

(SUB)CIDADANIA E NATURALIZAÇÃO DA DESIGUALDADE: UM ESTUDO SOBRE O IMAGINÁRIO SOCIAL NA MODERNIDADE PERIFÉRICA

Jessé Souza

A América Latina possui uma especificidade interessante dentre as sociedades “periféricas”¹. Ao contrário das “grandes civilizações” ou “grandes religiões mundiais”, como a hindu ou chinesa, analisadas por Max Weber na sua sociologia comparada das religiões, as sociedades latino americanas se constituem, pelo menos enquanto sociedades complexas, a partir do influxo direto da expansão do racionalismo ocidental do seu centro europeu originário. As civilizações milenares hindu e chinesa, ao contrário, lograram desenvolver uma visão de mundo própria, paralela e comparável à européia em sofisticação e eficácia, em todas as dimensões da vida social. Essa visão de mundo tinha como fundamento um núcleo simbólico religioso, singular em cada caso, que funcionava como uma dimensão autônoma de moralidade e que permitia a articulação e a legitimação das esferas econômica, cultural e política muitas vezes sobre um extenso território. Era a esse conjunto de valores, crenças e práticas sociais e institucionais que Weber dava o nome de “racionalismo específico”, tanto para explicar a diferença e a singularidade destas matrizes culturais em relação ao racionalismo ocidental quanto para esclarecer as razões da renitente resistência dessas grandes civilizações à expansão do capitalismo em seus domínios.

Esse fato histórico incontestável não é adequadamente refletido nas interpretações dominantes, seja na realizada por teóricos internacionais², seja na

¹ Estou usando este termo tanto no sentido descritivo/histórico quanto no sentido normativo. Quanto ao primeiro aspecto refiro-me ao fato da localização da fonte histórica do que Max Weber chamava de racionalismo ocidental, que depois se expande para todo o mundo adquirindo feições particulares, ter se originado e desenvolvido primeiro na Europa ocidental e na América do Norte. Quanto ao segundo aspecto, a intenção é polêmica e provocativa de modo a se contrapor ao relativismo cultural, dominante em países periféricos como o Brasil, o qual percebo, por razões que em breve espero fiquem claras ao leitor, como conservador politicamente e como um “obstáculo epistemológico” para uma adequada discussão da singularidade social e cultural desse tipo de sociedade.

² O caso de Eisenstadt, talvez o mais importante sociólogo comparativista pós-weberiano, é especialmente eloqüente nesse sentido. Enquanto sua análise das “grandes civilizações” é interessante e provocativa, suas menções a América Latina apenas repetem antigos clichês. Veja Eisenstadt, 1979.

produzida por intérpretes nativos, acerca da singularidade da América Latina. As sociedades latino-americanas, como a brasileira, são percebidas, ainda hoje, dentro de um registro teórico que as enquadra na grande rubrica das “sociedades tradicionais” dominadas secularmente por um suposto catolicismo e por um Estado patrimonial pré-moderno todo poderoso que explicariam a continuada influência até o presente de um ubíquo personalismo, que imporia a moeda de troca entre proteção e favor nas relações pessoais, e a corrupção e privilégio patrimoniais na esfera institucional como formas de sociabilidade dominantes nessas sociedades. No âmbito da sociologia latino-americana e da sociologia brasileira, o paradigma dominante no século XX também encadeia as noções complementares de personalismo, familismo e patrimonialismo de modo a fundamentar a idéia de uma sociedade pré-moderna³. As mazelas sociais de países periféricos como o Brasil, tais como a desigualdade e sua naturalização, massiva marginalização de setores expressivos da população e dificuldades de consolidação de uma ordem democrática, seriam explicáveis a partir dessa expansão pré-moderna de modelos familísticos para todas as esferas sociais.

A partir de um paradigma explicativo semelhante àquele do “cultura e personalidade”, dominante na sociologia e antropologia norte-americanas da primeira metade deste século⁴, 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 nós, latino-americanos, nos confrontaríamos com solidariedades verticais baseadas no favor, sub-cidadania para a maior parte da população e abismo material e valorativo entre as classes e as “raças” que compõem nossa sociedade.

A tese que pretendo desenvolver nesse texto parte de uma outra perspectiva. Gostaria de tentar demonstrar que a naturalização da desigualdade social de países periféricos de modernização recente como o Brasil pode ser mais adequadamente percebida como consequência, não de uma suposta herança pré-moderna e personalista, mas precisamente do fato contrário, ou seja, como resultante de um efetivo processo de modernização de grandes proporções, que se impõe ainda que “seletivamente” por referência ao modelo histórico europeu e norte-americano, mas que toma o país de assalto a partir de inícios do século XIX. Nesse sentido, meu argumento implica que a gigantesca desigualdade que

³ Praticamente todos os grandes intérpretes brasileiros do século XX como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Raymundo Faoro e, mais recentemente, Roberto DaMatta, partilham desses mesmos pressupostos teóricos. Para uma crítica em detalhe da contribuição desses autores, ver Souza, 2000.

⁴ Uma excelente exposição da pré-história, desenvolvimento e contradições internas ao paradigma da teoria da modernização, pode ser encontrada em Knöbl, 2001.

assola sociedades periféricas como a brasileira, assim como sua naturalização na vida cotidiana, é moderna posto que vinculada à eficácia de valores e instituições modernas a partir de sua bem sucedida importação “de fora para dentro”. Assim, ao contrário de ser personalista, ela retira sua eficácia precisamente da “impessoalidade” típica dos valores e instituições modernas. É isso que a faz tão opaca e de tão difícil percepção na vida cotidiana na percepção subjetiva dos atores.

Esta estratégia teórica possui, estou convencido, não só a vantagem de permitir compreender de modo mais consistente a seletividade e as ambigüidades e problemas do processo de modernização deste tipo de sociedades, como também permitir explicar o que fica rigorosamente inexplicado no paradigma do personalismo pré-moderno: o inegável dinamismo, em sociedades latino-americanas como a brasileira, do mercado capitalista, a instituição moderna por excelência. O Brasil, por exemplo, ainda que partindo de um patamar muito baixo, foi o país de maior crescimento econômico em termos absolutos no mundo entre 1930 e 1980 e o terceiro se considerarmos todo o século XX. A complexidade social advinda deste gigantesco esforço de modernização não pode sequer ser percebida no contexto de um paradigma anacrônico, como o do personalismo, que teima em perceber sociedades complexas como Brasil ou México como sociedades estruturadas a partir do capital social de relações pessoais.

A importância de uma mudança de paradigma nesse campo não tem apenas repercussões teóricas. A atual ausência crônica de perspectivas de futuro em países periféricos como o Brasil tem a ver com a obsolescência dos antigos projetos políticos que se baseavam nas análises tradicionais criticadas acima. A tendência de se estabelecer clivagens regionais entre partes modernas e tradicionais dentro do país, as cruzadas populistas contra a corrupção ou ainda mais recentemente a crença fetichista no progresso econômico como um mecanismo automático de diminuição de desigualdades, se legitimam a partir desse mesmo caldo de idéias e servem como máscara ideológica contra a efetiva articulação teórica e política dos conflitos específicos de classe na periferia. Essa é a tese que pretendo defender nesse artigo.

Racionalismo ocidental e a exportação de suas instituições fundamentais para a periferia

A dificuldade teórica de avançar uma hipótese construtiva nesse terreno exige a articulação de dois passos subseqüentes: 1) reconstruir a articulação entre a configuração valorativa subjacente ao racionalismo ocidental e sua ancoragem institucional, de modo a poder tematizar os aspectos culturais e simbólicos

pertinentes sem cair na armadilha de um “culturalismo essencialista” pensado sem vínculos com realidades institucionais; 2) uma reflexão, ainda que necessariamente incipiente, do que se poderia entender por uma teoria da “modernização periférica”, reconstruindo sua especificidade vis a vis à modernidade central, usando o caso brasileiro como referência empírica. Para o desenvolvimento da primeira temática eu gostaria de articular um “insight”, não completamente desenvolvido por Max Weber no âmbito de sua sociologia comparada das religiões, e uni-lo com a perspectiva de duas das mais promissoras abordagens críticas surgidas na sociologia da segunda metade do século passado: a teoria crítica do reconhecimento de Charles Taylor e a sociologia de Pierre Bourdieu⁵. A meu ver essas duas abordagens apresentam complementaridades interessantes que podem ser utilizadas, com muito proveito, também para uma análise da modernidade periférica.

