente essa noção de autodomínio, na medida em que gera alguma forma de harmonia e noção de todo com uma direção para a pessoa inteira, que [28](#) parece possibilitar a noção de personalidade no sentido moderno, ou seja, permitindo uma orientação principal e uma “condução da vida consciente”, como diria Max Weber. A moralidade da hegemonia racional é conseguida contra a fragmentação e a pluralidade.

[29](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 127, 143.

[30](#) Ibid., p. 134.

[31](#) Ibid., p. 132.

[32](#) Ibid., p. 137.

[33](#) Ibid., p. 149.

[34](#) Ibid., p. 153.

[35](#) Ibid., p. 170.

[36](#) Ibid., p. 177.

[37](#) Ibid., p. 211-302.

[38](#) Ibid., p. 289-290.

[39](#) TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 27.

[40](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 364-365.

[41](#) Ibid., p. 375.

[42](#) TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition, p. 28.

[43](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 390.

[44](#) TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition, p. 25-26.

[45](#) TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition, p. 30-31.

[46](#) TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. p. 60.

[47](#) TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition, p. 61-73.

[48](#) TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*, p. 55, 69.

FRASER, Nancy. From Redistribution to Recognition? In: *Justice Interruptus*.



- [49](#) New York: Routledge, 1997. p. 11-40.
- [50](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 15.
- [51](#) BOURDIEU, Pierre. *The Theory of Praxis*. Stanford: Stanford University Press, 1990. p. 30-41.
- [52](#) Ibid., p. 109.
- [53](#) Ibid., p. 54.
- [54](#) Ibid., p. 56.
- [55](#) Ibid., p. 61.
- [56](#) Ibid., p. 68.
- [57](#) Ibid., p. 71.
- PETER MÜLLER, Hans. *Sozialstruktur und Lebensstile: der Neuere*
- [58](#) Theoretische Diskurs über Soziale Ungleichheit. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. p. 268.
- [59](#) BOURDIEU, Pierre. *The Theory of Praxis*, p. 114.
- [60](#) Ibid., p. 123.
- Um belo exemplo, como veremos na segunda parte deste livro, são as relações
- [61](#) que unem o dependente e o seu protetor na sociedade (ainda) personalista do Brasil do século XIX.
- [62](#) BOURDIEU, Pierre. *The Theory of Praxis*, p. 130.
- [63](#) Ibid., p. 122.
- BOURDIEU, Pierre. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburgo: VSA, 1997. p. 63.
- [64](#)
- BELL, Daniel. *The Coming of the Post-industrial Society*. New York: Basic Books, 1973. p. 43.
- [65](#)
- HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- [66](#)
- [67](#) PETER MÜLLER, Hans. *Sozialstruktur und Lebensstile*, p. 356.
- [68](#) BOURDIEU, Pierre. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, p. 57.
- [69](#) PETER MÜLLER, Hans. *Sozialstruktur und Lebensstile*, p. 310.
- BOURDIEU, Pierre. *Distinction*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- [70](#) p. 11.
- [71](#) Ibid., p. 26.
- [72](#) Ibid., p. 54-58.
- [73](#) Ibid., p. 68-73.
- [74](#) Ibid., p. 80.
- [75](#) Ibid., p. 479.
- [76](#) Ibid., p. 281.
- [77](#) Ibid., p. 282.
- [78](#) Ibid., p. 183.

