

ISBN 857041384-X



9 788570 413840



Este livro pretende ser uma alternativa teórica às questões centrais da reflexão sobre a singularidade de sociedades periféricas como a brasileira, abordando os temas da subcidadania, da naturalização da desigualdade e da singularidade do processo de modernização entre nós. O objetivo é elaborar uma concepção teórica alternativa, tanto em relação às abordagens personalistas, patrimonialistas e "hibridistas" destes fenômenos, quanto em relação às percepções conjunturais e pragmáticas que perdem o vínculo com qualquer realidade mais ampla e totalizadora.



J E S S É S O U Z A

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA SUBCIDADANIA

Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica

Jessé Souza

A construção social da subcidadania



Centro de Estudos Especializados



Não classificar

323.6
S729c
7707
2006

EDITORA
UFMG

UPERJ
U.C.A.M

B- 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, aos meus olhos, ambos se afastam tanto de uma sociologia subjetivista, que reduz a complexidade da realidade social à interação consciente entre seus membros, quanto de uma sociologia sistêmica, que "naturaliza" a realidade social e se torna incapaz de perceber seus sentidos opacos e tornados intransparentes à consciência cotidiana e científica, ou, ainda, de uma sociologia que essencializa a dimensão cultural, como nas teorias tradicionais e contemporâneas da modernização.

Para 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 reestabelecer as efetivas, ainda que opacas e intransparentes, condições da vida social em uma sociedade deste tipo. No entanto, o desafio concreto aqui é o de articular, sistematicamente, também as unilateralidades de cada uma das perspectivas estudadas de modo a torná-las operacionais no sentido de se 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 de muito 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 típico do Welfare State. O que é visto como "necessidade", neste contexto, comparando-se a sociedades periféricas como a brasileira, adquire o sentido de consolidação histórica e contingente de lutas políticas e aprendizados sociais e morais múltiplos de efetiva e fundamental importância, os quais passam despercebidos enquanto tais para Bourdieu.

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

Este foi certamente o caso da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas no Ocidente. A burguesia, como a primeira classe dirigente na história que trabalha, logrou romper com a dupla moral típica das sociedades tradicionais baseadas no código da honra e construir, pelo menos em uma medida apreciável e significativa, uma homogeneização de tipo humano a partir da generalização de sua própria economia emocional — domínio da razão sobre as emoções, cálculo prospectivo, auto-responsabilidade etc. — às classes dominadas. Esse processo se deu em todas as sociedades centrais do Ocidente das mais variadas maneiras. Em todas as sociedades que lograram homogeneizar um tipo humano transclassista, este foi um desiderato, 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, 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 a atenção a 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,³⁰ que tem que estar disseminada de forma efetiva em uma sociedade, para que possamos dizer que, nesta 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.

É essa dimensão que exige, portanto, um efetivo consenso valorativo transclassista como sua condição de existência, que não é percebida enquanto tal por Bourdieu. É essa ausência que o permite pensar as relações entre as classes dominantes e dominadas como relações

especulares, reativas e de soma zero. A radical contextualidade de seu argumento o impede de perceber a importância de conquistas históricas desse tipo de sociedade, como a francesa, as quais tornam-se óbvias por comparação com sociedades periféricas, como a brasileira, em que tal consenso inexistiu. Ao chamar a generalização, portanto, das condições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, "digno" e cidadão, no sentido tayloriano de reconhecido intersubjetivamente como tal, de "habitus primário", eu o faço para diferenciá-lo analiticamente de duas outras realidades também fundamentais: o "habitus precário" e o que gostaria de denominar "habitus secundário".

O "habitus precário" seria o limite do "habitus primário" para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas. Para alguns autores, mesmo sociedades afluentes como a alemã, já apresentam agora segmentos de trabalhadores e de pobres que vivem do seguro social precisamente com estes traços de um "habitus precário",³¹ 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 torna compreensível seus limites "para baixo" e "para cima", devemos nos deter ainda um pouco na sua definição.

Gostaria de usar as investigações de Reinhard Kreckel para tentar levar a noção de "habitus primário" a um patamar mais concreto de análise. Parto da pressuposição de que a noção de Kreckel de "ideologia do desempenho"³² permite pensar a dimensão sociológica da produção da distinção social, partindo da força objetiva da idéia 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 nesta dimensão, então o potencial encobridor de desigualdades por trás da noção de "dignidade" do agente racional deve se manifestar mais facilmente nesta 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 idéia subjacente a este argumento é que teria que haver um "pano de fundo consensual" (*Hintergrundkonsens*), acerca do valor diferencial dos seres humanos, de tal modo que possa existir uma efetiva — ainda que subliminarmente produzida — legitimação da desigualdade. Sem isso o caráter violento e injusto da desigualdade social se manifestaria de forma clara e a olho nu.

Para ele, a ideologia do desempenho baseia-se na "triade 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.³³ Apenas a combinação da triade da ideologia do desempenho faz do indivíduo um "sinalizador" completo e efetivo do "cidadão completo" (*Vollbürger*). A triade torna também compreensível porque apenas através da categoria do "trabalho" é possível se assegurar de identidade, auto-estima e reconhecimento social. Nesse sentido, o desempenho diferencial no trabalho tem que se referir a um indivíduo e só pode ser conquistado por ele próprio. Apenas quando essas precondições estão dadas pode o indivíduo obter sua identidade pessoal e social de forma completa.

Isso explica por que uma dona-de-casa, por exemplo, passe a ter um status social objetivamente "derivado", ou seja, sua importância e reconhecimento social dependem de seu pertencimento a uma família ou a um "marido". Ela se torna, neste sentido, dependente de critérios adscritivos, já que no contexto meritocrático da "ideologia do desempenho" ela não possuiria valor autônomo.³⁴ 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 precondições para o reconhecimento objetivo dos papéis de produtor e cidadão, é importante na medida em que é fundamental não apenas referir-se ao mundo do mercado e da distribuição de recursos escassos como perpassado por valores, como faz Nancy Fraser, por exemplo, mas é necessário explicitar "que valores" são esses.

Afinal, vai ser o poder legitimador do que Kreckel chama de "ideologia do desempenho" que irá determinar, aos sujeitos e grupos sociais excluídos de plano, pela ausência dos pressupostos mínimos

cf. AÇÃO ESTIMULADORA DE J.H.

para uma competição bem-sucedida, desta dimensão, objetivamente, seu não-reconhecimento social e sua ausência de auto-estima. 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 esta idéia ajuda a conferir concretude àquilo que Taylor chamava de "fonte moral", com base na noção de self pontual, embora seu poder ideológico e produtor de distinções não seja explicitamente tematizado por ele.

