

(NÃO) RECONHECIMENTO E SUBCIDADANIA, OU O QUE É “SER GENTE”?*

JESSÉ SOUZA

O imaginário social dominante no Brasil interpreta “o brasileiro” como um tipo social homogêneo, como no “homem cordial” de Sérgio Buarque, possuindo as mesmas características, quase sempre associadas à emocionalidade, ao personalismo, ao “jeitinho”, independentemente de sua classe ou pertencimento social. Tudo acontece como se esses indivíduos essencialmente semelhantes apenas diferissem na renda que ganham e que o progresso econômico seria, portanto, o *Deus ex machina* ao qual caberia resolver problemas como desigualdade, marginalização e subcidadania. Existe entre nós uma crença “fetichista” no progresso econômico, que faz esperar da expansão do mercado a resolução de todos os nossos problemas sociais. O fato de que o Brasil tenha sido o país de maior crescimento econômico do globo entre 1930 e 1980, sem que as taxas de desigualdade, marginalização e subcidadania jamais fossem alteradas radicalmente, deveria ser um indicativo mais do que evidente do engano dessa pressuposição. Isto, no entanto, não aconteceu e não acontece ainda hoje.

A ausência de uma adequada problematização dos aspectos de aprendizados coletivos morais e políticos envolvidos na questão da desigualdade e da sua naturalização e, conseqüentemente, na problemática da construção social da subcidadania, deve-se, também, creio eu, à complexa configuração do campo científico entre nós. Inicialmente, o essencialismo culturalista que articula as noções de personalismo, familismo e patrimonialismo continua hegemônico, seja na dimensão do senso comum seja, na dimensão da reflexão metódica.¹ A partir de um paradigma explicativo semelhante àquele

* O argumento que é fio condutor deste texto é parte de uma discussão desenvolvida em maior detalhe em SOUZA, Jessé, *A Construção Social da Subcidadania: Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica*, Ed. UFMG, 2003. Agradeço a Faperj pelo financiamento da pesquisa que viabilizou este artigo

¹ Uma discussão crítica em detalhe de diversas variantes desse ponto de partida teórico foi realizada em SOUZA, Jessé, *A Modernização Seletiva: Uma Reinterpretação do Dilema Brasileiro*, Ed. UnB, 2000.

do paradigma *culture and personality*, dominante na sociologia e antropologia americanas da primeira metade do século XX², parte-se de uma perspectiva culturalista sem adequada vinculação com a eficácia de instituições fundamentais, onde a “cultura” é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e auto-referida. Seria por conta dessa soberania do passado sobre o presente que nos confrontamos com solidariedades verticais baseadas no favor, subcidadania para a maior parte da população e abismo material e valorativo entre as classes e as “raças” que compõem nossa sociedade.

Paralelamente, na outra ponta das teorizações mais conjunturais e de menor nível de abstração, a situação milita a favor da construção de um contexto de opacidade em relação às variáveis mais estruturais que envolvem um grau maior de abstração teórica. É que em países como o Brasil, onde a institucionalização em larga escala das ciências sociais se dá a partir da década de 1970, refletindo a tendência mundial da disseminação dos modelos de parcelização do conhecimento, a fragmentação dos esquemas explicativos tendem a perder sua relação com qualquer realidade mais ampla. Este fato, associado à propagação paralela de teorias de médio alcance, que renunciam a esclarecer ou tematizar seus próprios pressupostos e escolhas categoriais, tendem a inibir a reflexão acerca de realidades que não tenham vínculo imediato com realidades pragmáticas e conjunturais. Por mais bem sucedidos e interessantes que sejam vários desses esforços, que recuperam contextos e sentidos históricos e ajudam a mapear empiricamente dados relevantes acerca da realidade, eles não contribuem para renovar a compreensão mais totalizadora acerca dos princípios estruturantes básicos que perfazem a singularidade da modernidade periférica, dado que seu horizonte categorial rejeita, de plano, qualquer preocupação com essa dimensão mais abstrata da reflexão teórica. O mais das vezes, o paradigma personalista e patrimonialista, em suas vertentes tradicionais ou contemporâneas e “híbridas”, permanece como a referência implícita da maior parte desse tipo de análise.³

² Uma excelente exposição da pré-história, desenvolvimento e contradições internas ao paradigma da teoria da modernização pode ser encontrada em KNÖBL, Wolfgang, *Spielräume der modernisierung*, Velbrück, 2002.