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

Um pressuposto implícito dessa estratégia analítica era o fato de que se mantinha a noção etapista da sociologia tradicional da modernização, na medida em que se assumia que as sociedades não-ocidentais, ou bem repetiam os passos das sociedades ocidentais centrais através de símiles da revolução protestante – o caso do Japão é o mais eloqüente nesse contexto –, ou estariam condenadas a uma égide do pré-modernismo (Bellah, 1985; Eisenstadt, 1968). O paradigma do personalismo e do patrimonialismo, dominante nas interpretações acerca da América Latina, que criticamos brevemente acima, surge precisamente para explicar o atraso relativo de sociedades que não passaram pelo aprendizado típico da revolução protestante. Para o próprio Max Weber, no entanto, parecia

⁵ Para evitar mal entendidos, gostaria de explicitar que aqui não me interessa, nem tenho a pretensão ou a competência, de dizer a “verdade” sobre os conceitos centrais desses autores. Longe de qualquer pretensão exegética, pretendo usar idéias que me parecem, sob um ponto de vista pragmático, importantes para o tema que tenho em mente: a construção de um paradigma teórico alternativo que permita uma reinterpretação do processo de modernização periférica.

claro que a explicação do surgimento “espontâneo” do racionalismo ocidental na Europa e América do Norte diferia fundamentalmente da explicação do desenvolvimento ulterior do arcabouço valorativo e institucional desse racionalismo como consequência da expansão da sociedade ocidental para todo o globo. Fundamentalmente, esta expansão se daria tanto mais eficazmente quanto mais ela se realizasse pela exportação para a periferia do sistema mundial enquanto “artefatos prontos” (fertigen Gebildes als Artefakt) das instituições fundamentais do racionalismo ocidental: o mercado capitalista com seu arcabouço técnico e material e o Estado racional centralizado com seu monopólio da violência e poder disciplinador (Weber, 1998, p.251).

No final da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* Max Weber adianta uma idéia, prenhe de consequências para todo estudioso interessado nos processos de modernização da periferia (Weber, 1947 vol 1. p.203). A metáfora do “manto do santo”, que os seguidores do protestantismo vitorioso postaram no próprio ombro por livre escolha, é contraposta à violenta metáfora da “casa da servidão” a que estamos nós todos, habitantes do mundo moderno dominados pela lógica impessoal do mercado e do Estado, sujeitos a partir da consolidação dessas duas instituições fundamentais. É essa nova lógica impessoal que constituía, no sentido forte deste termo, os indivíduos que lhe são adequados a partir de estímulos empíricos não mediados simbolicamente.

Ora, nesse sentido, não seria necessário uma revolução protestante para termos sociedade moderna ou individualidades modernas. Estado e mercado fariam esse trabalho de forma mais rápida e mais eficiente que qualquer movimento religioso antes deles⁶ dado que os estímulos empíricos dessas instituições lidam com as chances de sobrevivência e de acesso a bens escassos de cada um de nós. O mercado não precisa “convencer” ninguém, como os profetas e agentes religiosos do passado. O mercado “não fala”, mas impõe a sua lógica totalizante, posto que abrange e conforma todas as nossas vicissitudes e disposições das mais públicas às mais íntimas, de forma tão mais eficiente precisamente por ser opaca, impessoal e não perceptível enquanto tal à consciência cotidiana⁷. Também o Estado, que ao contrário do mercado precisa constantemente legitimar-se, consolida-se apenas através da desconstrução de outras instâncias competidoras, terminando por impor uma nova forma de estrutura da consciência subjetiva, baseada na disciplina e no auto-controle individual, exemplarmente estudadas por Norbert Elias (Elias, 1986).

⁶ Isso não significa descuidar de efeitos importantes em outros aspectos descortinados a partir da presença maior ou menor da revolução protestante, como veremos na parte final deste texto.

⁷ Essa vicissitude da economia monetária serviu como fio condutor para boa parte da obra de maturidade de Georg Simmel. Ver Simmel, 1989.

Max Weber, no entanto, jamais desenvolveu este aspecto essencial para uma teoria da expansão do racionalismo ocidental para a periferia, por conta das limitações do seu aparato conceitual, presa do individualismo metodológico. É precisamente neste ponto que as reflexões de Charles Taylor acerca da genealogia e da singularidade do racionalismo ocidental podem ser de grande valia para o empreendimento que tenho em mente (Taylor, 1989). Taylor percebe, como nenhum outro pensador clássico ou moderno de meu conhecimento, que a importância de idéias e de interpretações simbólicas reside no fato de que elas engendram e produzem práticas institucionais e sociais de tal modo que os dois elementos, o simbólico/ideacional e o material/institucional, sequer podem ser compreendidos separadamente (Taylor, 2004).

Sua leitura da genealogia da hierarquia moral subjacente às práticas institucionais e sociais do racionalismo ocidental pode ser, nesse sentido, interpretada como uma possibilidade inteiramente nova e contraposta ao “essencialismo culturalista” da tese do personalismo que criticamos acima, de compreender a dinâmica entre valores e aspectos culturais e simbólicos, por um lado, e as práticas institucionais e sociais por outro. A leitura tayloriana deixa entrever que as novas instituições modernas são perpassadas por um processo complexo de aprendizado moral e valorativo, o qual, ao mesmo tempo, pressupõe e implementa um processo de socialização e de fabricação de indivíduos plásticos e adaptáveis aos seus imperativos. Sua crítica à concepção tendencialmente reificada de Estado e mercado enquanto grandezas sistêmicas, como vemos em Jürgen Habermas, por exemplo, parece-me certa e de importância decisiva para uma compreensão mais adequada do processo de expansão do racionalismo ocidental do centro para a periferia, o qual se realiza pela exportação dessas instituições não apenas enquanto “artefatos prontos”, no sentido weberiano do termo, o que enfatiza seu aspecto “material” naturalizado, mas também enquanto toda uma visão de mundo, de indivíduo e de sociedade, não perceptível enquanto tal, que passa a contar com a força e o estímulo inaudito do dinheiro e da coerção legal para a construção de indivíduos adequados às suas necessidades.

Esse é o aspecto central da idéia que pretendo trabalhar neste texto e que permite a meus olhos perceber de um outro modo toda a problemática envolvida na questão pós-weberiana da expansão do racionalismo ocidental para a periferia. Fundamental na empreitada tayloriana, e o que o leva, neste particular, muito além da reflexão weberiana, é que ele consegue reconstruir a hierarquia valorativa subjacente e opaca que se materializa nessas duas instituições centrais do mundo moderno, a qual comanda irrefletida e inconscientemente nossas disposições e nosso comportamento cotidiano.

Essa arqueologia da identidade moderna é também ao mesmo tempo, como não poderia deixar de ser, uma História da singularidade do ocidente. Fiel a seu ponto de partida, que não separa as dinâmicas institucional e cultural, Taylor

tende a ver a transição para a modernidade menos como um processo abstrato de racionalização e diferenciação, mas, antes de tudo, como uma “gigantesca mudança de consciência”, no sentido de uma radical reconstrução da topografia moral dessa cultura. A topografia moral do ocidente tem dois aspectos fundamentais para Taylor: o princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida cotidiana. A hierarquia moral do ocidente inverte a forma como a virtude era concebida, por exemplo, na antiguidade (Taylor, 1989, pp. 159/176). A ética da honra da antiguidade é reinterpretada em termos do ideal cartesiano de controle racional. A racionalidade deixa também de ser substantiva e passa a ser procedural. Racional passa a significar pensar de acordo com certos cânones. É esse novo sujeito moral que Taylor chama de “Self pontual”.

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

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

Taylor percebe que as bases sociais para uma revolução de tamanhas consequências devem-se à motivação religiosa do espírito reformador. Ao rejeitar a idéia do sagrado mediado, os protestantes rejeitaram também toda a hierarquia social ligada a ela. Este é o fato decisivo aqui. Como as gradações da maior ou

menor sacralidade de certas funções é a base da hierarquia (religiosa) das sociedades tradicionais, desvalorizar a hierarquia baseada nesta ordem é retirar os fundamentos da hierarquia social como um todo, tanto da esfera religiosa em sentido estrito quanto das outras esferas sob sua influência. Desse modo, abre-se espaço para uma nova e revolucionária (dado seu potencial equalizador e igualitário) noção de hierarquia social que passa a ter por base o “self pontual” tayloriano, ou seja, uma concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidido pela noção de calculabilidade, raciocínio prospectivo, auto-controle e trabalho produtivo como os fundamentos implícitos tanto da sua auto-estima quanto do seu reconhecimento social. O que Taylor chama de Dignidade vai designar portanto a possibilidade de igualdade tornada eficaz, por exemplo, nos direitos individuais potencialmente universalizáveis. Ao invés da “honra” pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre iguais (Taylor, 1994).