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 na 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,³⁵ incapazes de atender as novas demandas por contínua formação e flexibilidade da assim chamada "sociedade do conhecimento" (*Wissensgesellschaft*), que exige, agora, uma ativa acomodação aos novos imperativos econômicos, quanto, também, a secular "ralé" brasileira, tratada no livro de Florestan Fernandes que examinamos anteriormente. 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 reeuropização do país e se intensifica a partir de 1930 com o início do processo de modernização em grande escala. Neste caso, a linha divisória passa a ser traçada entre os setores "europeizados" — ou seja, os setores que lograram se adaptar às novas demandas produtivas e sociais — e os setores "não europeizados" que tenderam, por seu abandono, a uma crescente e permanente marginalização.

Como o princípio básico do consenso transclassista é o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do self pontual para Taylor), passa a ser a aceitação e internalização generalizada deste princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização destes setores possam ser percebidas, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um "fracasso pessoal". É também a centralidade universal do princípio do desempenho, com sua consequente incorporação pré-reflexiva, que faz com que a reação dos inadaptados se dê num campo de forças que se articula precisamente em relação ao tema do desempenho: positivamente pelo reconhecimento da intocabilidade de seu valor intrínseco, apesar da própria posição de precariedade e, negativamente, pela construção de um estilo de vida reativo, ressentido, ou abertamente criminoso e marginal.³⁶

Já o limite do "habitus primário" para cima tem a ver com o fato de que o desempenho diferencial na esfera da produção ter que 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,³⁷ por exemplo, mas também, em grande medida, fonte de distinções sociais que se nutrem do contexto de opacidade e de aparente neutralidade, o qual 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 *distinctions*. É nesta dimensão que o "gosto" passa a ser uma espécie de moeda invisível, transformando tanto o *capital econômico* puro quanto, muito especialmente, o *capital cultural*, "travestidos em desempenho diferencial", segundo a ilusão do "talento inato", em um conjunto de signos sociais de distinção legítima, a partir dos efeitos típicos do contexto de opacidade em relação às suas condições de possibilidade.

Mas, também aqui, é necessário acrescentar a dimensão objetiva da moralidade que permite, em última instância, todo o processo de fabricação de distinções sociais, o qual, como vimos na primeira parte deste livro, é descurada por Bourdieu. Assim, também o conceito de "habitus secundário"³⁸ 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 *The sources of the self* interpreta como uma fonte moral alternativa ao self pontual, e o princípio do desempenho que o comanda, na medida em que implica na reconstrução narrativa de uma identidade singular, para a qual não há modelos preestabelecidos, vive o perigo de transforma-se no seu contrário nas condições atuais. O mote do diagnóstico da época levada a cabo por Taylor no seu *The ethics of authenticity* é precisamente a ameaça crescente de trivialização deste ideal, do seu conteúdo dialógico e de auto-invenção em favor de uma perspectiva auto-referida simbolizada no que o autor chama de *quick fix*³⁹ (solução rápida).

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

A personificação do "gosto" para Bordieu 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.⁴⁰ 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 idéia de personalidade, quase como uma "não-pessoa", como as especulações de Bourdieu acerca da redução dos trabalhadores a pura força física deixa entrever.⁴¹ 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 desta 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 precondições 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

ACAD EJM.
vs. A. COM.

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 neste caso é, ao contrário, baixíssima. Isso não significa que as pessoas, nesse último caso, não se importem de alguma maneira com o ocorrido. O procedimento policial é geralmente aberto e segue seu trâmite burocrático mas o resultado é, na imensa maioria dos casos, simples absolvição ou penas dignas de mera contravenção.

É que, na dimensão infra e ultrajurídica do respeito social objetivo compartilhado socialmente, o valor do brasileiro pobre não-europeizado — ou seja, que não compartilha da economia emocional do self pontual que é criação cultural contingente da Europa e da América do norte — é comparável a que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza objetivamente seu status sub-humano. Existe, em países periféricos como o Brasil, toda uma classe de pessoas excluídas e desclassificadas, dado que elas não participam do contexto valorativo de fundo — o que Taylor chama de "dignidade" do agente racional — o qual é condição de possibilidade para o efetivo compartilhamento, por todos, da idéia 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 chamá-lo de "habitus primário".

✂ Permitam-me precisar melhor essa idéia central para todo meu argumento neste livro. Falo de "habitus primário", dado que trata-se 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. E apenas este tipo de consenso, como que corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que pode permitir, para além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito que sugere, como no exemplo do atropelamento no Brasil, que algumas pessoas e classes estão acima da lei e outras abaixo dela. Existe, como que uma rede invisível que une desde o policial que

abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença final, passando por advogados, testemunhas, promotores, jornalistas etc., que, por meio de um acordo implícito e jamais verbalizado, terminam por inocentar o atropelador. O que liga todas essas intencionalidades individuais de forma subliminar e que conduz ao acordo implícito entre elas é o fato objetivo e ancorado institucionalmente do não valor humano, posto que é precisamente o valor diferencial entre os seres humanos que está atualizado de forma inarticulada em todas as nossas práticas institucionais e sociais, do atropelado.

Não se trata de intencionalidade aqui. Nenhum brasileiro europeizado de classe média confessaria, em sua consciência, que considera seus compatriotas das classes baixas não-europeizadas "subgente". Grande parte dessas pessoas votam em partidos de esquerda e participam 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 idéia 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 este 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 de classe média.

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 deste componente, no entanto, que explica o fato de que, na sociedade francesa, numa dimensão fundamental, independentemente da pertença a classe, todos sejam cidadãos. Esse fato não implica, por outro lado, que não existam outras dimensões da questão da desigualdade que se manifestam de forma também velada e 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 ao que chamo de "habitus primário".

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

Essas duas dimensões obviamente se interpenetram de várias maneiras. No entanto, podemos e devemos separá-las analiticamente na medida em que obedecem a lógicas distintas de funcionamento. Como diria Taylor, as fontes morais são distintas em cada caso. No caso do "habitus primário" o que está em jogo 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 sociedades é a produção social de uma "ralé estrutural" nas sociedades periféricas. Essa circunstância não elimina que, nos dois tipos de sociedade, exista a luta pela distinção baseada no que chamo de "habitus secundário", que tem a ver com a apropriação seletiva de bens e recursos escassos e constitui contextos cristalizados e tendencialmente permanentes de desigualdade. Mas a consolidação efetiva, em grau significativo, das precondições sociais que permitem a generalização de um "habitus primário" nas sociedades centrais torna a subcidadania, enquanto fenômeno de massa, restrito apenas às sociedades periféricas, marcando sua especificidade como sociedade moderna e chamando a atenção para o conflito de classes específico da periferia.

O esforço dessa construção múltipla de habitus serve para ultrapassar concepções subjetivistas da realidade que reduzem a mesma às interações face a face. A situação já descrita, do atropelamento, por exemplo, seria "explicada" pelo paradigma personalista hibridista,⁴² com base no capital social em "relações pessoais" do atropelado 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 em um caso como no outro. Nos dois tipos de sociedade, no entanto, os capitais econômico e cultural são estruturantes, o que o capital social de relações pessoais não é.

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

eficaz — quanto a identificação do seu potencial segregador e construtor 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.