- [79](#) Ibid., p. 381.
- [80](#) Ibid., p. 382.
- [81](#) Ibid., p. 387.
- [82](#) SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2002. p. 21.
- [83](#) TAYLOR, Charles. To Follow a Rule. In: CALHOUN, Craig et al. (Org.). *Bourdieu: Critical Debates*. Chicago: Chicago University Press, 1993. p. 59.
- [84](#) TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*, p. 28.
- [85](#) TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*, p. 59.
- [86](#) Uma boa visão geral é oferecida pela coletânea de Cynthia Willet, *Theorizing Multiculturalism: A Guide to a Current Debate*.
- [87](#) SCHLUCHTER, Wolfgang. *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1979. p. 229.
- [88](#) Ibid., p. 204-255.
- [89](#) COHN, Gabriel. *Crítica e resignação*. São Paulo: Quero, 1979. p. 144.
- [90](#) SIMMEL, Georg. *Die Philosophie des Geldes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. p. 292-338.
- [91](#) KNÖBL, Wolfgang. *Spielräume der Modernisierung*. Weilerswist: Velbrück, 2002. p. 156.
- [92](#) ROSA, Hartmut. *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt: Campus, 1998. p. 84-98.
- [93](#) SMITH, Nicholas. *Charles Taylor*, p. 18.
- Não admira que numa teoria crítica como a habermasiana, que admite esse tipo de construção em seu interior, percebam-se os conflitos sociais,
- [94](#) preferencialmente, apenas no *front* entre sistema e mundo da vida e não mais dentro das realidades sistêmicas. Ver crítica de Johannes Berger, *Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie*.
- [95](#) BELLAH et al. *Habits of the Heart*.
- [96](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 175.
- [97](#) TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*, p. 30.
- [98](#) TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*, p. 38.
- [99](#) BENHABIB, Seyla. *Kulturelle Vielfalt und Demokratische Gleichheit*. Frankfurt: Fischer, 1999. p. 42.
- [100](#) TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*, p. 59.
- [101](#) FRASER, Nancy. From Redistribution to Recognition?, p. 17-18.
- [102](#) WEBER, Max. *Die Protestantische Ethik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1948. p. 12.
- [103](#) Ibid., p. 18.
- [104](#) TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*, p. 31.

Para uma crítica das posições de Taylor e Fraser, veja também: HONNETH,

- [105](#) Axel. Recognition or Distribution? In: *Theory, Culture and Society*, volume 18, edições 2 e 3, 2001. p. 52-53.
- [106](#) BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 174-175.
- [107](#) Ver DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 315.
- [108](#) BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 250.
- [109](#) BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 244.
- [110](#) HONNETH, Axel. Die zerrissene Welt des Sozialen, p. 178-179.  
Uma boa visão geral é proporcionada pela coletânea de BRONFEN et al. *Hybride Kulturen: Beiträge zur Anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debatte*. Acho que todo esse debate é marcado precisamente pela tentativa de superação das aporias da teoria da modernização tradicional
- [111](#)
- [112](#) TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*, p. 3.
- [113](#) Ibid., p. 21.
- EISENSTADT, Shmuel. The axial age breakthroughs: their characteristics and  
[114](#) origins. In: *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. New York: State University of NY Press, 1984. p. 1-25.
- [115](#) WEBER, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, p. 2.
- [116](#) Ibid., p. 193-207.
- [117](#) Ibid., p. 250-251.
- EISENSTADT, Shmuel. *Tradition Wandel und Modernität*. Frankfurt:  
[118](#) Suhrkamp, 1979.
- Essa ausência de autonomia da esfera religiosa, com sua submissão à esfera política, além da corrupção endêmica do padroado e dominância da religiosidade mágica e familiar, está na base do argumento de Ângela Paiva,  
[119](#) para a explicação da ausência de vigor moral e religioso, comparativamente aos Estados Unidos, da campanha antiabolicionista no Brasil. Ver: PAIVA, Ângela. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 61-70.
- A influência de autores hibridistas, como Canclini e DaMatta, é decisiva, ainda mesmo para os autores latino-americanos mais jovens e talentosos como  
[120](#) Avritzer. Ver: AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Sphere in Latin America*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 73.
- BELLAH, Robert et al. *The Broken Covenant: American Civil Religion in a  
[121](#) Time of Trial*. Chicago: The Chicago University Press, 1992. p. 62.
- WEBER, Eugen. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural  
[122](#) France*. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- THOMPSON, E.P. *The Making of the English Working Class*. New York:  
[123](#) Vintage Books, 1966.
- O termo, muito apropriado, aplicado a Freyre é de Antônio Maia. O sentido do  
[124](#) mesmo será discutido mais tarde em detalhe.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation, II*. Frankfurt: Suhrkamp,  
[125](#) 1986. p. 68-72.

Um belo exemplo moderno da eficácia da estratégia da “lembrança”, em desfavor da estratégia do “esquecimento”, é o da Alemanha Federal. Apesar de todos os problemas que essa estratégia envolve, foi possível estabelecer, em grau significativo na Alemanha moderna, um interessante processo de aprendizado moral e político baseado, precisamente, na constante lembrança e discussão aberta acerca da experiência recente do Holocausto.