Nesse contexto, interessa-nos menos a tensão tayloriana entre uma razão disciplinadora homogeneizante e uma razão expressiva singularizadora, como o conflito existencial e político por excelência da modernidade tardia⁸, e mais as repercussões da sua discussão acerca dos princípios que regulam a nossa atribuição de respeito, deferência, ou numa palavra, a atribuição de “reconhecimento social” como base da noção moderna de cidadania jurídica e política. Ou seja, aqui nos interessa menos a oposição entre as formas variantes que no ocidente assumem a construção da identidade pessoal e coletiva a partir da interiorização das fontes de reconhecimento, dramatizadas por Taylor na oposição entre os princípios da dignidade e da autenticidade, e mais o vínculo de continuidade entre eles. Para isso julgo ser fundamental tentar desenvolver o conceito relativamente subdesenvolvido de “dignidade” do sujeito racional⁹. A localização e explicitação desses princípios pode nos ajudar a identificar os mecanismos operantes, de forma opaca e implícita, na distinção social entre classes e grupos sociais distintos em sociedades determinadas. Ela pode nos ajudar a identificar os “operadores simbólicos” que permitam a cada um de nós na vida cotidiana hierarquizar e classificar as pessoas como mais ou menos, como dignas de nosso apreço ou de nosso desprezo.

Em sociedades periféricas como a brasileira, que não apenas se

⁸ Esse aspecto foi desenvolvido de forma polêmica e estimulante, servindo de pano de fundo para uma gramática das lutas políticas contemporâneas a partir dos pólos distribuição e reconhecimento, em Fraser, 1997. Para os aspectos problemáticos entre as dimensões individuais e coletivas do tema do reconhecimento, ver Benhabib, 1999, p. 39/46.

⁹ Taylor sempre deu mais atenção ao princípio da autenticidade como fundamento de sua defesa do respeito às diferenças culturais das minorias no contexto das lutas multiculturais que marcam o espectro político norte-americano tanto nos EUA quanto no Canadá.

modernizam de “fora para dentro” em sentido econômico, mas também na esfera dos valores e das normas, nos interessa, antes de tudo, explicitar as regras do reconhecimento social ou deferência social que funcionam objetivamente para todos os indivíduos e grupos sob sua influência como pano de fundo da classificação ou da desclassificação social. Já em Taylor temos a referência a um aspecto central do seu argumento, que também é complementar à análise de Max Weber do mesmo fenômeno, o qual é de particular interesse para as ciências sociais: o fato de que o “self pontual” engendra e é por sua vez reproduzido por instâncias institucionais bastante específicas: o mercado capitalista e o Estado racional moderno. Embora tanto Taylor quanto Weber estejam interessados antes de tudo numa reflexão interna ao racionalismo ocidental europeu e norte-americano e apenas indiretamente na sua expansão para o resto do mundo, a reflexão desses autores é também indispensável para uma reflexão sobre as sociedades modernas-periféricas.

Como vimos, a produção “espontânea” do racionalismo ocidental engendrou um tipo de racionalidade singular e instituições, também singulares, para sua reprodução. Como diz Max Weber no final da ética protestante, não é necessário uma revolução protestante para a produção de sociedades modernas. A sua metáfora da “prisão de ferro” implica que Estado e mercado, as duas maiores “fábricas de self pontuais”, são determinantes muito mais implacáveis do nosso comportamento e do tipo de ser humano que nos tornamos do que qualquer ideologia religiosa em qualquer tempo o foi. Para a expansão do racionalismo ocidental para o globo, são, portanto, as suas materializações institucionalizadas o dado decisivo. Desse modo, Estado e mercado, ou melhor, o processo de socialização que permite a produção de indivíduos adequados à reprodução de Estado e mercado, pressupõem um processo de aprendizado valorativo e moral de grandes proporções. Fundamental para nossos interesses é o fato de que esse aprendizado cultural específico estrutura e define uma noção muito peculiar de hierarquia social.

Ao contrário do critério hierarquizador da civilização hindu, por exemplo, onde o princípio da pureza ritual classificava e classifica as distintas castas sociais, *no ocidente passa a ser o compartilhamento de uma determinada estrutura psico-social o fundamento implícito do reconhecimento social* (Weber, 1998, vol. 1 p. 97). É essa estrutura psico-social que é o pressuposto da consolidação de sistemas racionais-formais como mercado e Estado e depois produto principal da eficácia combinada dessas instituições. É a generalização dessas mesmas pré-condições que torna possível falar em “cidadania”, ou seja, um conjunto de direitos e deveres no contexto do Estado-nação compartilhado por todos numa pressuposição de efetiva igualdade. As considerações de Taylor sobre a “dignidade”, enquanto fundamento da auto-estima individual e do reconhecimento social, remetem, portanto, à relação entre o compartilhamento de uma economia emocional e moral contingente à

possibilidade de reconhecimento social para indivíduos e grupos: *para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada.*

Uma das conseqüências do relativo subdesenvolvimento da categoria de dignidade em Taylor, que aludimos acima, é perceptível no fato de que ele não desenvolve o tema central do potencial legitimador das diferenças sociais que se esconde por trás da categoria abstrata de “sujeito racional”. Deste modo, para avançarmos ainda mais um passo no nosso esforço de concretização de análise, gostaria de usar as investigações de Pierre Bourdieu de modo a tematizar adequadamente a questão fundamental que permite pensar o reconhecimento social, objetivamente produzido e implementado institucionalmente, como núcleo mesmo da condição de possibilidade de se estabelecer *distinções sociais a partir de signos sociais opacos perceptíveis por todos de maneira pré-reflexiva.*

A união das perspectivas de Taylor e Bourdieu parece-me sob vários aspectos interessante. Ambas perspectivas me parecem antes de tudo complementares no sentido de desenvolverem aspectos que suprem deficiências importantes uma da outra. Se falta a Taylor uma teoria contemporânea da luta de classes, na medida em que ele fala do ponto de vista do intelectual norte-americano ou europeu do final do século XX, quando as sociedades centrais, supostamente pacificadas internamente dos conflitos de classe mais virulentos, estariam entrando em uma nova fase de rearticulação das suas lutas políticas¹⁰, temos em Bourdieu uma sofisticada análise da forma singularmente opaca e refratada que a dominação ideológica, mascarando seu caráter de classe, assume na modernidade tardia. Essa perspectiva de Bourdieu nos permite, acredito eu, *ir além de um conceito de reconhecimento que assume, pelo menos tendencialmente, como realidade efetiva a ideologia da igualdade* prevaiente nas sociedades centrais do ocidente. Como espero demonstrar, esse ponto de partida parece-me também fundamental, ainda que com modificações importantes no seu instrumental teórico, para uma análise da modernidade periférica.

Ao mesmo tempo, por outro lado, a genealogia da hierarquia implícita que comanda nosso cotidiano, desenvolvida de forma soberana por Taylor, ajuda a esclarecer precisamente o calcanhar de Aquiles de todo o argumento de Bourdieu. Afinal, este autor, ao se concentrar unicamente no aspecto instrumental da disputa por poder relativo entre as classes em luta por recursos escassos, não percebe que esta mesma luta se dá em um contexto intersubjetivamente produzido, o que mantém a sua contingência e com isso a necessidade de seu aperfeiçoamento crítico, mas retira, ao mesmo tempo, o dado arbitrário de mera imposição de poder do mais forte. A teoria do reconhecimento pode, nesse sentido, dar conta do mecanismo generativo do “consenso normativo mínimo” compartilhado

¹⁰ Para uma crítica das posições de Taylor e Fraser, veja Honneth, 2001, p. 52-53.

intersubjetivamente e que, na realidade, contextualiza e filtra as chances relativas de monopólio legítimo na distribuição dos recursos escassos pelas diversas classes sociais em disputa em uma dada sociedade, mecanismo este secundarizado e não devidamente tematizado por Bourdieu. Apesar da sua unilateralidade, no entanto, a contribuição de Bourdieu para uma compreensão da forma ideológica específica à modernidade tardia, seja central ou periférica, parece-me fundamental.