C- A especificidade da desigualdade periférica

X 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 como 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 onde o reconhecimento social dos papéis sociais de produtor e cidadão são, como vimos, definidos. 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 1/3 de uma população de 170 milhões de pessoas a uma vida marginal nas dimensões existencial, econômica e política.

Esta parece-me constituir-se na principal distinção entre estes 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 por meio de uma prática reproduzida irrefletidamente nos diversos *habitus* com escolhas, distinções e distanciamentos como que pré-embutidos em um 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 auto-representação e a auto-estima, 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 auto-desprezo mutilador.”⁴³ 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 neste 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 a superação desta condição.⁴⁴ A meus olhos, é a circunstância da “naturalização” da desigualdade periférica que 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.

X É precisamente a união das duas pontas do argumento que permite reconstruir a ação desta “ideologia espontânea” no mundo moderno, seja no centro seja na periferia do sistema, nomeadamente, a explicação da gênese da hierarquia valorativa que a preside e comanda, por um lado, e a identificação dos signos visíveis de sua eficácia na vida cotidiana, que tonaram 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 destas 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 que 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 a eficácia da regra da igualdade, que constitui a noção de cidadania, precisa estar efetivamente internalizada e incorporada pré-reflexivamente, também nesta dimensão subpolítica da opacidade cotidiana, para ter validade efetiva.

Desse modo, compreende-se por que o desejo ingente dos excluídos entrevistados por Florestan Fernandes em seu estudo fosse precisamente “ser gente” como ele incansavelmente repete em seu livro. “Gente” e “cidadão pleno” vão ser apenas aqueles indivíduos e grupos que se identificam com a concepção de ser humano contingente e culturalmente determinada que “habita”, de forma implícita e invisível, 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 comportamentos cotidianos. Esse contexto estava, de modo obviamente inarticulado, 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 a 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 em detalhe já examinamos.

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 em classificados e desclassificados sociais, sociedades periféricas modernizadas exogenamente como a brasileira. Estou convencido de que o mesmo vale para o que chamarei 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 poderia, portanto, ser percebidos como “resíduos” pré-modernos, passam a ser englobados — ainda que como desclassificados — pela lógica totalizadora do novo padrão simbólico e institucional que se instaura para ficar e transformar em algo novo tudo que existia antes. A versão moderna desta “ralé”, portanto, não

é mais oprimida por uma relação de dominação pessoal que tem na figura e nas necessidades do senhor, como vimos 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 em um 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 de procura pelo "padrão de civilização dominante". É esse padrão dominante que irá hierarquizar, segundo princípios agora impessoais e intransparentes, as antigas relações pessoais segundo sua própria lógica de reprodução. Com o fim do período transicional, que mantinha uma realidade efetivamente dual tendencialmente moderna nas cidades e tradicional no campo, temos, a partir de 1930, a entronização da lógica da dominação material e simbólica tipicamente impessoal e opaca do capitalismo, também na periferia, que engloba e redimensiona, segundo sua própria lógica, todas as relações sociais.

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 do que estamos chamando neste livro de "ideologia espontânea do capitalismo", todas as variantes deste tipo de enfoque teórico se deixa cegar por uma concepção de sociedade que se reduz à intencionalidade dos agentes. Pior ainda, como esta dimensão de análise intencionalista se recobre perfeitamente com a consciência vulgar da vida cotidiana, pode este tipo de explicação retirar boa parte de sua plausibilidade e poder de convencimento

precisamente da mera articulação mais elaborada das crenças e preconceitos que perpassam a vida cotidiana. Sob esta base o que é efetivamente construído é uma "pseudo-teoria".⁴⁵

Isto 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. A 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 este 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 este não fosse um problema de qualquer sociedade moderna, seja central ou periférica,⁴⁶ 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 retrogradadas", como se as regiões mais modernas fossem livres dos mesmos problemas e, acima de tudo, a crença "fetichista" no poder da economia em resolver todos os problemas, parecem-me corolário do tipo de análise que estamos criticando.

Todas essas ênfases deslocadas, ainda que certamente possam obter resultados inegavelmente positivos topicamente, sempre passam ao largo da contradição principal deste tipo de sociedade que, aos meus olhos, tem a ver com a constituição de uma gigantesca "ralé" 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 sob o 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 80, quando a estagnação econômica sucedeu os 50 anos anteriores de "milagre econômico", se supusesse que o crescimento econômico, por si só,⁴⁷ 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, ao invés de supor uma "esquematização" do processo de modernização brasileiro, por suas heranças personalistas pré-modernas, pelos motivos já sobejamente discutidos, acho que a determinação da singularidade deste 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. Esta herança, que também condiciona a vida do dependente de qualquer cor, 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 de "fora para dentro" e através, 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 idéias morais, religiosas e políticas, um patamar de igualdade efetivo, infra e ultrajurídico, teve, no Brasil, um outro destino. Aqui, a importação das "práticas institucionais" foram meramente acompanhadas de "ideologias pragmáticas" como o liberalismo, o qual 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,⁴⁸ assume entre nós. Em todas as grandes mudanças políticas no Brasil, a começar com a agitação abolicionista, a galvanização de idéias e sentimentos coletivos, na incipiente esfera pública que aqui se constituía, foi um componente fundamental. Ela sempre foi o locus 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-30, como já vimos. Depois, a inclusão política também dos setores organizados do proletariado qualificado das indústrias multinacionais de ponta e da infra-estrutura estatal, que teve que esperar até o limiar dos anos 80, para sua participação autônoma com sindicatos independentes e reivindicativos e partido próprio, o PT (Partido dos Trabalhadores), hoje no poder.

Mas a contradição de interesses de classe mais importantes na modernidade periférica parece dever sua especificidade ao fato de que ela não articula, como seus principais contendores, trabalhadores e burgueses, mas sim uma "ralé" de excluídos, por um lado, e todos os estratos incluídos, sejam trabalhadores, técnicos ou empresários. A mera inclusão no mercado, nos benefícios do Estado e a entrada com voz autônoma na esfera pública, torna os setores antes marginais, em incluídos privilegiados. Mas ao contrário de algumas análises excessivamente otimistas acerca do papel da esfera pública no Brasil, esta 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-voz dos interesses genericamente difusos da plebe desorganizada.

Esta dimensão da desorganização e da imersão pré-política da "ralé" nos obriga a voltar a nossa atenção à dinâmica entre "práticas" e "idéias". 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 autónoma 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 arrematador 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. 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 idéia de uma "democracia racial". A democracia racial, ou social como Freyre prefere em outros textos, implicaria, para ele, 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),⁴⁹ 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 explica tanto 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 & senzala*), uma espécie de refundação da nação e da nacionalidade, quanto também explica 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 & 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, esta se presta maravilhosamente aos novos fins de integração ideológica como uma das pilstras da arrancada econômica proposta pelo Estado Novo.