Obviamente, essa observação não inclui os especialistas em escravidão, dado que a questão da relevância relativa, nesse caso, sequer se põe.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Lisboa: Livros do Brasil, 1957. p. 17-18.

Ibid., p. 160-161.

Ibid., p. 191.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. p. 98.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*, p. 360, 410, 422.

Revista *Veja*, 15 de setembro de 1999, p. 71.

Ibid., p. 71.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz*, p. 47-57.

FREYRE, Gilberto. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional; Edusp, 1969. p. 179.

Ibid., p. 180.

Ibid., p. 180.

Ibid., p. 180.

Ibid., p. 181.

Ibid., p. 181.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990.

Na esfera da sexualidade, para Freud, tanto o sadismo quanto o masoquismo são componentes de toda relação sexual “normal”, desde que permaneçam como componentes subsidiários. É apenas quando o infligir ou receber a dor transforma-se em componente principal, ou seja, passa a ser o objetivo mesmo da relação, que temos o papel determinante do componente patológico (FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, p. 67). Na esfera social, o ponto essencial é a adaptação do aparato instintivo a situações socioeconômicas. Fromm, por exemplo, procurou aproveitar os estudos freudianos acerca do caráter para a construção de tipos sociais mais ou menos predispostos a uma relação autoritária (ver: FROMM, Erich. *Sozialpsychologischer Teil*, p. 93-135).

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*, p. 59.

Ibid., p. 361.

Ibid., p. 354.

Ver especialmente a contribuição, já citada, de Erich Fromm, no contexto dos estudos realizados na década de 1930, pela Escola de Frankfurt: FROMM,

[147](#) Erich. Sozialpsychologischer Teil. In: *Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 1987.

É aqui que se forja a “pré-história” do mestiço, especialmente do mulato brasileiro, tema que será um dos fios condutores da narrativa freyriana em *Sobrados e mucambos*. Para Freyre, o tema da ascensão social do mulato seria tema para ser guardado e discutido mais tarde: em outro livro, que tratasse de outro período histórico de nossa formação, que viria a ser precisamente

[148](#) *Sobrados e mucambos*. Mas já em *Casa-grande e senzala*, encontramos a menção das enormes famílias polígamas formadas também por filhos naturais e ilegítimos, os quais, não sendo nem senhores nem escravos, seriam já uma protoclasse média naquela sociedade tão radicalmente dividida em polos antagônicos.

[149](#) DEGLER, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and United States*. Madison: Wisconsin University Press, 1971. p. 84.

[150](#) FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*, p. 34, 153, 222, 223.

[151](#) FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997. p. 14.

[152](#) *Ibid.*, p. 35.

Apenas pouco a pouco fui percebendo que o interesse da maioria dos críticos e comentadores de seu trabalho concentra-se na singularidade de sua

[153](#) reconstrução do patrimonialismo, para mim, a parte menos interessante do seu excelente e estimulante trabalho, por razões que já devem ter ficado óbvias ao leitor deste livro.

[154](#) FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 28.

[155](#) *Ibid.*, p. 37.

[156](#) *Ibid.*, p. 37.

[157](#) *Ibid.*, p. 51.

[158](#) *Ibid.*, p. 61.

Machado de Assis, Guimarães Rosa e Graciliano Ramos são nomes que me vêm à mente quando penso em mestres da reconstrução narrativa deste

[159](#) personagem que assume, no Brasil, múltiplas formas fenomênicas no ambiente rural e urbano.

[160](#) FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 84.

[161](#) *Ibid.*, p. 71.

[162](#) *Ibid.*, p. 103.

[163](#) *Ibid.*, p. 104.

[164](#) *Ibid.*, p. 95.

[165](#) *Ibid.*, p. 91.

[166](#) RAMOS, Graciliano. *São Bernardo*.

[167](#) FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*.

p. 111.

[168](#) FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987. p. 17.

[169](#) Como vimos, ainda que esquematicamente, este é o engano básico do hibridismo, aplicado às sociedades da nova periferia: a não definição da hierarquia que define o princípio estruturante fundamental dessas sociedades.

[170](#) FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 17.

[171](#) Ibid., p. 18.

[172](#) Ibid., p. 48.

[173](#) Ibid., p. 22-24.