Essa complementaridade de perspectivas é reforçada ainda por um compartilhamento, por parte dos dois autores que discutimos, de um aspecto decisivo para o tema em pauta: a ênfase no conteúdo pré-reflexivo como fundamento do comportamento social (Taylor, 1993). Enquanto, para Taylor, o dado de que é a prática não articulada que comanda nossa vida cotidiana implica na necessidade de articular a hierarquia de valores escondida e opaca que preside nosso comportamento, daí sua empreitada de nomear e reconstruir as fontes da nossa noção de self, para Bourdieu o mesmo fato torna urgente uma “psicoanálise do espaço social”. O que para grande parte da tradição sociológica é “internalização de valores”, o que evoca tendencialmente uma leitura mais racionalista que enfatiza o aspecto mais consciente e refletido da reprodução valorativa e normativa da sociedade, para Bourdieu a ênfase seria, ao contrário, no condicionamento pré-reflexivo, automático, emotivo, espontâneo, em uma palavra “inscrito no corpo” de nossas ações, disposições e escolhas.

Nesse contexto, a noção bourdieuziana fundamental que gostaria de utilizar para meus próprios fins no contexto desta apropriação seletiva é a de *habitus*¹¹. O *habitus*, ao contrário da tradição racionalista e intelectualizante, permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada um de nós transformando, por assim dizer, escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso. Enquanto para Marx a “ideologia espontânea” do capitalismo era o fetichismo da mercadoria que encobria, sob a máscara da igualdade do mercado, relações de produção desiguais, para Bourdieu será o conjunto de disposições ligadas a um estilo de vida peculiar que conformam o *habitus* estratificado por classes sociais, e que legitimam, de forma invisível e sub-liminar, o acesso diferencial aos recursos materiais e ideais escassos, a ideologia espontânea do capitalismo tardio.

¹¹ O conceito de *habitus* é desenvolvido já nos primeiros trabalhos de Bourdieu. Mais tarde ele vincula essa noção central aos conceitos correlatos de campo e de capital. Não me interessa nem acho que seja necessário “comprar todo o pacote” de Bourdieu nesse campo. Minha apropriação é seletiva e pragmática, na medida em que a noção de *habitus* permite pensar uma possibilidade de coordenação das ações sociais cifrada a partir de signos incorporados pré-reflexivamente ainda que perceptíveis por todos em dado contexto social. Sobre a relação entre esses conceitos e seu papel na obra de Bourdieu, ver Calhoun 1993 e Swartz, 1997.

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

Essa bela idéia do habitus funcionando como fios invisíveis que ligam pessoas por solidariedade e identificação e que as separam por preconceito, o que equivale a uma noção de coordenação de ações sociais percebida como inconsciente e cifrada, impede, no entanto, a riqueza de uma idéia fundamental para Taylor: a noção de “articulação” que permite se pensar num “transfer” entre o refletido e o não-refletido. Afinal, se existe algo que possa ser articulado é porque existe algo para além do puro habitus irrefletido. Por conta disso, a ausência dessa dimensão na reflexão de Bourdieu faz com que a contraposição em relação à “grande ilusão” do jogo social só seja possível reativamente, sem o questionamento das regras do jogo enquanto tais. Essa posição reativa advém da concepção de Bourdieu, pensada contra o subjetivismo (Bourdieu, 1990, p. 42-51) que reduz o espaço social a um espaço de interações conjunturais, de que toda a estética e moral (os dois termos vêm sempre necessariamente juntos) de classe se contrapõe objetivamente a um seu duplo e contrário, mas nunca em relação a um patamar compartilhado de regras comuns (Bourdieu, 1984, p. 244).

Esse é o terreno onde as contradições da análise de Bourdieu se mostram mais facilmente. O raciocínio da lógica instrumental que reduz todas as determinações sociais à categoria do poder mostra-se aqui em toda sua fragilidade. No limite torna-se incompreensível por que algumas estratégias sociais e alguns “blefes” dão certo e outros não. Para sairmos da absoluta arbitrariedade nessa dimensão da análise torna-se necessário pleitear “alguma coisa” para além da mera “ilusão” do jogo social. Como aponta Axel Honneth, a competição dos diversos grupos sociais entre si só tem sentido se pressupusermos a existência de interpretações conflitantes acerca de um terreno comum de regras que lograram ser reconhecidas transclassisticamente (Honneth, 1990 p. 178-179). É pela falta dessa dimensão que não fica claro as razões pelas quais uma dada classe dirigente teria supostamente “escolhido” precisamente tais e quais objetivos e não outros quaisquer. Do mesmo modo não se explica também por que se dão mudanças no “comando” do processo social como, por exemplo, a substituição da aristocracia pré-moderna pela burguesia no alvorecer da modernidade.

Talvez o aspecto que mais explicita as deficiências da teoria bourdieziana 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 se pode 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.

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 bourdieziana, e acrescentar, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática da constituição do habitus. Assim, ao invés de falarmos apenas de “habitus” genericamente, aplicando-o a situações específicas de classe num contexto sincrônico, como faz Bourdieu, acho mais interessante e rico para meus propósitos, falarmos de uma “pluralidade de habitus”. Se o habitus representa a incorporação nos sujeitos de esquemas avaliativos e disposições de comportamento a partir de uma situação sócio-econômica estrutural, então mudanças fundamentais na estrutura econômico-social devem implicar, conseqüentemente, 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. É precisamente esse processo histórico de aprendizado coletivo que não é adequadamente tematizado por Bourdieu no seu estudo empírico acerca da sociedade francesa. Ele representa o que gostaria de denominar de “habitus primário”, de modo a chamar atenção a esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e “incorporados”, no sentido bourdieuziano do termo, que permite o

compartilhamento de uma noção de “dignidade” no sentido tayloriano. É essa dimensão da “dignidade” compartilhada, no sentido não jurídico de “levar o outro em consideração”, e que Taylor chama de respeito atitudinal, que tem que estar disseminada de forma efetiva numa sociedade para que possamos dizer, que nesta sociedade concreta, temos a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei (Taylor 1989, p.15). Vale a pena repetir mais uma vez: *para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada.*

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 conseqüências 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”, na medida em que o que estamos chamando de “habitus primário” tende a ser redefinido segundo os novos patamares adequados às recentes transformações da sociedade globalizada e da nova importância do conhecimento (Bittlingmayer, 2002, p. 225-254). 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.

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. Reinhard 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 (Kreckel, 1992). 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.

Como o princípio básico do consenso transclassista é, como vimos, o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do self pontual para Taylor), passa a ser a aceitação e internalização generalizada deste princípio que faz com que a inadaptação e a marginalização destes setores possa ser percebida, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um “fracasso pessoal”. É também a centralidade universal do princípio do desempenho, com sua 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 (Fernandes, 1978).

Já o limite do habitus primário “para cima” tem a ver com o fato de o desempenho diferencial na esfera da produção ter que ser associado a uma “estilização da vida” peculiar de modo a produzir e legitimar distinções sociais. Nesse sentido, o que estamos chamando de “habitus secundário” seria precisamente o que Bourdieu teria em mente com seu estudo sobre as “sutis distinções” que ele analisa no seu “*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”, a partir da ilusão do “talento inato”, em um conjunto de signos sociais de distinção legítima, a partir dos efeitos típicos do contexto de opacidade em relação às suas condições de possibilidade.

Mas, também aqui, é necessário acrescentar a dimensão objetiva da moralidade, que permite, em última instância, todo o processo de fabricação de distinções sociais, o qual, como vimos, é descurada por Bourdieu. Assim, também o conceito de habitus secundário¹² deve ser vinculado, a exemplo do que fizemos

¹² 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”,

com o conceito de habitus primário e precário, ao contexto moral, ainda que opaco e naturalizado, que lhe confere eficácia. Se percebemos na “ideologia do desempenho” enquanto corolário da “dignidade do ser racional” do self pontual tayloriano o fundamento moral implícito e naturalizado das duas outras formas de habitus que distinguimos, acredito que o habitus secundário possa ser compreendido na sua especificidade, antes de tudo, a partir da noção tayloriana de expressividade e autenticidade.