Como ideólogo, Gilberto Freyre, no entanto, apenas inverte especularmente a baixa auto-estima em orgulho nacional. Como toda inversão especular, no entanto, esta também é reativa e está de algum modo ligada ao seu contrapólo. 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 as potencialidades do país exigiria, 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 disto. 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 desta forma. A ideologia adquire um aspecto emocional insensível à ponderação racional e tem-se raiva e ódio de quem problematize essa verdade tão agradável aos nossos ouvidos. A influência dessa idéia 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 deste autor, 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 auto-interpretação dominante dos brasileiros no século XX. Para meus interesses aqui, convém relevar a idéia do homem cordial reproduzindo a essencialização e desdiferenciação característica da idéia de hibridismo e de singularidade cultural como uma unidade substancializada. O homem cordial é definido como o brasileiro de todas as classes, uma forma específica de ser gente humana, que tem sua vertente tanto intersubjetiva, na noção de personalismo, quanto uma dimensão institucional, na noção de patrimonialismo.

Para os meus objetivos, no entanto, o fundamental é que essa ideologia explícita se articula com o componente implícito da "ideologia espontânea" das práticas institucionais importadas e operantes também na modernidade periférica, construindo um extraordinário contexto de obscurecimento das causas da desigualdade, seja para os privilegiados, seja também, e muito especialmente, para as vítimas deste processo. Esse, parece-me, é o ponto central da questão da naturalização da desigualdade entre nós.⁵⁰

tese do autor

Notas

Introdução

- ¹ HUNTINGTON, *O choque de civilizações*, p. 52. Uma interessante crítica ao ponto de partida essencialista de Huntington se encontra em: BENHABIB. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*, p. 187-189.
- ² EISENSTADT. *Fundamentalism, sectarianism and revolution: the jacobin dimension of modernity*; *Die Vielfalt der moderne*; e *Tradition wandel und modernität*.
- ³ EISENSTADT. *Tradition, wandel und modernität*, p. 46-47.
- ⁴ KNÖBL. *Spielräume der modernisierung*, p. 29.
- ⁵ Charles Taylor se refere, neste particular, em algum momento, a uma tradição *whig*, ou seja, apologética da variante anglo-saxã da modernidade, como um traço geral da ciência política americana dominante. Exemplos dessa perspectiva são os influentes trabalhos de BANFIELD. *The moral basis of a backward society*, os trabalhos clássicos de Almond e Verba sobre cultura política, e até os recentes trabalhos, nessa mesma linha dos estudos de cultura política, de Ronald Inglehart; como INGLEHART. *Cultural shift in advanced industrial society* e *Modernization and postmodernization*. Para uma interessante crítica ao conceito de "confiança" utilizado por Inglehart; ver EISENBERG; FERES. *Sleeping with the enemy: eine analytische kritik des vertrauensbegriffs* (no prelo).
- ⁶ Veja sobre esse tema o clássico trabalho de BELLAH. *The tokugawa religion*; e a coletânea de EISENSTADT. *The protestant ethic and modernization: a comparative view*.
- ⁷ O já citado Inglehart é um exemplo da persistência desses modelos explicativos.
- ⁸ Uma excelente exposição da pré-história, desenvolvimento e contradições internas ao paradigma da teoria da modernização, pode ser encontrada em KNÖBL. *Spielräume der modernisierung*.

- ⁹ Entre 1930 e 1980 o Brasil desenvolveu-se a taxas médias anuais de 7% de crescimento econômico. Ao fim deste período de 50 anos, uma das mais pobres e atrasadas sociedades do globo havia se tornado a oitava maior economia do mundo.
- ¹⁰ Exemplos recentes de teorias latino-americanas de hibridismo são as de CANCLINI. *Culturas híbridas*; e DAMATTA. *Carnavais, malandros e heróis*.
- ¹¹ SOUZA. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*.
- ¹² WEBER. *Die wirtschaftsethik der weltreligionen: hinduismus und buddhismus*, p. 250-251.
- ¹³ O mesmo acontece com a noção, meramente descritiva, de "carisma". Como não existe a pressuposição de "sentidos coletivos" inarticulados, os quais caberia ao líder articular e conferir uma direção própria, o vínculo do líder com seus seguidores torna-se "misterioso" e passa a depender da suposição de existência, por parte da massa, em atributos extracotidianos ou mágicos da personalidade do líder.
- ¹⁴ Convém precisar o que chamo aqui de "fetichismo". Não existe dúvida quanto a gigantesca importância da variável econômica no mundo moderno. O "fetichismo", por outro lado, se instaura a partir da crença de que a variável econômica, por si mesma, possa resolver questões como inclusão social e combate à desigualdade. Como veremos em detalhe, esse engano é endêmico em sociedades periféricas como a brasileira.

PARTE 1 - A RECONSTRUÇÃO DA IDEOLOGIA ESPONTÂNEA DO CAPITALISMO

Capítulo I - A hermenêutica do espaço social para Charles Taylor

- ¹ BELLAH *et al.* *Habits of the heart: individualism and commitment in american life*.
- ² Ver ROSA. *Identität und kulturelle praxis: politische philosophie nach Charles Taylor*, p. 260-270.
- ³ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*.
- ⁴ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 27.

- ⁵ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, 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 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.
- ⁶ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 127-143.
- ⁷ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 134.
- ⁸ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 132.
- ⁹ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 137.
- ¹⁰ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 149.
- ¹¹ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 153.
- ¹² TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 170.
- ¹³ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 177.
- ¹⁴ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 211-302.
- ¹⁵ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 289-290.
- ¹⁶ TAYLOR. *The politics of recognition*, p. 27.
- ¹⁷ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 364-365.
- ¹⁸ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 375.
- ¹⁹ TAYLOR. *The politics of recognition*, p. 28.
- ²⁰ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 390.
- ²¹ TAYLOR. *The politics of recognition*, p. 25-26.
- ²² TAYLOR. *The politics of recognition*, p. 30-31.
- ²³ TAYLOR. *The ethics of authenticity*, p. 60.
- ²⁴ TAYLOR. *The politics of recognition*, p. 61-73.
- ²⁵ TAYLOR. *The ethics of authenticity*, p. 55-69.
- ²⁶ FRASER. *From redistribution to recognition?*, p. 11-40.
- ²⁷ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 15.

Capítulo II - Pierre Bourdieu e a reconstrução da sociologia crítica

- ¹ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 30-41.
- ² BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 109.
- ³ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 54.
- ⁴ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 56.
- ⁵ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 61.
- ⁶ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 68.
- ⁷ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 71.
- ⁸ PETER MÜLLER. *Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, p. 268.
- ⁹ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 114.
- ¹⁰ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 123.
- ¹¹ Um belo exemplo, como iremos ver na segunda parte deste livro, são as relações que unem o dependente e o seu protetor na sociedade (ainda) personalista do Brasil do século XIX.
- ¹² BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 130.
- ¹³ BOURDIEU. *The theory of praxis*, p. 122.
- ¹⁴ BOURDIEU. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, p. 63.
- ¹⁵ BEIL. *The coming of the post-industrial society*, p. 43.
- ¹⁶ HABERMAS. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*.
- ¹⁷ PETER MÜLLER. *Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, p. 356.
- ¹⁸ BOURDIEU. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, p. 57.
- ¹⁹ PETER MÜLLER. *Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, p. 310.
- ²⁰ BOURDIEU. *Distinction*, p. 11.
- ²¹ BOURDIEU. *Distinction*, p. 26.