[174](#) Ibid., p. 19.

[175](#) Ibid., p. 40.

[176](#) Ibid., p. 48.

[177](#) Ibid., p. 71.

[178](#) Ibid., p. 58.

[179](#) TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press Books, 2003. p. 26.

[180](#) FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 121, 146.

[181](#) Para uma excelente análise dessa relação entre ideias e projetos políticos, ver: WERNECK, Luiz. Weber e a interpretação do Brasil. In: SOUZA, Jessé (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da UnB, 1998.

[182](#) Uma exposição excelente do impacto modernizante da vinda da corte portuguesa para o Brasil encontra-se em: LIMA, Oliveira. *D. João VI no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

[183](#) FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*, p. 18.

[184](#) Ibid., p. 22.

[185](#) Não nos esqueçamos de que a escravidão sexual de tipo muçulmano, praticada de forma mitigada no patriarcalismo brasileiro, tende a desvalorizar não apenas as mulheres escravas, mas, por uma extensão social e psíquica, todas as mulheres. A insuportável, para os olhos de um ocidental, subordinação da mulher nos países árabes tem, certamente, nessas práticas, sua origem histórica.

[186](#) FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*, p. 93.

[187](#) Ibid., p. 126.

[188](#) Ibid., p. 122.

[189](#) FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: Record, 1990. p. CLVII.

[190](#) FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*, p. 69.

[191](#) Ibid., p. 70-71.

Ibid., p. 88.

[192](#)

[193](#) Ibid., p. 171-177.

[194](#) Ibid., p. 336.

Uma biografia que se enquadra perfeitamente nesse contexto é a de Rebouças pai, advogado e deputado da causa da ampliação dos direitos civis no Brasil da primeira metade do século XIX. Ver: GRINBERG, Keyla. *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

[195](#) O efetivo impacto democratizante do capitalismo parece estar associado à generalização daquilo que, em sociedades tradicionais, era monopólio guardado a sete chaves pelas classes dominantes: o saber e o conhecimento.

O caso de Mauá, um garoto branco do Rio Grande do Sul mandado ao Rio de Janeiro para trabalhar como caixeiro de um português, é, nesse sentido, um [196](#) destino clássico – que Freyre pinta com detalhes picantes bem ao seu gosto – e nada excepcional. Mauá se tornaria, mais tarde, por algum tempo, o homem mais rico do Império, dono de bancos, ferrovias e indústrias.

[197](#) WERNECK, Luiz. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 133.

[198](#) Ibid., p. 137.

[199](#) Ibid., p. 148.

[200](#) Ibid., p. 171.

[201](#) Ibid., p. 172.

[202](#) Ibid., p. 159.

[203](#) Ibid., p. 179-185.

[204](#) Ibid., p. 186.

[205](#) Ibid., p. 259.

[206](#) Ibid., p. 262.

[207](#) DOS SANTOS, Wanderley Guilherme. *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 98-109.

[208](#) FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978. p. 9.

[209](#) Ibid., p. 20.

[210](#) Ibid., p. 26-27.

[211](#) Ibid., p. 28.

[212](#) Ibid., p. 30.

[213](#) Ibid., p. 137-221.

[214](#) Ibid., p. 154.

[215](#) Ibid., p. 168-169.

[216](#) Ibid., p. 142-143.

[217](#) Ibid., p. 218.

[219](#) Ibid., p. 169.

[220](#) Ibid., p. 200.

[221](#) Ibid., p. 183-184.

[222](#) Ibid., p. 230.

[223](#) Ibid., p. 208.

[224](#) Ibid., p. 148.

[225](#) Ibid., p. 280.

[226](#) Ibid., p. 92.

[227](#) Ibid., p. 283, 316.

Sobre o caráter passageiro e transitório da situação à época, ver:

[228](#) FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, volume II, p. 144 e 156.

[229](#) FERNANDES, *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 19, 20, 25, 26, 28, 29, 30, 50, 52, 58, 73, 82.

Ver: SCALON, Celi. Wahrnehmung von Ungleichheiten: eine international vergleichende Analyse. In: BRUNKHORST, Hauke; COSTA, Sérgio; SOUZA, Jessé (Org.). *Die Peripheren Moderne*. Frankfurt: Campus, 2003.