³ Mesmo as tentativas mais recentes de construção de um paradigma do “hibridismo”, como uma reação ao inegável dinamismo modernizante de várias sociedades periféricas, como a brasileira por exemplo, na realidade, não abandonam o campo categorial do paradigma personalista, familista e patrimonialista. Em suas versões mais bem-sucedidas, essas teorizações postulam a convivência de dois princípios de estruturação social, um personalista e um individualista, os quais, no entanto, permanecem indeterminados, como se tratassem de duas realidades paralelas, e, apesar da dominância silenciosa da variável personalista nesse tipo de abordagem, a questão central da articulação e da dominância relativa de cada um desses princípios jamais é explicitamente formulada ou resolvida. Como nas versões tradicionais do

Estou convencido que a tematização dos aspectos socioculturais da desigualdade, que permita superar o contexto de opacidade construído pelo “fetichismo do progresso econômico”, exige a construção de um paradigma teórico alternativo que permita preencher as lacunas e silêncios da configuração científica hegemônica que articula essencialismo cultural, por um lado, e a fragmentação conjuntural e pragmática da explicação teórica, por outro. No âmbito da reconstrução que gostaria de levar a cabo neste artigo, gostaria de procurar me afastar dos pressupostos do “essencialismo culturalista”, sem, no entanto, abrir mão de uma perspectiva que contemple o acesso a realidades culturais e simbólicas. E é precisamente nesse contexto que gostaria de incorporar as reflexões de Charles Taylor acerca da singularidade que as questões culturais, morais e simbólicas, em sentido amplo, assumem no mundo moderno. Aqui me interessa, antes de tudo, seu ponto de partida comunitarista como uma hermenêutica do espaço social a partir da sua crítica ao “naturalismo”, que perpassa tanto a prática científica quanto a vida cotidiana, como meio de articular precisamente a configuração valorativa implícita ao racionalismo ocidental que dá ensejo, como veremos, a um tipo específico de hierarquia social e uma também singular noção de reconhecimento social baseada nela.

Juntamente com a sociologia de Pierre Bourdieu, creio encontrar, nesses dois autores, uma complementariedade fundamental de modo a unir a percepção de configurações valorativas implícitas e intransparentes à consciência cotidiana, e ancoradas de modo opaco e inarticulado à eficácia de algumas instituições do mundo moderno como mercado e Estado, com a percepção de signos sociais visíveis que permitam mostrar o íntimo vínculo entre uma hierarquia valorativa, que se traveste de universal e neutra, com a produção de uma desigualdade social que tende a se naturalizar tanto no centro quanto na periferia do sistema. A articulação da perspectiva desses dois clássicos contemporâneos permite, a meus olhos, uma reformulação muito mais sofisticada e útil do tema clássico marxista da “ideologia espontânea do capitalismo”, seja no contexto central, seja no periférico.

* * *

paradigma do personalismo, o poder de convencimento e o preenchimento das lacunas do argumento é garantido pelo paralelismo com os preconceitos do senso comum dessas sociedades. Exemplos recentes de teorias latino-americanas de hibridismo são as de CANCLINI, Nestor Garcia, *Culturas híbridas*, Edusp, 1998, e DAMATTA Roberto, *Carnavais, malandros e heróis*, Zahar, 1981.

Gostaria de iniciar a discussão com a análise de uma obra de um pensador periférico que, segundo penso, consegue estabelecer a questão decisiva em pauta nessa problemática, ainda que a resposta final seja insatisfatória: trata-se da *Integração do Negro na Sociedade de Classes*, de Florestan Fernandes. Neste livro, Florestan se predispõe a empreender uma análise de como o “povo” emerge na história brasileira. A concentração no negro e no mulato se legitima, nesse contexto maior da empreitada teórica, posto que foram precisamente esses grupos que tiveram “o pior ponto de partida”⁴ na transição da ordem escravocrata à competitiva. Desse modo, a reflexão de Florestan pode ser ampliada para abranger também os estratos despossuídos e os dependentes em geral e de qualquer cor, na medida em que o único elemento que os diferenciava de negros e mulatos era o *handicap* adicional do racismo.⁵ O período estudado por Florestan vai de 1880 a 1960, o que dá uma idéia da amplitude do alentado estudo, e o horizonte empírico concentra-se na cidade de São Paulo, permitindo, desse modo, observar as dificuldades de adaptação dos segmentos marginais na mais burguesa e competitiva das cidades brasileiras.