- ²² BOURDIEU. *Distinction*, p. 54-58.
- ²³ BOURDIEU. *Distinction*, p. 68-73.
- ²⁴ BOURDIEU. *Distinction*, p. 80.
- ²⁵ BOURDIEU. *Distinction*, p. 479.
- ²⁶ BOURDIEU. *Distinction*, p. 281.
- ²⁷ BOURDIEU. *Distinction*, p. 282.
- ²⁸ BOURDIEU. *Distinction*, p. 183.
- ²⁹ BOURDIEU. *Distinction*, p. 381.
- ³⁰ BOURDIEU. *Distinction*, p. 382.
- ³¹ BOURDIEU. *Distinction*, p. 387.

Capítulo III - Taylor e Bourdieu ou o difícil casamento entre moralidade e poder

- ¹ SMITH. *Charles Taylor: meaning, morals and modernity*, p. 21.
- ² TAYLOR. *To follow a rule*, p. 59.
- ³ TAYLOR. *The ethics of authenticity*, p. 28.
- ⁴ TAYLOR. *The politics of recognition*, p. 59.
- ⁵ Uma boa visão geral é oferecida pela coletânea de Cynthia Willet: WILLET. *Theorizing multiculturalism: a guide to a current debate*.
- ⁶ SCHLUCHTER. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, p. 229.
- ⁷ SCHLUCHTER. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, p. 204-255.
- ⁸ COHN. *Crítica e resignação*, p. 144.
- ⁹ SIMMEL. *Die Philosophie des Geldes*, especialmente p. 292-338.
- ¹⁰ KNÖBL. *Spielräume der Modernisierung*, p. 156.
- ¹¹ ROSA. *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, p. 84-98.

- ¹² SMITH. *Charles Taylor: meaning, morals and modernity*, p. 18.
- ¹³ Não admira que em uma teoria crítica como a habermasiana, que admite este tipo de construção em seu interior, perceba os conflitos sociais, preferencialmente, apenas no "front" entre sistema e mundo da vida e não mais dentro das realidades sistêmicas. Ver crítica de Joahannes Berger: BERGER. *Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie*.
- ¹⁴ BELLAH *et al.* *Habits of the heart: individualism and commitment in american life*.
- ¹⁵ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 175.
- ¹⁶ TAYLOR. The politics of recognition, p. 30.
- ¹⁷ TAYLOR. The politics of recognition, p. 38.
- ¹⁸ BENHABIB. *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, p. 42.
- ¹⁹ TAYLOR. The politics of recognition, p. 59.
- ²⁰ FRASER. From redistribution to recognition?, p. 17-18.
- ²¹ WEBER. *Die protestantische Ethik*, p. 12.
- ²² WEBER. *Die protestantische Ethik*, p. 18.
- ²³ TAYLOR. The politics of recognition, p. 31.
- ²⁴ Para uma crítica das posições de Taylor e Fraser, veja também HONNETH. *Theory, Culture and Society*, p. 52-53.
- ²⁵ Ver DUMONT. *Homo hierarchicus*, p. 315.
- ²⁶ BOURDIEU. *Distinction*, p. 250.
- ²⁷ BOURDIEU. *Distinction*, p. 244.
- ²⁸ HONNETH. Die zerrissene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieu, p. 178-179.

PARTE 2 - A CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE PERIFÉRICA

- ¹ 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.

- ² TAYLOR. *Modern social imaginaries*, p. 3.
- ³ TAYLOR. *Modern social imaginaries*, p. 21.
- ⁴ EISENSTADT. The axial age breakthroughs: their characteristics and origins, p. 1-25.
- ⁵ WEBER. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus*, p. 2.
- ⁶ WEBER. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*, p. 193-207.
- ⁷ WEBER. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus*, p. 250-251.
- ⁸ EISENSTADT. *Tradition, Wandel und Modernität*, p. 279-286.
- ⁹ Quem primeiro chamou minha atenção para a característica mágica da religiosidade brasileira, inclusive atentando para suas consequências sociais e políticas, foi, em muitas conversas e debates, o Prof. Eurico Santos da UnB.
- ¹⁰ 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, para a explicação da ausência de vigor moral e religioso, comparativamente aos EUA, da campanha antiaboliconista no Brasil. Ver PAIVA. *Católica, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*, p. 61-70.
- ¹¹ A influência de autores "hibridistas" como Canclini e DaMatta é decisiva, ainda, mesmo para os autores latino-americanos mais jovens e talentosos como Avritzer. Ver AVRITZER. *Democracy and the public sphere in latin america*, p. 73.
- ¹² BELLAH. *The broken covenant: american civil religion in a time of trial*, p. 62.
- ¹³ WEBER. *Peasants into frenchmen: the modernization of rural France*.
- ¹⁴ THOMPSON. *The making of the english working class*.
- ¹⁵ O termo, muito apropriado, aplicado a Freyre, é de Antônio Maia. O sentido do mesmo será discutido mais tarde em detalhe.
- ¹⁶ ELIAS. *Über den Prozess der Zivilisation*, II, p. 68-72.
- ¹⁷ 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.

¹⁸ Obviamente, esta observação não inclui os especialistas em escravidão, dado que a questão da relevância relativa, neste caso, sequer se põe.

¹⁹ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 17-18.

²⁰ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 160-161.

²¹ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 191.

²² ARAÚJO. *Guerra e paz: Casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, p. 98.

²³ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 360, 410, 422.

²⁴ Revista *Vêja*, p. 71, 15 set. 1999.

²⁵ Revista *Vêja*, p. 71, 15 set. 1999.

²⁶ ARAÚJO. *Guerra e paz: Casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, p. 47-57.

²⁷ FREYRE. *Novo mundo nos trópicos*, p. 179.

²⁸ FREYRE. *Novo mundo nos trópicos*, p. 180.

²⁹ FREYRE. *Novo mundo nos trópicos*, p. 180.

³⁰ FREYRE. *Novo mundo nos trópicos*, p. 180.

³¹ FREYRE. *Novo mundo nos trópicos*, p. 181.

³² FREYRE. *Novo mundo nos trópicos*, p. 181.

³³ FREYRE. *Sobrados e mucambos*.

³⁴ 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 infringir 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. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, p. 67. Na esfera social, o ponto essencial é a adaptação do aparato instintivo às 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. *Sozialpsychologischer Teil*, p. 93-135.

³⁵ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 59.

³⁶ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 361.

³⁷ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 354.

³⁸ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 354.

³⁹ Ver especialmente a contribuição, já citada, de Erich Fromm, no contexto dos estudos realizados na década de 30, pela escola de Frankfurt: FROMM. *Sozialpsychologischer Teil*.

⁴⁰ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 60, 326, 332.