O ideal romântico da expressividade e da autenticidade é interpretado pelo Taylor do *The Sources of the Self* como uma fonte moral alternativa ao “self pontual” e o princípio do desempenho que o comanda, na medida em que implica na reconstrução narrativa de uma identidade singular, para a qual não há modelos pré-estabelecidos. Assim, se o “self pontual” é constituído por critérios que implicam universalização e homogeneização, do mesmo modo como as categorias do produtor e do cidadão que o realizam em concreto, o “sujeito” do expressivismo é marcado pela busca da singularidade e originalidade, posto que o que deve ser “expresso” no expressivismo é precisamente nosso horizonte afetivo e sentimental peculiaríssimo a cada qual. É esse ideal, que se forma tardiamente como reação às demandas racionalizantes e disciplinarizadoras do “self pontual” ancorado institucionalmente, que vive o perigo de transformar-se no seu contrário nas condições atuais. O mote do diagnóstico da época levada a cabo por Taylor no seu *The Ethics of Authenticity* é precisamente a ameaça crescente de trivialização deste ideal, do seu conteúdo dialógico e de auto-invenção em favor de uma perspectiva auto-referida simbolizada no que o autor chama de “quick fix” [solução rápida] (Taylor, 1991, p. 35).

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

A personificação do “gosto” para Bordieu serve, antes de tudo, precisamente para a definição da “personalidade distinta”, uma personalidade

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, 1990.

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 (Bourdieu, 1984, p.11). As lutas entre as diversas frações da classe dominante se dão, precisamente, pela determinação da versão socialmente hegemônica do que é uma personalidade distinta e superior. A classe trabalhadora, que não participa dessas lutas pela definição do critério hegemônico de distinção, seria um mero negativo da idéia de personalidade, quase como uma “não-pessoa”, como as especulações de Bourdieu acerca da redução dos trabalhadores a pura força física deixa entrever (Bourdieu, 1984, p. 384). Nesta dimensão do “habitus secundário”, não me parece existir qualquer diferença de vulto entre as sociedades modernas do centro e da periferia. Nesta dimensão da produção de desigualdades, ao contrário do que proclama a “ideologia da igualdade de oportunidades” nos países avançados, os dois tipos de sociedade estão no mesmo patamar. A distinção fundamental entre esses dois tipos de sociedades “modernas” parece-me se localizar na ausência de generalização do “habitus primário”, ou seja, do componente responsável pela universalização efetiva da categoria de produtor útil e cidadão nas sociedades avançadas, nas sociedades periféricas.

Modernização periférica: o caso brasileiro

A reflexão teórica acima me parece incontornável para que consigamos de fato perceber as sociedades modernas da periferia na sua feição moderna. Esta “modernidade” estaria presente não apenas na complexidade social e no relativo dinamismo do mercado, mas também e principalmente no fato de que o princípio que Taylor chama de “dignidade”, com todas as suas conseqüências para a idéia de democracia moderna, é o único princípio aceito como legítimo na esfera pública dessas sociedades para a regulação da vida social. Nem o aspecto material nem o aspecto valorativo, desse efetivo processo de modernização, podem ser adequadamente compreendidos dentro do horizonte categorial da teoria dominante do personalismo e do patrimonialismo com seu subjetivismo sociológico e seu “essencialismo cultural”¹³. Daí estar convencido da necessidade da construção de um paradigma teórico alternativo neste campo. Mas as “sociedades modernas” não são iguais entre si, nem mesmo aquelas que compõem o conjunto nuclear e mais “avançado”, tanto no sentido tecnológico quanto político, das sociedades centrais do ocidente¹⁴. Essa diferença é obviamente ainda maior em relação às sociedades periféricas “seletivamente” modernizadas comparativamente às sociedades centrais.

¹³ Seyla Benhabib desenvolve uma interessante crítica à noção de essencialismo cultural no contexto de sua crítica a Samuel Huntington. Ver Benhabib, 2002. .

¹⁴ Richard Münch desenvolve uma interessante perspectiva comparativa entre Inglaterra, EUA, França e Alemanha em Münch, 1993.

Enfrentemos, desde já, a possível suspeição de estar assumindo uma posição etnocêntrica que o uso da palavra “seletivamente”, ou “periférico”, ainda que implicitamente por pressupor um modelo normativo não seletivo, implica. Eu não sou um *expert* em sociedades como China, Índia, ou mesmo em outras sociedades latino-americanas que imagino serem bem mais próximas do caso brasileiro como o México¹⁵, e não me sinto, portanto, competente em estabelecer generalizações para outras sociedades periféricas. Mas no caso brasileiro o relativismo cultural, que implica defender uma singularidade social e cultural específica ao Brasil de forma tendencialmente absoluta, é não só historicamente indefensável como também possui um núcleo político extremamente conservador, como iremos ver em detalhe mais adiante. A meu ver ele implica na recusa em perceber o valor da igualdade social e política como o valor máximo e mais importante da hierarquia valorativa do racionalismo ocidental¹⁶.

Na verdade, a distância de sociedades periféricas como a brasileira por comparação com sociedades centrais, especialmente aquelas com forte influência social-democrata, é não apenas tecnológica ou financeira, mas também de conteúdo normativo, a partir da ausência ou insuficiência de aprendizados coletivos morais e políticos. Também por ausência de competência no assunto, não posso analisar a influência de processos econômicos globalizados crescentemente invisíveis na atual fase do capitalismo¹⁷, que tornam o negócio do café, por exemplo, algo que remunera os países produtores em apenas 10% da receita, enquanto multinacionais francesas e alemãs controlam preço e oferta e ficam com a parte do leão no negócio, ou ainda a defesa de livre comércio para produtos industrializados e a imposição de barreiras alfandegárias para produtos agrícolas. Isso é certamente parte do problema da desigualdade em escala mundial. Não é apenas, no entanto, o efeito conjugado de pressões econômicas, assim como potencialmente militares, que é responsável pela miséria e gigantesca desigualdade social em países periféricos como o Brasil. Existem fatores internos, e é neles que gostaria de me concentrar a seguir, para dar conta do que estou chamando de “modernidade seletiva ou periférica”.

¹⁵ O excelente texto de Cláudio Lomnitz sobre a singularidade da cidadania mexicana me convenceu da existência de paralelos importantes entre essas duas sociedades periféricas. Ver Lomnitz, 1999.

¹⁶ Além do próprio Taylor, Louis Dumont defende, em outro registro teórico, a centralidade da categoria da igualdade na hierarquia valorativa do ocidente. Ver Dumont, 1996.

¹⁷ Um recente filme argentino, que retrata a vida de um professor universitário aposentado sem direitos pela falência do estado argentino, recorre repetidamente a imagem de um “assassino invisível”, representado pelos processos crescentemente opacos do capitalismo em sua nova fase globalizada. O “assassino” é invisível por que não existe mais responsabilidade moral por tragédias sociais num sistema sem culpados e sem culpas.

No caminho que percorri acima me concentrei apenas em tentar demonstrar que Estado e mercado não são apenas grandezas materiais que são exportadas como cigarros ou automóveis. Estado e mercado, como aliás em menor medida também cigarros e automóveis, trazem dentro de si uma concepção de mundo moral com sua hierarquia própria acerca do que deve ser valorizado ou desvalorizado. Quem não se adapta a essas novas exigências tem como destino a tragédia em vida que é o cotidiano de dezenas de milhões de brasileiros. Compreender a ação dessas práticas institucionais pré-reflexivas e não transparentes é compreender também como uma gigantesca desigualdade como a brasileira pode ser legitimada mesmo em condições de funcionamento formal e efetivo das instituições representativas da democracia.

Mas as sociedades modernas não são apenas compostas por Estado e mercado. Além dessas duas instituições fundamentais, a esfera pública, esta outra instituição especificamente moderna – como a obra de Jürgen Habermas logrou demonstrar com maestria¹⁸ – é uma instância fundamental de aprendizado reflexivo. Assim, se percebermos a noção de “imaginário social” (Taylor, 2004) como o ethos que recobre sociedades ou conjuntos de sociedades específicas, com uma hierarquia moral e uma tradição histórica peculiar, temos que separar e perceber a dialética entre os conteúdos inarticulados, como os que comandam a lógica opaca e não transparente de mercado e Estado, e os conteúdos que lograram ser articulados no debate público. É essa dialética, a meu ver, que explica a distância empiricamente observável e normativamente constituída entre as sociedades mais igualitárias do centro e menos igualitárias da periferia. A seletividade do processo de modernização aqui não é apenas tecnológica, mas também moral e política, portanto. Minha hipótese é a de que a hierarquia implícita e inarticulada que habita a lógica institucional de Estado e mercado foi ainda reforçada e não mitigada, como no exemplo de várias sociedades social-democratas européias, pelos consensos forjados no debate público de sociedades periféricas como o Brasil.