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

⁴ FERNANDES, Florestan, *A integração do negro na sociedade de classes*, vol. I, Ed. Ática, 1978, p. 9.

⁵ Para uma discussão das razões objetivas que permitem essa assimilação, ver a parte II de: SOUZA, Jessé, *A Construção Social da Subcidadania*.

gos donos e pela sociedade como um todo, estava, de certo modo, prefigurado o destino da marginalidade social e da pobreza econômica.⁶

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

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

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

⁶ FERNANDES, *idem.*, vol. I, p.20.

⁷ *Id. ibid.*, p.30.

⁸ *Id. ibid.*, p.154.

⁹ *Id. ibid.*, p.230.

strada nas entrevistas elencadas no livro, produto da desorganização familiar, reflete, no egoísmo e na instrumentalização do outro, seja o “outro” a mulher ou o mais jovem e indefeso, uma situação de sobrevivência tão agreste que mina, por dentro, qualquer vínculo de solidariedade, desde o mais básico na família até o comunitário e associativo mais geral.

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

Esse aspecto central não é, todavia, percebido com clareza por Florestan. Sem dúvida ele tem o mérito de apontar, na sua busca das causas últimas da marginalidade da população negra, as pré-condições sociais independentes da cor que condicionam a situação de marginalidade. Ele percebe, por exemplo, que as condições de inadaptação da população negra é comparável a dos dependentes rurais brancos¹⁰, misturando esses dois elementos, como comondo, em conjunto, a “gentinha” ou a “ralé” nacional.¹¹

A cor da pele, nesse contexto, age, no máximo, como uma ferida adicional à auto-estima do sujeito em questão, mas o núcleo do problema é a combinação de abandono e inadaptação, destinos que atingiam ambos os grupos *independentemente da cor*. Precisamente por confundir *habitus*, no sentido que estamos utilizando neste texto (e que ele próprio havia revelado com tanta argúcia no peso relativo que ele atribui à desorganização familiar), com “cor da pele”, Florestan é levado a imprecisões e

¹⁰ Id. *ibid.*, p.148.

¹¹ Id. *ibid.*, vol. II, p.280.

paradoxos que se repetem em cascata na sua argumentação. Na realidade, todo o argumento do livro é tributário da ambigüidade fundamental, que confunde os dois aspectos relevados acima, em relação à causa fundamental da situação de carência e marginalidade do negro. Florestan supõe como causa primeira da mesma, tanto a “escravidão interna” dentro do homem, que o impede de pensar e agir segundo os imperativos da nova ordem social¹², quanto o preconceito de cor¹³, visto como uma realidade “inercial” representando “resíduos” do passado, que penetram na sociedade competitiva, e que ele supõe, a partir do avanço e desenvolvimento desta, estejam destinados a desaparecer.¹⁴

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

É de extrema importância, por razões teóricas e práticas, que se tenha clareza com relação a esse ponto. A confusão entre estes dois aspectos é muitas vezes obscurecida por motivos “políticos”, dado que, acredita-se, a atribuição da marginalidade do negro a causas outras que não a cor e o racismo, equivaleria a atribuir a “culpa” da mesma à sua vítima. Ora, é precisamente o abandono secular do negro e do dependente de qualquer cor à própria sorte, a “causa” óbvia de sua inadaptação. Foi esse abandono que criou condições perversas de eternização de um “*habitus* precário”, que constrange esses grupos a uma vida marginal e humilhante à margem da sociedade incluída. Por outro lado, é necessário ter-se clareza teórica e prática acerca das causas reais da marginalização. É precisamente o tipo de explicação que enfatiza o dado secundário da cor – que permitiria, suposta-

¹² Id. *ibid.*, vol. I, p. 92.

¹³ Id. *ibid.*, pp. 283 e 316.

¹⁴ Sobre o caráter passageiro e transitório da situação à época, FERNANDES, *idem*, vol. II, pp. 144 e 156.