[231](#) FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, volume II, p. 144.

[232](#) Todo o raciocínio é tributário da sociologia da modernização tradicional com sua crença na destruição gradual da tradição, percebida precisamente como resíduo e inércia, sob a forma de um evolucionismo de tipo simples e etapista. Não cabe aqui repetir argumentos que já sobejamente formulamos no início deste 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.

[233](#) FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 300.

[234](#) Ibid., p. 144, 156, 280, 181 e 183.

[235](#) Apenas a título de exemplo: FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 174, 196, volume I, e p. 7, 119, 120, 166, 185, 187, volume II.

[236](#) FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 174.

[237](#) Ibid., volume II, p. 166.

[238](#) MARSHALL, T.H. *Class, Citizenship and Social Development: Essays*. Praegar, 1973.

[239](#) TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, p. 15.

BITTLINGMAYER, Uwe. Transformation der Notwendigkeit: Prekarisierte



- [240](#) Habitusformen als 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.
- [241](#) KRECKEL, Reinhard. *Politische Soziologie der Sozialen Ungleichheit*. Frankfurt: Campus, 1992. p. 67-106.
- [242](#) Ibid., p. 98.
- [243](#) Ibid., p. 100.
- [244](#) BITTLINGMAYER, Uwe. Transformation der Notwendigkeit, p. 233.
- [245](#) FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 94.
- [246](#) HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992. p. 203.
- 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 isso, no entanto, Honneth corre o risco de “jogar a criança fora junto com a água suja do balde”, como os alemães gostam de dizer num provérbio popular, na medida em que o que me parece importante é, precisamente,
- [247](#) 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 zerissene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieus. In: *Die zerissene Welt des Sozialen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. p. 171.
- [248](#) TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*, p. 35.
- [249](#) BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 11.
- [250](#) BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 384.
- [251](#) Na versão, por exemplo, já citada neste trabalho, de um Roberto DaMatta.
- [252](#) TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition, p. 26.
- [253](#) KRECKEL, Reinhard. *Politische Soziologie der Sozialen Ungleichheit*, p. 59.
- Uma exposição crítica detalhada desta tese foi levada a cabo em: SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da UnB, 2000.
- [255](#) BELLAH, Robert et al. *Habits of the Heart*, p. 207-208.
- Até mesmo um teórico do calibre de Florestan, por razões compreensíveis
- [256](#) dada a força do impacto modernizante de então, foi presa, como vimos, dessa ilusão.
- Essa tese é defendida, ainda que implicitamente, em: HABERMAS, Jürgen.
- [257](#) *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- Este tema, em Boas, é amplamente discutido em: STOCKING, George W. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: Wisconsin University Press, 1996.
- [258](#)
- O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o MST, seria, nesse

[259](#) sentido, uma novidade histórica.

[260](#) Tradução de Rainer Domschke.

1ª edição      *Junho de 2018*  
papel de miolo *Pólen Soft 70g/m<sup>2</sup>*  
papel de capa *Cartão Supremo 250g/m<sup>2</sup>*  
tipografia      *Minion Pro*  
gráfica



JESSÉ SOUZA

# A ELITE DO ATRASO

DA ESCRAVIDÃO À LAVA JATO



Um livro que analisa o pacto dos donos do  
poder para perpetuar uma sociedade  
cruel forjada na escravidão

leYa

# A elite do atraso

Souza, Jessé  
9788544105382  
195 páginas

[Compre agora e leia](#)

Numa época em que a questão das desigualdades racial e social estão, mais do que nunca, no centro de cena – dos grandes veículos de comunicação aos comentários nas redes sociais e até mesmo nas conversas das mesas de bar, onde todos parecem ter uma ideia muito bem definida do que é capaz de construir um país ideal –, o sociólogo Jessé Souza escancara o pacto dos donos do poder para perpetuar uma sociedade cruel forjada na escravidão. Esse é o pilar de sustentação de nossa elite, A Elite do Atraso. Depois da polêmica aberta pela obra A Tolice da Inteligência Brasileira e da contundência exposta em A Radiografia do Golpe, o autor apresenta obra surpreendente, forte, inovadora e crítica na essência, com um texto aguerrido e acessível. A Elite do Atraso é um livro para ser apoiado, debatido ou questionado – mas será impossível reagir de maneira indiferente à leitura contundente de Jessé Souza a ideias difundidas na academia e na mídia.