A exportação de um incipiente mercado para o Brasil se dá a partir da imposição de interesses comerciais ingleses na antiga colônia portuguesa com a forçada abertura dos portos às “nações amigas” em 1808. No mesmo ano, fugindo de Napoleão Bonaparte, a família real portuguesa transplanta parte expressiva da burocracia e do meio circulante Português para sua colônia mais bem sucedida (Lima, 1996). Esses dois acontecimentos momentosos vão mudar para sempre a vida pacata e pobre da antiga colônia. Estas sementes de mercado

¹⁸ Tematizar a singularidade e a lógica específica da esfera pública foi o mote central da obra habermasiana desde a publicação de sua tese de “Habilitation” em 1962 até 1981, com a publicação de sua obra máxima sobre a ação comunicativa. Ver Habermas, 1975.

competitivo e Estado centralizado que se instauram no Brasil se contrapõem diametralmente à dinâmica social anterior.

O Brasil colônia era uma sociedade de cultura material e simbólica rasteira e pouco desenvolvida. O pequeno e relativamente pobre Estado português enfrentava dificuldades intransponíveis de impor seu poder a senhores de terra e escravos que eram verdadeiros ditadores em seus domínios. Não existiam instituições acima da vontade dos senhores de terra e gente. Não existia polícia, como comprovam os inúmeros casos de dívidas incobráveis na colônia, não existia justiça impessoal que pudesse se contrapor aos exércitos particulares e aos capangas dos senhores e não existia também uma autoridade moral de fundo religioso que pudesse mitigar e controlar as paixões desenfreadas de ambição e luxúria que parecem ter dominado a vida colonial. O catolicismo português, já forçado desde o início a se mesclar com os componentes mágicos da religiosidade nativa e africana, transforma-se num “catolicismo familiar” de culto aos antepassados, onde os santinhos são postos no altar familiar junto com antepassados ilustres – prática, aliás, ainda hoje visível em cidades do interior do Brasil mais tradicionais. Esse poder pessoal ilimitado condiciona também o tipo específico de escravidão que irá imperar no contexto brasileiro. Uma escravidão que unia as características econômicas típicas da escravidão americana com as características da escravidão sexual árabe – o Portugal que coloniza o Brasil é marcadamente ainda influenciado pela duradoura dominação moura naquele país – que implicava uma organização familiar, na prática ainda que não de direito, poligâmica. Também essa prática é generalizada ainda hoje nas regiões mais tradicionais do Brasil como o Nordeste, onde é normal e costumeiro, ainda que sob formas veladas e não explicitamente assumidas, que um homem, especialmente se tiver meios financeiros, tenha amantes permanentes e até famílias paralelas.

De todo modo, a importação de Estado e mercado foi uma revolução de grandes proporções no contexto acanhado, personalista e sem limites de qualquer espécie que marcava aquela sociedade singular (Souza, 2000). As imposições da lógica de reprodução do Estado centralizado, ainda que incipiente, já fazia com que os filhos dos senhores de terra e gente, e não mais os senhores, seus pais, ficassem com os melhores cargos públicos. A lógica impessoal que necessitava de mentes treinadas para o exercício das funções típicas do Estado como administração da justiça, fisco, organização das finanças, já feriam o personalismo na própria casa do patriarca (Freyre, 1990). A proclamação da independência em 1822, aprofundando a necessidade de expandir a autoridade do Estado e construir os pressupostos da organização de um mercado nacional, contribui decisivamente para que o mandonismo local e o personalismo cedam lugar, ainda que paulatinamente, às novas estruturas impessoais de classificação e de hierarquia social.

Um possível instante inicial de formação de debate público, que se dá

concomitantemente ao processo de lenta consolidação da autoridade impessoal do Estado e das regras do mercado competitivo, pode ser percebido no debate público que antecede ao movimento social, comandado pela elite de cima para baixo, da abolição da escravatura. Esse é o instante em que estava em jogo o núcleo mesmo do arranjo social que imperava anteriormente. O acordo entre elites, a despeito das soluções mais radicais propostas por grandes homens públicos como Joaquim Nabuco que previam a integração e reeducação dos ex-escravos, que logrou impor-se na realidade, na verdade marcou uma política excludente que tem aí suas primeiras sementes.

Ao invés da reeducação dos ex-escravos e dos dependentes rurais de qualquer cor, que possuíam condição social comparável a dos ex-escravos (Franco, 1997), a escolha política recaiu na decisão de importar europeus brancos – especialmente italianos, mas também alemães, espanhóis e poloneses, além de japoneses e incontáveis outros povos especialmente em São Paulo – que foram efetivamente importados em massa de 1880 a 1920. Esses novos imigrantes foram efetivamente, em grande parte, os suportes sociais do extraordinário esforço brasileiro de modernização no século XX. Por volta da passagem do século XIX o Rio de Janeiro já passa a se cobrir de favelas e cortiços, situação esta que passa a se generalizar a praticamente todas as cidades brasileiras, como produto direto de um desenvolvimento econômico excludente que condenava os ex-escravos e os antigos dependentes rurais de qualquer cor a uma marginalização permanente.

O “racionalismo científico”, dominante durante todo o século XIX em círculos internacionais e no Brasil até a década de 1920, condicionou não apenas a escolha seletiva das políticas públicas de importação de brancos europeus, mas dificultou muito a própria existência de um aspecto fundamental para nossos interesses aqui que é o tema da construção de um “mito nacional” peculiar. Eu estou partindo do pressuposto que a construção da identidade nacional de cada sociedade peculiar é uma dimensão especialmente importante do “imaginário social” de que fala Taylor. Ele talvez seja o elemento explícito e consciente mais importante desse conjunto de crenças, ritos e práticas sociais que diferenciam as sociedades particulares. No caso brasileiro, a construção desse “mito fundador da nacionalidade”, desse elemento capaz de superar as lealdades locais e particulares em nome de uma solidariedade que permitisse articular e unir por laços simbólicos todos os brasileiros, teve que esperar mais de um século desde a proclamação da independência política em 1822, ou seja, quando a necessidade deste tipo de construção simbólica se tornou imperiosa com a independência política, para se consolidar. A dificuldade de consolidação está ligada à dominância de idéias racistas pelos próprios brasileiros. Sendo percebido como um povo mestiço, num contexto em que a mestiçagem era percebida como o pior dos males por

guardar o pior das raças que se misturavam¹⁹, tornava-se impossível formular uma “fábula nacional” com conteúdo “positivo” de modo a servir de mecanismo identitário agregador. Teóricos da época se aferravam a idéias de “natureza voluptuosa” do país numa tentativa de substituição do inexistente componente social positivamente agregador.

Apenas com 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 claros²⁰, temos a formulação da versão dominante da identidade nacional 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. Segundo Freyre, nossa singularidade passa a ser a propensão para o encontro cultural, para a síntese das diferenças, para a unidade na multiplicidade. É por isso que somos únicos e especiais no mundo. Devemos, portanto, ter orgulho e não vergonha de sermos “mestiços”, funcionando o tipo físico como um referente de igualdade social e de um tipo peculiar de “democracia”, só nossa. Uma maior afinidade com a doutrina corporativa que passa a imperar, em substituição ao liberalismo anterior, a partir de 1930, é difícil de ser imaginada. Ela hoje faz parte de nossa identidade tanto individual quanto coletiva. Todos nós “gostamos” de nos ver desta forma, a ideologia adquire um aspecto emocional insensível à ponderação racional, e tem-se raiva e ódio de quem problematize essa verdade tão agradável aos nossos ouvidos. A influência dessa 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 de Freyre, ela passa a ser central em todo o argumento do *homem cordial* de Sérgio Buarque de Holanda, noção por sua vez central na sua concepção do personalismo e do patrimonialismo, como representando a singularidade valorativa e institucional da formação social brasileira. Com isso, Sérgio Buarque se transforma no criador da auto-interpretação dominante dos brasileiros no século XX. Para meus interesses aqui, convém relevar a idéia do *homem cordial* reproduzindo a essencialização e indiferenciação 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

¹⁹ Essa era, por exemplo, a crença do conde francês Gobineau, que viveu no Brasil como conselheiro do imperador Dom Pedro II.