¹⁵ FERNANDES, *idem*, vol. I, pp. 19, 20, 25, 26, 28, 29, 30, 50, 52, 58, 73, 82.

mente, atribuir a “culpa” da marginalização unicamente ao preconceito – que joga água no moinho da explicação economicista e evolucionista de tipo simples, que supõe ser a marginalização algo temporário, modificável por altas taxas de crescimento econômico, as quais, de algum modo obscuro, terminaria por incluir todos os setores marginalizados.

Esse tipo de explicação descarta dos aspectos morais e políticos que são imprescindíveis a uma real estratégia inclusiva. Em nenhuma das sociedades modernas, que logrou homogeneizar e generalizar, em medida significativa, um tipo humano para todas as classes, como uma pré-condição para uma efetiva e atuante idéia de cidadania, conseguiu esse intento como efeito colateral unicamente do desenvolvimento econômico. Dentre as sociedades desenvolvidas, inclusive, é a mais rica dentre elas, os EUA, a que apresenta maior índice de desigualdade e exclusão.¹⁶ A marginalização permanente de grupos sociais inteiros tem a ver com a disseminação efetiva de concepções morais e políticas, que passam a funcionar como “idéias-força” nessas sociedades. É a explicação que atribui a marginalidade desses grupos a “resíduos” a serem corrigidos por variáveis economicamente derivadas – dominantes, não só em Florestan, mas em todo o debate nacional teórico e prático acerca do tema das causas e dos remédios da desigualdade – que melhor contribui para sua permanência e naturalização.

Na realidade, portanto, não é a continuação do passado no presente “inercialmente” que está em jogo, realidade essa destinada a desaparecer com o desenvolvimento econômico¹⁷, mas a redefinição “moderna” do negro (e do dependente ou agregado brasileiro rural e urbano de qualquer cor) como “imprestável” para exercer qualquer atividade relevante e produtiva no novo contexto, que constitui o quadro da nova situação de marginalidade. A “inércia” aqui, como ocorre tão frequentemente, está, de fato, no lugar de uma “explicação”. A questão que me parece a essencial é: de que modo a transição do poder pessoal para o pessoal muda radicalmente as possibilidades de classificação e desclassificação social? O que está em jogo nessa passagem e nessa mudança tão radical que expele como imprestáveis os segmentos responsáveis fundamentalmente pela produção econômica no regime anterior? Para a resposta desta

¹⁶ Ver SCALON, Celi, “Wahrnehmung von Ungleichheiten: eine international vergleichende Analyse”, in: BRUNKHORST, Hauke, COSTA, Sérgio e SOUZA, Jessé (orgs.). *Die Peripheren Moderne*, Frankfurt, Campus, 2003 (no prelo).

¹⁷ FERNANDES, idem, vol. II, p.144.

questão, o tema dos “resíduos”¹⁸ e das “inércias” – especialmente porque esses tais resíduos e inércias se eternizaram e se mostraram, de fato, *ao contrário do que supunha o autor*, permanentes – não avança o nosso conhecimento.

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

Não é, portanto, se estou certo, o apego à hierarquia anterior que produz o racismo e o transfere como “resíduo” à ordem social competitiva. Afinal, a ordem competitiva também não é “neutra”, nessa dimensão do ponto de partida meritocrático, como parece estar implícito no argumento de Florestan. A ordem competitiva também tem a “sua hierarquia”, ainda que implícita, opaca e intransparente aos atores, e é com base nela, e não em qualquer “resíduo” de épocas passadas, que tanto negros quanto brancos sem qualificação adequada são desclassificados e marginalizados de forma permanente. Não é à toa, nesse sentido, que a legitimação da marginalização, nos depoimentos colimados em todo o livro pelo autor, venha sempre acompanhada da menção a aspectos conspícuos da hierarquia valorativa do racionalismo ocidental moderno: ausência de ordem, disciplina, previsibilidade, raciocínio prospectivo etc. O critério operante de classificação/desclassificação era tão colado na hierarquia valorativa implícita e impessoal da nova ordem social, que se reconhecia em vários depoimentos a cor como aspecto secundário. Concebia-se, por exemplo, que o negro se “misturasse

¹⁸ Todo o raciocínio é tributário da sociologia da modernização tal como a conhecemos, 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 formulamos alhures. 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 são eficazes apenas sob pré-condições especificamente modernas, como veremos adiante em maior detalhe.

com o branco atrasado, que está à sua altura moral, intelectual”.¹⁹ Florestan, no entanto, permanece preso à explicação dos “resíduos”²⁰, e não consegue incorporar vários desses depoimentos ao seu quadro explicativo que se torna crescentemente ambíguo, impreciso e inconclusivo.