[Compre agora e leia](#)





# PEPETELA

## MAYOMBE

FOTOMADOC





# Mayombe

Pepetela

9788580447347

256 páginas

[Compre agora e leia](#)

Escrito no período em que Pepetela participou da guerra pela libertação de seu país, Mayombe é uma narrativa que mergulha fundo na organização dos combatentes do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), trazendo à tona seus questionamentos, contradições, medos e convicções. Os bravos guerrilheiros que lutam no interior da densa floresta tropical confrontam-se não somente com as tropas portuguesas, mas também com as diferenças culturais e sociais que buscam superar em direção a uma Angola unificada e livre.

[Compre agora e leia](#)



# GUILA POLITICAMENTE INCORRETO *do* FUTEBOL



JONES ROSSI E LEONARDO MENDES JÚNIOR

leYa

# Guia politicamente incorreto do futebol

Rossi, Jones  
9788580449914  
416 páginas

[Compre agora e leia](#)

Em ano de Copa, Guia Politicamente Incorreto do Futebol marca um golaço nas velhas ideias sobre o esporte. O jeito mais fácil de parecer especialista em futebol é repetir ideias com as quais quase todo mundo concorda. Seleção brasileira de 82? Basta dizer que "foi a melhor que já tivemos, apesar de não ter conquistado o Mundial" e pronto: a turma do sofá vai te passar uma latinha e te olhar com respeito durante o jogo. Também é assim quando se fala sobre o Ricardo Teixeira ("Frio, mesquinho, sem escrúpulos!") ou o Galvão Bueno ("Esse não entende nada de futebol!"). O problema é que, no meio dos clichês futebolísticos repetidos a cada escanteio, há teses cambaleantes e frangos historiográficos. Esses mitos são o alvo do Guia Politicamente Incorreto do Futebol. Com coragem e conhecimento para defender opiniões divergentes, os jornalistas Jones Rossi e Leonardo Mendes Júnior repassam quase tudo o que sabemos sobre futebol. A Seleção de 82 tinha talentos acima da média? É verdade, mas era ingênua e autoconfiante a ponto de mal se preocupar em estudar os adversários. Ok, Galvão Bueno pode não ser um mestre da técnica, mas sua capacidade de transformar o futebol numa novela dramática torna o esporte muito mais divertido. E lembra aquela história da Democracia Corintiana? Bobagem: a Democracia Corintiana era uma ditadura. Depois da História do Brasil, da política da América Latina e do Mundo, é hora de continuar o trabalho, de jogar tomates nas verdades politicamente corretas sobre o futebol.