²⁰ O primeiro a falar da peculiaridade brasileira como sendo a união das três “raças” (brancos, negros e índios) foi o austríaco Von Martius, primeiro ganhador de concurso produzido pelo instituto geográfico e histórico do império por volta de 1850, com o objetivo explícito de estimular interpretações positivas acerca do país.

gente humana, que tem sua vertente tanto intersubjetiva, na noção de personalismo, quanto uma dimensão institucional, na noção de patrimonialismo.

No contexto da década de 30 do século XX essa ideologia nacional, ainda que autoritária e conservadora desde o início, tinha bons motivos práticos para se tornar o componente central do “imaginário social brasileiro”. Uma sociedade recém saída do escravismo e ainda lidando diretamente com suas conseqüências de abandono dos ex-escravos, tendo que integrar milhões de estrangeiros que chegavam em massa, tinha agora a ideologia perfeita ao se definir como “unidade na diversidade”, como uma democracia “social” ainda que não “política”, precisamente pelo encontro e pela receptividade ao estrangeiro e a alteridade em geral como sua marca principal.

Para os meus objetivos, no entanto, o fundamental é que essa ideologia explícita se articula com o componente implícito da “ideologia espontânea” das práticas sociais e institucionais importadas e operantes também na modernidade periférica, construindo um extraordinário contexto de obscurecimento, com conseqüências tanto para a reflexão teórica quanto para a prática política, das causas da desigualdade, seja para os privilegiados seja também, e muito especialmente, para as vítimas deste processo²¹. Este, parece-me, é o ponto central da questão da *naturalização* da desigualdade, abissal como ela é, em sociedades periféricas como a brasileira.

Conseqüências teóricas e prático-políticas da eficácia combinada dos imaginários sociais inarticulado e articulado

Uma conseqüência teórica importante da dominância avassaladora deste imaginário social explicitado e usado conscientemente como mecanismo de produção de solidariedade nacional é o fato de que, mesmo as assim chamadas abordagens teóricas críticas de sociedades como a brasileira, partilham de tal modo dos pressupostos do “personalismo espontâneo” que habita essas construções sociais que apenas repetem, numa dimensão mais erudita, a mesma visão parcial e unilateral que descrevemos acima. Um ótimo exemplo dessa invisibilidade teórica é a recente atualização do personalismo levada a cabo por Roberto DaMatta, com extraordinário sucesso, não só no Brasil mas na América Latina em geral e nos EUA (Damatta, 1991).

Na teoria de DaMatta não existem classes ou estratificações sociais produzidas pelos capitais econômicos e culturais típicos de qualquer sociedade

²¹ 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.

moderna que regulam de forma opaca, como vimos, o acesso seletivo a bens e recursos escassos. Na sociedade comandada por relações pessoais que DaMatta tem diante dos olhos, existem apenas “espaços sociais” de práticas personalistas e afetuosas “em casa” e a “rua” das práticas impessoais do mundo moderno. A fragilidade teórica é evidente! Parte-se do pressuposto que uma sociedade dinâmica e complexa como a brasileira, apesar de singularmente desigual, seja regulada e estruturada pelo “capital de relações pessoais” de cada indivíduo. Parte-se também do pressuposto de que mercado e Estado, as duas práticas institucionais mais importantes do “mundo da rua”, não “entra na casa das pessoas”, conformando de um modo peculiar as relações de poder e de afeto dentro da família. Tudo se processa como se a socialização e educação dos filhos pelos pais não fosse em grande medida marcada pelo aprendizado dos pressupostos psico-sociais, como disciplina, auto-controle e pensamento prospectivo, que perfazem o núcleo mesmo dos imperativos da reprodução institucional dessas práticas que controlam nossas chances relativas de vida e de acesso a bens e recursos escassos.

Como não existe nenhuma “hierarquia valorativa objetiva”, para além das intencionalidades individuais e preferências afetivas no “personalismo modernizado” de DaMatta, o poder hierarquizador dos capitais econômico e cultural, para usar a linguagem bourdieziana, “aparecem”, e só podem aparecer, sob a forma de “capital social de relações pessoais”. Desse modo, o divisor de águas entre as “pessoas” que merecem e podem tudo e os “indivíduos” que não podem nada, é construído unicamente pela presença de uma rede de relações pessoais que confere acesso imediato a privilégios e recursos escassos. Constrói-se uma concepção de sociedade, sem nenhuma determinação objetiva e estrutural, onde redes de relações pessoais são percebidas como único fator estruturante e fundamental. Folcloriza-se também o capital em relações pessoais, fundamental em qualquer sociedade moderna para as chances de ascensão social de qualquer indivíduo, em característica particular de sociedades supostamente tradicionais como a brasileira.

Uma série de “exemplos empíricos” da realidade cotidiana dessas sociedades passa a ser “explicada” como uma suposta comprovação deste tipo peculiar de estrutura social fundamentada a partir de redes de relações pessoais. Assim, desde quem pode “furar a fila” num banco, ou sair sem condenação de um atropelamento seguido de morte de um “mero indivíduo” sem relações pessoais, ou ainda quem consegue cargos no governo, deve seu sucesso ao pertencimento a uma rede de relações pessoais que o torna “pessoa”, em oposição a uma noção degradada de “indivíduo” percebido como sem direitos precisamente pela ausência de participação em tais redes.

Esse tipo de explicação subjetivista, que percebe a dinâmica social comandada por relações sociais de favor e proteção, tem seu poder de convencimento garantido pelo imaginário social construído historicamente que

percebe a singularidade de sociedades como a brasileira como emergindo de uma peculiaridade “afetiva”, sentimental e hospitaleira, para o bem e para mal, só dessa sociedade. A versão erudita repete, com maior nível de sistematicidade e coerência, os preconceitos forjados por necessidade de coesão identitária permitindo que qualquer pessoa, sem qualquer necessidade de ruptura epistemológica com o senso comum, permita compreender, como se fosse uma novidade brilhante e reveladora de aspectos velados da vida social, o que ela já sabia desde sempre pelo simples fato de pertencer a esta sociedade peculiar. Ora, é absurdo se pleitear que um motorista bêbado de classe média que atropela um “mero indivíduo” sem acesso a relações pessoais saia livre do processo por “relações de amizade e compadrio”. Seria pressupor que em cidades de 7 ou 15 milhões de habitantes, como no Rio de Janeiro e em São Paulo respectivamente, as pessoas se conhecessem mutuamente e participassem de relações familiares que estruturassem a vida social como numa aldeia rural ou como numa fazenda de café brasileira do século XIX.

Uma explicação alternativa, como a que estou propondo, permite perceber como numa sociedade complexa (ainda que desigual) de anônimos, como o Brasil moderno das grandes cidades, segrega e discrimina a partir de virtualidades modernas e impessoais, como o peso relativo de capitais econômico e cultural efetivamente “incorporados” nos sujeitos e visíveis e perceptíveis por todos de maneira imediata e pré-reflexiva, como discutimos acima. Desse modo, é possível compreender como a imensa maioria dos motoristas bêbados de classe média, mesmo aqueles, como a imensa maioria dos habitantes anônimos das grandes cidades brasileiras, que não possuem parentes ou amigos no departamento de trânsito ou no aparelho judicial, podem ser sistematicamente inocentados do assassinato culposos no trânsito. São os fios invisíveis e pré-reflexivos que ligam desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença que são os responsáveis pela absolvição final. Afinal, só é crime se matar “gente”, um conceito como vimos histórico, contingente e socialmente construído, que não se aplica portanto para os portadores do que chamamos de “habitus precário”. Estes últimos têm o status de um “animal doméstico” em sociedades como a brasileira, e a pena por matá-los seja em acidente de carro, seja nos massacres da polícia nas favelas, tem que ser uma pena correspondente: uma admoestação verbal do juiz, uma condenação a pagar “serviços comunitários”, quando não a absolvição pura e simples na esmagadora maioria dos casos.

Mas não são apenas os motoristas de classe média que podem matar impunemente. A polícia, em alguns casos corrupta até os ossos, como no caso da polícia do Rio de Janeiro, também pode matar impunemente os habitantes das favelas sob a alegação, quase sempre sem provas, de que se tratam de traficantes de drogas. Os jornais notificam esses massacres usando números “7

morrem no morro da Mangueira em confronto com a polícia”, “encontrados 5 corpos no morro tal”. Quando a vítima é de classe média, independentemente das “relações pessoais” dessas pessoas, a vítima adquire, como que por milagre, um nome, uma identidade, uma história de vida, e aí lamenta-se o nível de insegurança que “atinge a todos indistintamente”, e acompanha-se o drama individual daquela pessoa que “poderia ser qualquer um de nós”²².