⁴¹ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 68, 71.

⁴² É aqui que se forja a "pré-história" do mestiço, especialmente do mulato brasileiro, tema que será um dos fios condutores da narrativa freyreana em *Sobrados e mucambos*. Para Freyre, o tema da ascensão social do mulato seria tema para ser guardado para ser discutido mais tarde: em outro livro, que tratasse de outro período histórico de nossa formação, que viria a ser precisamente *Sobrados e mucambos*. Mas já em *Casa grande & 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 pólos antagônicos.

⁴³ DEGLER. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and United States*, p. 84.

⁴⁴ FREYRE. *Casa grande & senzala*, p. 34, 153, 222, 223.

⁴⁵ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 14.

⁴⁶ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 35.

⁴⁷ Apenas pouco a pouco fui percebendo que o interesse da maioria dos críticos e comentadores de seu trabalho se concentra na singularidade de sua 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.

⁴⁸ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 28.

⁴⁹ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 37.

⁵⁰ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 37.

⁵¹ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 51.

⁵² FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 61.

- ⁵³ Machado de Assis, Guimarães Rosa e Graciliano Ramos são nomes que me vêm à mente, quando penso em mestres da reconstrução narrativa deste personagem que assume, no Brasil, múltiplas formas fenomênicas no ambiente rural e urbano.
- ⁵⁴ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 84.
- ⁵⁵ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 71.
- ⁵⁶ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 103.
- ⁵⁷ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 104.
- ⁵⁸ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 95.
- ⁵⁹ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 91.
- ⁶⁰ RAMOS. *São Bernardo*.
- ⁶¹ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 111.
- ⁶² FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 17.
- ⁶³ 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.
- ⁶⁴ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 17.
- ⁶⁵ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 18.
- ⁶⁶ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 48.
- ⁶⁷ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 22-24.
- ⁶⁸ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 19.
- ⁶⁹ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 40.
- ⁷⁰ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 48.
- ⁷¹ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 71.
- ⁷² FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 58.
- ⁷³ TAYLOR. *Modern social imaginaries*, p. 26.
- ⁷⁴ FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 121-146.
- ⁷⁵ Para uma excelente análise dessa relação entre idéias e projetos políticos, ver: WERNECK. Weber e a interpretação do Brasil.
- ⁷⁶ Uma exposição excelente do impacto modernizante da vinda da corte portuguesa ao Brasil encontra-se em LIMA. *D. João VI no Brasil*.

- ⁷⁷ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 18.
- ⁷⁸ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 22.
- ⁷⁹ Não nos esqueçamos 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.
- ⁸⁰ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 93.
- ⁸¹ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 126.
- ⁸² FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 122.
- ⁸³ FREYRE. *Ordem e progresso*, p. CLVII.
- ⁸⁴ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 69.
- ⁸⁵ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 70-71.
- ⁸⁶ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 88.
- ⁸⁷ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 171-177.
- ⁸⁸ FREYRE. *Sobrados e mucambos*, p. 336.
- ⁸⁹ Uma biografia que se enquadra perfeitamente neste 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. *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*.
- ⁹⁰ O efetivo impacto democratizante do capitalismo parece estar associado a generalização daquilo que, em sociedades tradicionais, era monopólio guardado a sete chaves pelas classes dominantes: o saber e o conhecimento.
- ⁹¹ 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, neste sentido, um 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.
- ⁹² WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 133.
- ⁹³ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 137.
- ⁹⁴ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 148.
- ⁹⁵ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 171.

- ⁹⁶ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 172.
⁹⁷ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 159.
⁹⁸ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 179-185.
⁹⁹ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 186.
¹⁰⁰ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 259.
¹⁰¹ WERNECK. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, p. 262.

PARTE 3 - A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA SUBCIDADANIA

- ¹ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 9.
² FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 20.
³ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 26-27.
⁴ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 28.
⁵ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 30.
⁶ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 137-221.
⁷ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 154.
⁸ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 168-169.
⁹ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 142-143.
¹⁰ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 218.
¹¹ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 169.
¹² FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 200.
¹³ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 183-184.
¹⁴ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 230.
¹⁵ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 208.
¹⁶ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 148.
¹⁷ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, v. II, p. 280.
¹⁸ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 92.

- ¹⁹ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 283, 316.
²⁰ Sobre o caráter passageiro e transitório da situação à época, ver FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, v. II, p. 144 e 156.
²¹ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 19, 20, 25, 26, 28, 29, 30, 50, 52, 58, 73, 82.
²² Ver SCALON. Wahrnehmung von Ungleichheiten: eine international vergleichende Analyse.
²³ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, v. II, p. 144.
²⁴ Todo o raciocínio é tributário da sociologia da modernização tradicional com sua crença na destruição gradual da "tradição", percebida precisamente como "resíduos" e "inércias", sob a forma de um evolucionismo de tipo simples e etapista. Não cabe aqui repetir argumentos que já sobejamente formulamos 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 condições especificamente modernas.
²⁵ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 300.
²⁶ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 144, 156, 280, 181, 183.
²⁷ Apenas a título de exemplo, FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, v. I, p. 174, 196; v. II, p. 7, 119, 120, 166, 185, 187.
²⁸ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 174.
²⁹ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, v. II, p. 166.
³⁰ TAYLOR. *Sources of the self: the making of the modern identity*, p. 15.
³¹ BITTLINGMAYER. Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte Habitusformen als Kehrseite der "Wissensgesellschaft", p. 225-254.
³² KRECKEL. *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, p. 67-106.
³³ KRECKEL. *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, p. 98.
³⁴ KRECKEL. *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, p. 100.
³⁵ BITTLINGMAYER. Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte Habitusformen als Kehrseite der "Wissensgesellschaft", p. 233.
³⁶ FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 94.

³⁷ HONNETH. *Kampf um Anerkennung*, p. 203.

³⁸ Axel Honneth, em sua interessante crítica a Bourdieu, tende a rejeitar *in toto* o conceito de habitus, dado o componente instrumental e utilitário que o habita. Ao fazer isto, no entanto, Honneth corre o risco de “jogar a criança fora junto com a água suja do balde”, como os alemães gostam de dizer em um provérbio popular, na medida em que o que me parece importante é, precisamente, reconectar o conceito de habitus com uma instância moral que permita iluminar, nas dimensões individual e coletiva, também, além do dado instrumental que é irrenunciável, o tema do aprendizado moral. Ver HONNETH. *Die zersessene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieu*, p. 171.

³⁹ TAYLOR. *The ethics of authenticity*, p. 35.

⁴⁰ BOURDIEU. *Distinction*, p. 11.

⁴¹ BOURDIEU. *Distinction*, p. 384.

⁴² Na versão, por exemplo, já citada neste trabalho, de um Roberto DaMatta.

⁴³ TAYLOR. *The politics of recognition*, p. 26.

⁴⁴ KRECKEL. *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, p. 59.

⁴⁵ Uma exposição crítica detalhada desta tese foi levada a cabo em SOUZA. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*.

⁴⁶ BELLAH. *Habits of the heart: individualism and commitment in american life*, p. 207-208.