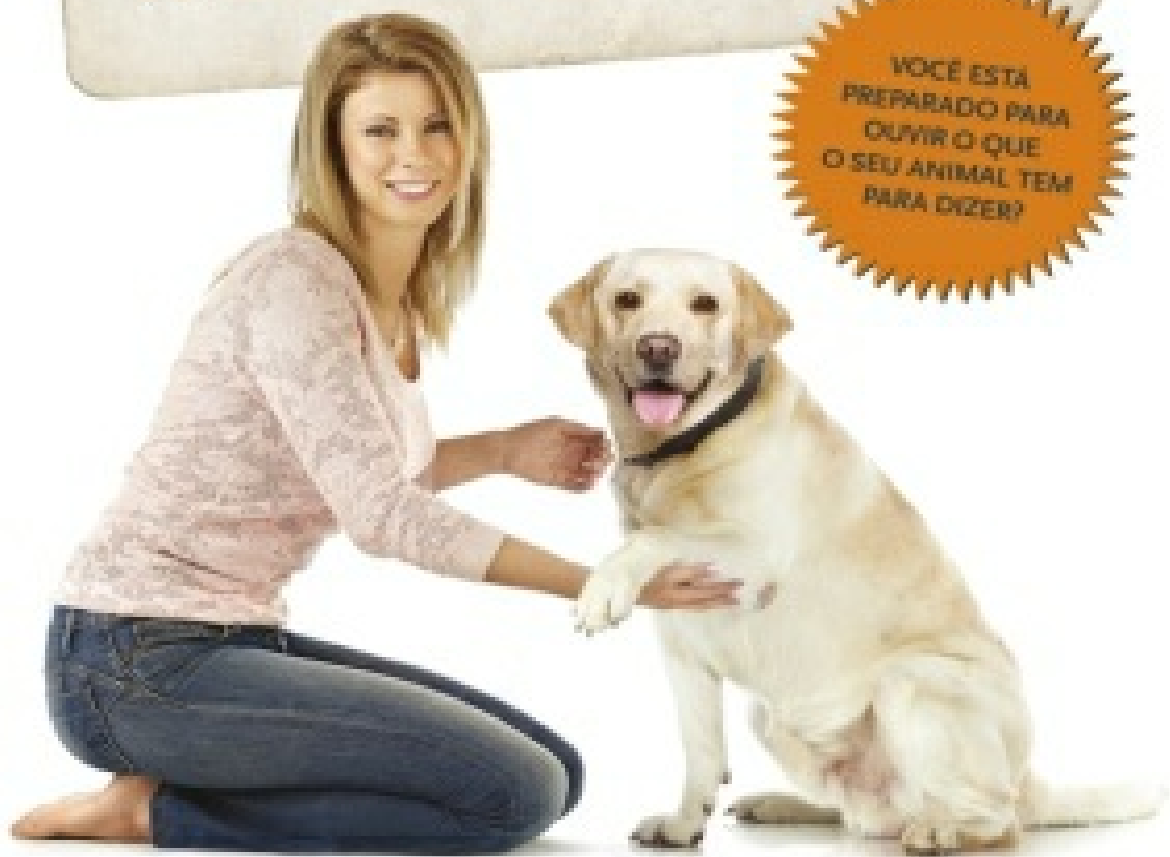
[Compre agora e leia](#)



# Conversas com animais

A MÉDICA VETERINÁRIA QUE SE COMUNICA  
COM OS ANIMAIS E CURA OS SEUS DONOS

VOCE ESTA  
PREPARADO PARA  
OUIR O QUE  
O SEU ANIMAL TEM  
PARA DIZER?



MARTA SOFIA GUERREIRO

# Conversas com animais

Guerreiro, Marta Sofia

9788581780795

224 páginas

[Compre agora e leia](#)

Você está preparado para ouvir o que seu melhor amigo tem a dizer? Marta Sofia Guerreiro foi médica e cirurgiã veterinária durante vários anos. Certo dia descobriu ter um poder maior, diferente, extraordinário: conseguia se comunicar com os animais, perceber o que sentiam. Ela passou a perceber que o diagnóstico ganhava outra dimensão, mais profunda, e refletia problemas com o dono, ou até desavenças em casa... De repente, aqueles sintomas estranhos, como uma súbita queda de pelo ou o surgimento de um tumor, já não eram apenas uma questão clínica: muitas vezes, o animal de estimação atrai para ele próprio as doenças do dono, para que ele se cure ou se mantenha saudável. Conversas com Animais é um livro corajoso e revelador de uma médica veterinária que ouve a voz dos animais, e que, por meio deles, descobriu o verdadeiro significado do amor. E é também um aprendizado, porque ao saber mais sobre o seu fiel amigo – características, necessidades, problemas de saúde – o leitor irá se autoconhecer e receber ensinamentos valiosos, que mudarão sua vida para sempre.

[Compre agora e leia](#)





LeYa

DAVID MCRANEY

VOCÊ  
NÃO É TÃO

esperto

QUANTO  
PENSA

48 MANEIRAS  
DE SE AUTOILUDIR



# Você não é tão esperto quanto pensa

McCraney, David

9788580447798

256 páginas

[Compre agora e leia](#)

Você pode acreditar que é um ser racional cujas decisões são baseadas em lógica fria e imparcial. Mas aqui está a verdade: você não é tão esperto. É tão iludido quanto o resto da humanidade. Você não é tão esperto quanto pensa revela 48 mentiras que contamos a nós mesmos constantemente. Ao olhar para essas mentiras, este livro responde a questões como: Por que parece que não conseguimos romper com maus hábitos? Por que os projetos em grupo são sempre complicados? E por que é tão difícil superar as primeiras impressões? Cada capítulo é como um curso de psicologia que nos estimula a repensar nossas decisões de forma inteligente e bem-humorada.

[Compre agora e leia](#)