A resolução teórica desse *embroglio*, com consequências práticas nada desprezíveis, exige a determinação precisa desse componente misterioso “por trás” da cor. Florestan já aponta o caminho a ser seguido por meio da alusão, recorrente em todo o seu trabalho, de que o que os negros queriam efetivamente transformar-se e “ser gente”.²¹ O termo nunca é definido claramente, nem por Florestan, nem por seus informantes. Acredito, também nesse ponto, que para ultrapassarmos o uso meramente retórico desse termo e conferirmos a ele densidade analítica, torna-se necessário desfazer a confusão entre *habitus* e cor. Afinal, o que os próprios informantes entendem por “ser gente” reflete, claramente, o que estamos percebendo como as pré-condições para a formação de um *habitus* adequado aos imperativos institucionais da nova ordem, independentemente de qualquer cor de pele.

Um dos sujeitos das histórias de vida, que vivia com a mãe e a irmã, “ao deus dará”, relata o deslumbramento que sentiu, por volta de 1911, ao passar a viver, aos dez anos, na casa de um italiano. Viu, então, “o que era viver no seio de uma família, o que entre eles (os italianos) era coisa séria”. Gostava porque comia na mesa...e podia apreciar em que consistia, “viver como gente”.²²

No mesmo sentido, temos as declarações abaixo:

“Negro é gente e não tem que andar diferente dos outros”... “Ser gente” só pode significar “ser igual ao branco” e para isso é preciso “proceder como o branco”, lançando-se ativamente na competição ocupacional.²³

Mas afinal, o que é, para além do sentido retórico, compreensível imediatamente de forma inarticulada por cada um de nós, mas que apresenta desafios aparentemente intransponíveis logo que pretendemos defini-lo de forma adequada, “ser gente”? É no esclarecimento desse tema central que as contribuições de Taylor e Bourdieu podem nos ajudar. A

¹⁹ FERNANDES, idem, vol. I, p.300.

²⁰ Id. ibid., pp. 144, 156, 280, 181, 183.

²¹ Apenas a título de exemplo, FERNANDES, idem, vol. I, pp. 174 e 196, e vol. II, pp. 7, 119, 120, 166, 185, 187.

²² FERNANDES, idem, vol. I, p.174.

²³ Id. ibid., vol. II, p.166.

escolha desses dois autores deve-se ao fato de que, a 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 Bordieu e Taylor, a sociedade moderna se singulariza precisamente pela produção de uma configuração, formada pelas ilusões do sentido imediato e cotidiano, que Taylor denomina “naturalismo”, e Bourdieu “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, pré-condições da vida social numa sociedade desse tipo. No entanto, o desafio concreto aqui é o de articular, sistematicamente, também as unilateralidades de cada uma das perspectivas estudadas de modo a torná-las operacionais no sentido de permitir perceber como moralidade e poder se vinculam de modo peculiar no mundo moderno, e muito especialmente no contexto periférico.

Talvez o aspecto que mais explicita as deficiências da teoria bourdiesiana e ponha a nu a necessidade de vinculá-la a uma teoria objetiva da moralidade como a tayloriana é o radical contextualismo da sua análise da classe trabalhadora francesa que o impede de perceber processos coletivos de aprendizado moral que ultrapassam de muito as barreiras de classe. Na análise de Bourdieu sobre a produção opaca da desigualdade nas condições das sociedades modernas avançadas como a francesa²⁴, 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”, nesse contexto, comparando-se a sociedades periféricas como a brasileira, adquire o sentido de consolidação histórica e

²⁴ BOURDIEU, Pierre, *Distinction*, Harvard University Press, 1984.

contingente de lutas políticas e aprendizados sociais e morais múltiplos de efetiva e fundamental importância, os quais passam despercebidos enquanto tais para Bourdieu.

Assim, gostaria de propor uma subdivisão interna à categoria do *habitus* de tal modo a conferir-lhe um caráter histórico mais matizado, inexistente na análise bourdieusiana, e acrescentar, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática da constituição do *habitus*. Assim, em vez de falar apenas de *habitus* genericamente, aplicando-o a situações específicas de classe num contexto sincrônico, como faz Bourdieu, acho mais interessante e rico para meus propósitos, falar 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, conseqüentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de *habitus* para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças.