⁴⁷ Até mesmo um teórico do calibre de Florestan, por razões compreensíveis dada a força do impacto modernizante de então, foi presa, como vimos, desta ilusão.

⁴⁸ Essa tese é defendida, ainda que implicitamente, em HABERMAS. *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

⁴⁹ Esse tema, em Boas, é amplamente discutido em STOCKING. *Volkgeist as method and ethic: essays on boasian ethnography and the german anthropological tradition*.

⁵⁰ Ele explica, também, o fato de que o potencial insurrecional da ralé, durante todo o século XIX até hoje, se reduza a rebeliões localizadas e passageiras, quebradeiras, arrastões e violência pré-política onde a articulação consciente de seus objetivos jamais chega a ocorrer.

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

AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the public sphere in latin america*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BANFIELD, Edward C. *The moral basis of a backward society*. New York: The Free Press, 1967.

BELLAH, Robert. *The tokugawa religion*. New York: The Free Press, 1985.

BELLAH, Robert *et al.* *Habits of the heart: individualism and commitment in american life*. New York: Harper and Row, 1985.

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

BELL, Daniel. *The coming of the post-industrial society*. New York: Basic Books, 1973.

BENHABIB, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. *Kulturelle vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt: Fischer, 1999.

BERGER, Johannes. Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie. In: JOAS, Hans; HONNETH, Axel (Org.). *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

BITTLINGMAYER, Uwe. Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte Habitusformen als Kehrseite der "Wissensgesellschaft". In: EICKELPASCH, Rolf *et al.* (Org.). *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*. Opladen: Leske und Budrich, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *The theory of Praxis*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

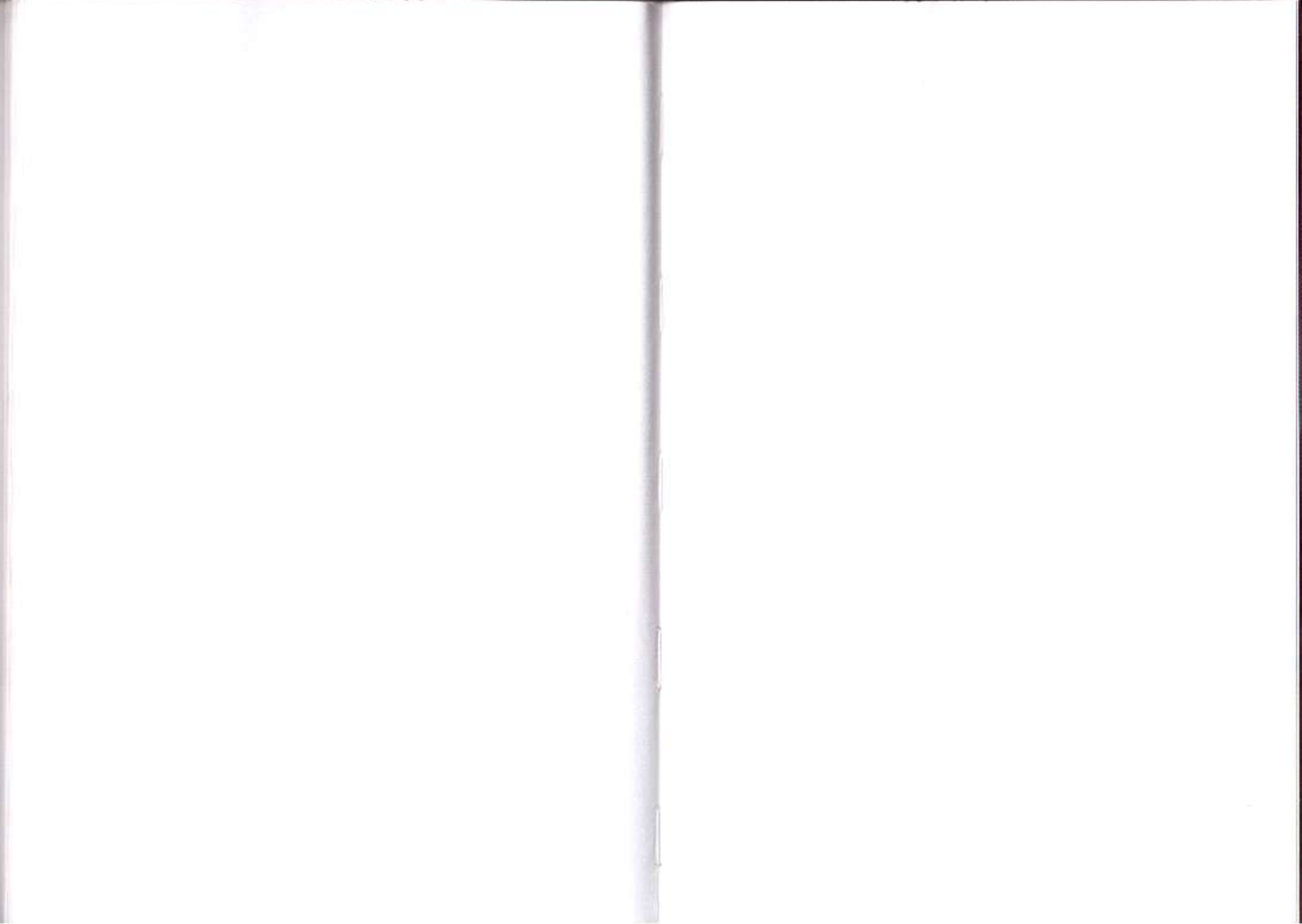
BOURDIEU, Pierre. *Distinction*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

- BOURDIEU, Pierre. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburgo: VSA, 1997.
- BRONFEN, Elisabeth et al. *Hybride kulturen: beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus Debatte*. Tübingen: Stauffenberg, 1997.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1998.
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação*. São Paulo: Quercus, 1979.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DEGLER, Carl. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and United States*. Madison: Wisconsin University Press, 1971.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. São Paulo: Edusp, 1996.
- EISENBERG, José; FERES, João. Sleeping with the enemy: eine analytische kritik des vertrauensbegriffs (no prelo). In: BRUNKHORST, Hauke; COSTA, Sérgio; SOUZA, Jessé (Org.). *Die Peripheren Moderne*. Frankfurt: Campus, 2003.
- EISENSTADT, Shmuel. *Fundamentalism, sectarianism and revolution: the jacobin dimension of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- EISENSTADT, Shmuel. *Die vielfalt der moderne*. Weilerswirst: Velbrück, 2000.
- EISENSTADT, Shmuel. *Tradition wandel und Modernität*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- EISENSTADT, Shmuel. *The protestant ethic and Modernization: a comparative view*. New York: Basic Books, 1968.
- EISENSTADT, Shmuel. The axial age breakthroughs: their characteristics and origins. In: _____. *The origins and diversity of axial age civilizations*. New York: State University of NY Press, 1984.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation, II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997.
- FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? In: _____. *Justice interruptus*. New York: Routledge, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Lisboa: [s.n.], 1957.
- FREYRE, Gilberto. *Novo mundo nas trópicos*. São Paulo: Nacional/Edusp, 1969.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. In: _____. *Studienausgabe*. v. V. Gesammelte Werke. Frankfurt: Fischer, 1984.
- FROMM, Erich. Sozialpsychologischer Teil. In: _____. *Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 1987.
- GRINBERG, Keyla. *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- HONNETH, Axel. Recognition or Distribution? *Theory, Culture and Society*, v. 18, Issues 2 e 3, 2001.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- HONNETH, Axel. Die zerissene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieu. In: _____. *Die zerissene Welt des Sozialen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- INGLEHART, Ronald. *Cultural shift in advanced industrial society*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- INGLEHART, Ronald. *Modernization and postmodernization*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