Esse foi certamente o caso da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas no Ocidente. A burguesia, como a primeira classe dirigente na história que trabalha, logrou romper com a dupla moral típica das sociedades tradicionais, baseadas no código da honra, e construir, pelo menos 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, esse foi um desiderato perseguido de forma consciente e decidida, e não deixado a uma suposta ação automática do progresso econômico. Assim sendo, esse gigantesco processo histórico homogeneizador, que posteriormente foi ainda mais aprofundado pelas conquistas sociais e políticas de iniciativa da própria classe trabalhadora, o qual certamente não equalizou todas as classes em todas as esferas da vida, mas, sem dúvida generalizou e expandiu aspectos 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 conseqüências.

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 deno-

minar de “*habitus* primário”, de modo a chamar atenção para esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e “incorporados”, no sentido bourdieusiano do termo, que permite o compartilhamento de uma noção de “dignidade” efetivamente compartilhada no sentido tayloriano. É essa “dignidade”, efetivamente compartilhada por classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que me parece ser o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultra-jurídico, 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 atitudinal²⁵, que tem que estar disseminada de forma efetiva numa sociedade para que possamos dizer que, nessa sociedade concreta, temos a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei. Para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada.

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

O “*habitus* precário” seria o limite do “*habitus* primário” para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas. Para alguns autores, mesmo sociedades afluentes como a alemã já apresentam agora segmentos de trabalhadores e de pobres que vivem do

seguro social precisamente com esses traços de um “*habitus* precário”²⁶, 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 determinação.

Gostaria de usar as investigações de Reinhardt 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”²⁷ permite pensar a dimensão sociológica da produção da distinção social a partir 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. 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 disciplina-

²⁶ BITTLINGMAYER, Uwe, “Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte habitusformen als Kehrseite der ‘Wissensgesellschaft’”, pp. 225-254, in: *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*. EICKELPASCH, Rolf et alli (orgs.), Opladen, Leske und Budrich, 2002.

²⁷ KRECKEL, Reinhardt, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Frankfurt, Campus, 1992, pp. 67-106.

do que parece estar por trás da “avaliação objetiva do valor relativo” de cada qual nessa dimensão, então o potencial encobridor de desigualdades por trás da noção de “dignidade” do agente racional, deve se manifestar mais facilmente nessa dimensão.

Kreckel chama de “ideologia do desempenho” a tentativa de elaborar um princípio único, para além da mera propriedade econômica, a partir do qual se constitui a mais importante forma de legitimação da desigualdade no mundo contemporâneo. A idéia subjacente a esse 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 “tríade meritocrática” que envolve qualificação, posição e salário. Destes, a qualificação, refletindo a extraordinária importância do conhecimento com o desenvolvimento do capitalismo, é o primeiro e mais importante ponto que condiciona os outros dois. A ideologia do desempenho é uma “ideologia” na medida em que ela não apenas estimula e premia a capacidade de desempenho objetiva, mas legitima o acesso diferencial permanente a chances de vida e apropriação de bens escassos.²⁸ Apenas a combinação da tríade da ideologia do desempenho faz do indivíduo um “sinalizador” completo e efetivo do “cidadão completo” (*Vollbürger*). A tríade torna também compreensível por que apenas através da categoria do “trabalho” é possível se assegurar de identidade, 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 pré-condições estão dadas pode o indivíduo obter sua identidade pessoal e social de forma completa.

Isso explica por que uma dona de casa, por exemplo, 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”

²⁸ Id. *ibid.*, p.98.

ela não possuiria valor autônomo.²⁹ 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 pré-condições para o reconhecimento objetivo dos papéis de produtor e cidadão, é importante na medida em que é fundamental não apenas referir-se ao mundo do mercado e da distribuição de recursos escassos como perpassado por valores, como faz Nancy Fraser³⁰, 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 para uma competição bem sucedida dessa 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 essa idéia ajuda a conferir concretude àquilo que Taylor chama de “fonte moral” a partir da noção de “self pontual”, embora seu poder ideológico e produtor de distinções não seja explicitamente tematizado por ele.

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

²⁹ Id. *ibid.*, p.100.