- KNÖBL, Wolfgang. *Spielräume der Modernisierung*. Weilerswist: Velbrück, 2002.
- KRECKEL, Reinhard. *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*. Frankfurt: Campus, 1992.
- LIMA, Oliveira. D. *João VI no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- PAIVA, Ângela. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- PETER MÜLLER, Hans. *Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- RAMOS, Graciliano. *São Bernardo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ROSA, Hartmut. *Identität und kulturelle Praxis: politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt: Campus, 1998.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- SCALON, Celi. Wahrnehmung von Ungleichheiten: eine international vergleichende Analyse (no prelo). In: BRUNKHORST, Hauke; COSTA, Sérgio; SOUZA, Jessé (Org.). *Die Peripheren Moderne*. Frankfurt: Campus, 2003.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979.
- SIMMEL, Georg. *Die Philosophie des Geldes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: meaning, morals and modernity*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: EDUNB, 2000.
- STOCKING, George W. *Volksgeist as method and ethic: essays on boasian ethnography and the german antropological tradition*. Madison: Wisconsin University Press, 1996.
- TAYLOR, Charles. *Modern social imaginaries*, 2003. (mimeo.) no prelo.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- TAYLOR, Charles. To follow a rule. In: CALHOUN, Craig et al (Org.). *Bourdieu: critical debates*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- TAYLOR, Charles. *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- THOMPSON, E. P. *The making of the english working class*. New York: Vintage Books, 1966.
- WEBER, Eugen. *Peasants into frenchmen: the modernization of rural France*. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- WEBER, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.
- WEBER, Max. *Die protestantische Ethik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1948.
- WEBER, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991.
- WERNECK, Luiz. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- 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: EDUNB, 1998.
- WILLETT, Cynthia. *Theorizing multiculturalism: a guide to a current debate*. Oxford: Blackwell, 1998.

1. TRADIÇÃO E ARTIFÍCIO
Iberismo e Barroco na Formação Americana
Rubem Barboza Filho
2. REINVENÇÕES DO VÍNCULO AMOROSO
Cultura e Identidade de Gênero na Modernidade Tardia
Marlise Matos
3. QUE HISTÓRIA AGUARDA, LÁ EMBAIXO, SEU FIM?...
Uma Leitura de *Se um Viajante numa Noite de Inverno*,
de Italo Calvino
Maria Lúcia de Resende Chaves
4. A ÉPICA ELETRÔNICA DE GLAUBER
Um Estudo sobre Cinema e TV
Regina Mota
5. ESCRAVIDÃO E UNIVERSO CULTURAL NA COLÔNIA
Minas Gerais, 1716-1789
Eduardo França Paiva
6. SOB O SIGNO DA VONTADE POPULAR
O Orçamento Participativo e o Dilema da Câmara Municipal
de Porto Alegre
Marcia Ribeiro Dias
7. ESTRUTURA DE POSIÇÕES DE CLASSE NO BRASIL
Mapeamento, Mudanças e Efeitos na Renda
José Alcides Figueiredo Santos

8. ROTEIRO BIBLIOGRÁFICO DO PENSAMENTO
POLÍTICO-SOCIAL BRASILEIRO (1870-1965)
Wanderley Guilherme dos Santos
9. O ESPELHO DISTORCIDO
Imagens do Indivíduo no Brasil Oitocentista
Patrícia Lavelle
10. CATÓLICO, PROTESTANTE, CIDADÃO
Uma Comparação entre Brasil e Estados Unidos
Ângela Raudolpho Paiva
11. ELEIÇÕES E ECONOMIA
Instituições Políticas e Resultados Macroeconômicos na
América Latina (1979 - 1998)
Hugo Borsani
12. PARAÍÇOS ARTIFICIAIS
O Romantismo de José de Alencar e sua Recepção Crítica
Maria Cecília Boechat
13. FICÇÃO CIENTÍFICA, FANTASIA E
HORROR NO BRASIL: 1875-1950
Roberto de Sousa Causo
14. OS MONSTROS E A QUESTÃO RACIAL NA
NARRATIVA MODERNISTA BRASILEIRA
Célia Magalhães
15. A POÉTICA DO SUICÍDIO EM SYLVIA PLATH
Ana Cecília Carvalho
16. O PODER LEGISLATIVO NO PRESIDENCIALISMO
DE COALIZÃO
Fabiano Santos
17. ESPERANÇA E DEMOCRACIA
As Idéias de Álvaro Vieira Pinto
Norma Córtes
18. AGONIA, APOSTA E CETICISMO
Ensaio de Filosofia Política
Renato Lessa
19. A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA SUBCIDADANIA -
1ª reimpressão
Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica
Jessé Souza



A presente edição foi composta pela Editora UFMG, em caracteres Galliard, corpo 10/12, e impressa pela Rona Editora em sistema offset, papel offset 90g (miolo) e cartão supremo 250g (capa), em fevereiro de 2006.

de 1999, e *A modernização relativa: uma reinterpretação do dilema brasileiro*, de 2000, Jessé Souza, com este notável *A continuação social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*, firma seu lugar na primeira fila dos intérpretes do Brasil.

Trabalho de sólida erudição, mobilizada judiciosamente para melhor exprimir o argumento, a ambição declarada desta obra é a de articular o estudo das sociedades periféricas a questões universais. A periferia, nesse sentido, se comportaria como um laboratório para a investigação dos processos de exclusão social contemporâneos, tornando evidentes, pela singularidade da sua condição, a perversidade provocada pelos efeitos "da ideologia espontânea" secretada pela modernidade capitalista, sobretudo em razão de tornarem opacos os critérios da hierarquia valorativa que, afinal, seria a instância identificadora de quem é ou não cidadão. A questão em aberto, e que, decerto, animará o debate acerca deste livro, é a de como se pode romper com os códigos de dominação simbólica que reproduzem os padrões da subcidadania, a fim de instituir uma sociedade, no centro e na periferia, igualitária de fato.

Os que nutrem a paixão pela polêmica têm, agora, um ótimo motivo.

LUIZ WERNECK VIANNA

Jessé Souza é professor de Sociologia do IUPERJ. Publicou *A modernização relativa: uma reinterpretação do dilema brasileiro* (2000), entre outros.