³⁰ FRASER, Nancy, *Justice Interruptus*, Routledge, 1997, pp. 11-40.

entes como a Alemanha, como aponta Uwe Bittlingmayer em seu estudo³¹, 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 acima. 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 re-europeização 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, como vimos, o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do self pontual para Taylor), passa a ser a aceitação e internalização generalizada desse princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização desses setores possa ser percebida, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um “fracasso pessoal”. É também a centralidade universal do princípio do desempenho, com sua conseqüente 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.³²

Já o limite do *habitus* primário “para cima” tem a ver com o fato de que o desempenho diferencial na esfera da produção tem que ser associado a uma “estilização da vida” peculiar, de modo a produzir distinções sociais. Ou seja, o desempenho diferencial não é apenas, nem primária-

³¹ BITTLINGMAYER, Op. cit., p.233.

³² FERNANDES, Op. cit., vol. I, p.94.

mente talvez, uma fonte de “valorização social” (*soziale Wertschätzung*) que estimula os laços de solidariedade social, como propõe Axel Honneth³³, por exemplo, mas também, em grande medida, uma fonte de distinções sociais que se nutre 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 analisa no seu *Distinctions*. É nessa dimensão que o “gosto” passa a ser uma espécie de moeda invisível, transformando tanto o capital econômico puro quanto, muito especialmente, o capital cultural, “travestidos em desempenho diferencial”, a partir da ilusão do “talento inato”, 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, a qual é descurada por Bourdieu. Assim, também o conceito de *habitus* secundário³⁴ deve ser vinculado, a exemplo do que fizemos com os conceitos 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 de *Sources of the Self* interpreta como uma fonte moral alternativa ao “self pontual” e o

³³ HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, p.203.

³⁴ 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 perpassa. 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 zerrissene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieus”, in: *Die Zerrissene Welt des Sozialens*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p.171.

princípio do desempenho que o comanda, na medida em que implica a reconstrução narrativa de uma identidade singular, para a qual não há modelos pré-estabelecidos, vive o perigo de transforma-se no seu contrário nas condições atuais. O mote do diagnóstico da época levado a cabo por Taylor no seu *The Ethics of Authenticity* é precisamente a ameaça crescente de trivialização desse ideal, do seu conteúdo dialógico e de auto-invenção, em favor de uma perspectiva auto-referida simbolizada no que o autor chama de *quick fix*³⁵ (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 individualização 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 moral objetiva, trabalhada por Taylor, é o que explica, em última instância, o apelo e eficácia social inclusive da versão massificada e pastiche dessa possibilidade de individualização.

A personificação do “gosto” para Bourdieu serve, antes de tudo, precisamente para a definição da “personalidade distinta”, uma personalidade que aparece como resultado de qualidades inatas e como expressão de harmonia e beleza e da reconciliação de razão e sensibilidade, a definição do indivíduo perfeito e acabado.³⁶ 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.³⁷ 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

³⁵ TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991, p.35.

³⁶ BOURDIEU, *Distinction*, Harvard University Press, 1984, p.11.

³⁷ Id. *ibid.*, p.384.

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 pré-condições sociais que possibilitam o compartilhamento efetivo, nas sociedades avançadas, do que estou chamando de *habitus* primário, que faz com que, por exemplo, um alemão ou francês de classe média que 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 ultra-jurídica do respeito social objetivo compartilhado socialmente, o valor do brasileiro pobre *não-europeizado* – ou seja, que não compartilha da economia emocional do self pontual, que é criação cultural contingente da Europa e América do Norte – é comparável ao que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza objetivamente seu status subhumano. 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 ainda um pouco mais essa idéia central para todo meu argumento neste artigo. Falo de *habitus* primário, dado que se trata efetivamente de um *habitus* no sentido que essa noção adquire em Bourdieu. São esquemas avaliativos compartilhados objetivamente, ainda que opacos e quase sempre irrefletidos e inconscientes que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo. É apenas esse tipo de consenso, como que corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que pode permitir, para além da eficácia jurídica, uma especie 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 inquerito até o juiz que decreta a sentença final, passando por advogados, testemunhas, promotores, jornalistas etc, que, por meio de um acordo implícito e jamais verbalizado, terminam por inocentar o atropelador. O que liga todas essas intencionalidades individuais de forma subliminar, e que conduz ao acordo implícito entre elas, é o fato objetivo e ancorado institucionalmente do não valor humano do atropelado, posto que é precisamente o valor diferencial entre os seres humanos que está atualizado de forma inarticulada em todas as nossas práticas institucionais e sociais.

Não se trata de intencionalidade aqui. Nenhum brasileiro europeizado de classe média confessaria, em 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 lingüisticamente 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 um superior, pela tonalidade da voz mais do que pelo que é dito etc. O que existe aqui são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas por isso mesmo tanto mais eficazes, que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos profundos e invisíveis. É esse tipo de acordo, para usar o exemplo do atropelamento acima, que está por trás do fato de que todos os envolvidos no processo policial e judicial na morte por atropelamento do subhomem 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 desse 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 aqui ao que chamo de *habitus* primário.

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

neralização 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 atenção para o conflito de classes específico da periferia.

O esforço dessa construção múltipla de *habitus* serve para ultrapassar concepções subjetivistas da realidade que reduzem a mesma às interações face a face. A situação descrita acima do atropelamento, por exemplo, seria “explicada” pelo paradigma personalista hibridista³⁸ a partir do capital social em “relações pessoais” do atropelador de classe média, que terminaria levando à impunidade. Esse é um exemplo típico do despropósito subjetivista de se interpretar sociedades periféricas complexas e dinâmicas, como a brasileira, como se o papel estruturante coubesse a princípios pré-modernos como o capital social em relações pessoais. Nesse terreno, não há qualquer diferença entre países centrais ou periféricos. Relações pessoais são importantes, na definição de carreiras e chances individuais de ascensão social, tanto num caso como no outro. Nos dois tipos de sociedade, no entanto, os capitais econômico e cultural são estruturantes, o que o capital social de relações pessoais não é.

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 constituidor de relações naturalizadas de desigualdade em várias dimensões, variando com o tipo de sociedade analisado. Neste sentido, esse conceito parece-me um recurso fundamental, desde que complementado com uma hermenêutica do sentido e da moralidade como a que Taylor nos oferece. É precisamente esse tipo de enfoque teórico alternativo que me parece permitir que se navegue entre as duas margens polares de um culturalismo essencialista, por um lado, e de teorias de médio alcance que perdem qualquer relação com realidades mais abrangentes, por outro. As conseqüências práticas e políticas desse tipo de diagnóstico alternativo que revaloriza os componentes políticos e socioculturais relacionados à temática da desigualdade e da (sub) cidadania, certamente não passam despercebidas ao leitor atento.

JESSÉ SOUZA é professor do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

³⁸ Na versão, por exemplo, já citada neste trabalho, de um Roberto DaMatta.

RESUMOS/ABSTRACTS

(NÃO) RECONHECIMENTO E SUBCIDADANIA, OU O QUE É “SER GENTE”?

JESSÉ SOUZA

Este texto discute e combina algumas teorias contemporâneas sobre a origem e a dinâmica do reconhecimento social, como a de Charles Taylor, com abordagens socioculturais acerca da temática da desigualdade, como as de Pierre Bourdieu e Reinhard Kreckel, de modo a aplicá-las de forma modificada e produtiva para o esclarecimento de questões centrais da modernidade periférica, como os fenômenos da subcidadania e da naturalização da desigualdade. Seu objetivo é elaborar uma concepção teórica alternativa às abordagens personalistas e patrimonialistas desses fenômenos, assim como às percepções conjunturais e pragmáticas, produto da parcelização e fragmentação do conhecimento, que perdem o vínculo com qualquer realidade mais ampla e totalizadora.

Palavras-chave: Modernidade periférica; reconhecimento social; desigualdade; pensamento social brasileiro.

(NON) RECOGNITION AND UNDERCITIZENSHIP OR WHAT IS IT “TO BE A HUMAN BEING”?

This article discusses and matches some contemporary theories on the origin and dynamics of social recognition, such as Charles Taylor's, and sociocultural approaches to the subject of inequality, such as Pierre Bourdieu's and Reinhard Kreckel's, in order to apply them, in a modified and productive way, to central matters of peripheral modernity, such as the undercitizenship and the naturalization of inequality. Its aim is to develop an alternative conception to the patrimonialist and personalist approaches to the subject, as well as to short-range and pragmatic perceptions, which are the result of the partition and fragmentation of knowledge, unconcerned about understanding a more embracing reality.

Keywords: *Peripheral modernity; social recognition; inequality; Brazilian social thought.*