Não é apenas esses exemplos do cotidiano dos jornais das grandes cidades brasileiras que permite entrever um código moral objetivo, que não tem necessariamente nada a ver com redes de relações pessoais, e que aponta, ainda que de modo pré-reflexivo, o valor ou o desvalor relativo de indivíduos e de grupos sociais inteiros. Até na lei, supostamente geral, temos dispositivos muito interessantes para nosso tema. No Brasil, quem tem “curso universitário” tem direito, inscrito no código penal a “prisão especial”!. Ou seja, é o capital cultural incorporado ao fator que define o tipo de prisão para cada indivíduo. Esses exemplos podem ser repetidos a exaustão e todos mostram uma hierarquia moral baseada na economia emocional do que chamamos acima de “habitus primário” e “habitus secundário” a qual, independente de qualquer rede de relações pessoais, permite, mesmo numa sociedade complexa de anônimos como toda sociedade moderna, inclusive as sociedades periférica e seletivamente modernizadas como a brasileira, entrever os mecanismos opacos que presidem a atribuição do valor diferencial dos seres humanos em dada sociedade.

Mas a eficácia combinada dos imaginários sociais inarticulado e articulado não possui apenas conseqüências teóricas. A interpretação personalista, avassaladoramente dominante na forma como a América Latina se percebe e é percebida, tende a nomear as mazelas sociais que assolam a América Latina dentro de seu próprio registro conceitual. Assim, corrupção, reengenharia institucional, o mascaramento de clivagens de classe em clivagens regionais, além de todo um aparato de categorias subjetivistas que impedem a tematização de questões estruturais segundo um novo e mais adequado registro. Esse estado de coisas condiciona que o espaço de aprendizado coletivo no âmbito da esfera pública seja comparativamente reduzido e dominado por considerações instrumentais de desenvolvimento econômico, progresso material e modernização entendida segundo um registro economicista que exclui a tematização de aprendizados morais e políticos. O melhor exemplo desse tipo de percepção seletiva do processo de modernização é a continuada crença fetichista no progresso econômico como política de combate às desigualdades, ainda que o crescimento

²² Recentemente uma jovem de classe média foi atingida numa troca de tiros entre polícia e bandidos e uma série de reportagens nos jornais e nas TVs tornou-a rapidamente conhecida da mídia, que passou a acompanhar seu drama pessoal. Os mortos da “ralé” sequer têm nome.

econômico continuado entre 1930 e 1980, se bem que tenha criado uma classe média relativamente expressiva, não tenha reduzido em nada a desigualdade abissal que sempre marcou a sociedade brasileira.

Como explicar a repetição agora das mesmas palavras de ordem que vigoraram em todo o século XX de que a redução das desigualdades sociais depende do progresso econômico? Será que não se aprende com a realidade recente? Como se repetem argumentos tipo “deixar crescer o bolo para depois repartir”, como pressuposto de políticas fomentadoras de igualdade social se o que elas produziram foi o contrário? Minha explicação para isso é que as “interpretações” sociais, eruditas ou não, inarticuladas ou articuladas, são os construtos que governam o “músculo do olho”, dizendo o que podemos perceber e o que fica fora do alcance de nossa visão, fora do alcance de nossa percepção da realidade. Essas “interpretações” mapeiam uma visão sempre seletiva da realidade e nos impõem interditos. Acredito que é precisamente o contexto de obscurecimento gerado pela sociologia espontânea e erudita do personalismo, ao mesmo tempo ideologia nacional e abordagem teórica, que condena à invisibilidade a tematização da diferença e das causas estruturais e não econômicas da desigualdade permanentemente reproduzidas por baixa auto-estima e ausência de reconhecimento de parcelas expressivas da população que se percebem como fracassadas e culpadas pelo próprio destino miserável.

O desconhecimento da eficácia de estruturas objetivas que constroem a hierarquia do valor diferencial dos seres humanos em uma sociedade moderna, implica a cegueira das causas que mantêm, reproduzem e naturalizam uma desigualdade gigantesca e inaceitável. A repetição de chavões anacrônicos como “redes de relações pessoais” para explicar o acesso diferencial a bens e recursos escassos em sociedades complexas, ainda que seletivamente modernizadas como a brasileira, implica condenar à invisibilidade teórica e política as verdadeiras causas da marginalização massiva de setores expressivos dessas sociedades. Que estes temas jamais tenham sido adequadamente percebidos teoricamente condiciona o fato deles jamais terem sido discutidos nas instâncias de debate público. Sua “invisibilidade” teórica determina, no sentido forte deste termo, sua invisibilidade política.

A redução desses seres humanos a meros “corpos”, uma gigantesca massa de excluídos, verdadeiramente uma “ralé estrutural” que se constitui como a outra face histórica do processo de modernização seletivo brasileiro, passa a ser despercebida e encoberta por palavras de ordem como crescimento econômico, desigualdades regionais ou combate à corrupção. Essas pessoas que habitam o mundo como meros “corpos”²³ são obviamente usados e abusados como corpos, na prostituição, no uso do trabalho pesado muscular e corporal e

²³ Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft*, pág. 585, citado em Brunkhorst, 2002.

mal pago, seja ainda nessa instituição brasileiríssima do trabalho doméstico. A ralé não é imprestável para o trabalho. A ralé é desprovida de qualquer valoração positiva dentro do contexto da hierarquia valorativa opaca do mercado competitivo avançado que os relega a sub-empregos, à sub-cidadania sem direitos e ao destino de serem meros números nas estatísticas policiais.

Mas essa não é apenas uma invisibilidade causada pela eficácia da hierarquia contingente que se traveste de universal e que habita mercado e Estado modernos como procuramos descrever na primeira parte deste artigo. No caso do Brasil ela é também o sintoma de um inexistente aprendizado político na esfera pública que jamais percebeu sua especificidade precisamente porque percebe o “brasileiro” como tipo único e igual na sua diversidade apenas diferenciado pelo acesso a “redes de relações pessoais”. Por conta disso o combate à fome e à pobreza se limita sempre a práticas assistencialistas e tópicas e nunca considera processos de aprendizado moral e político de médio e longo prazo. A sociologia espontânea e erudita do personalismo só corrobora essa invisibilidade²⁴.

Referências

- BELLAH, Robert. (1985). *The Tokugawa Religion*. New York: Free Press.
- BENHABIB, Seyla. (2002). *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton Press.
- BENHABIB, Seyla. (1999). *Kulturelle Vielfalt und Demokratische Gleichheit*. Frankfurt: Fischer.
- BITTLINGMAYER, Uwe. (2002). Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte habitusformen als Kehrseite der “Wissensgesellschaft”. In: EICKELPASCH, Rolf, ET ALLI (Hrsg.) *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*. Opladen: Leske und Budrich. p. 225-254.
- BOUDIDEU, Pierre. (1990). *The Logic of Praxis*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1984). *Distinction. A Social critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- BRUNKHORST, Hauke. (2002). *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur rechtsgenossenchaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- CALHOUN, Craig. (1993). Habitus, Field and capital: the question of historical specificity. In: CALHOUN, Craig ET ALLI (eds.). *Bourdieu: critical debates*. Chicago: Chicago University Press.
- DAMATTA, Roberto. (1991). *Carnivals, rogues and heroes*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- DUMONT, Louis. (1996). *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP.
- EISENSTADT, Shmuel. (2000). *Die vielfalt der moderne*. Weilerswirst: Velbrück.

²⁴ Uma recente onda de estudos estatísticos que fetichiza números sem qualquer aporte teórico e interpretativo é o reverso da moeda deste estado de coisas.

- EISENSTADT, Shmuel. (1999). *Fundamentalism, sectarianism and revolution: the Jacobin dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EISENSTADT, Shmuel. (1979). *Tradition wandel und modernität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- EISENSTADT, Shmuel. (1968). *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. New York: Basic Books.
- FERNANDES, Florestan. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. (1997). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: UNESP.
- FRASER, Nancy. (1997). *Justice Interruptus*. London: Routledge.
- FREYRE, Gilberto. (1990). *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record.
- HABERMAS, Jürgen. (1975). *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel. (2001). "Recognition or Distribution?" *Theory, Culture and Society*. vol. 18, issues 2 & 3.
- HONNETH, Axel. (1990). Die zerissene Welt der symbolischen Formen: zum kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieus. In: *Die zerissene Welt des Sozialen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KNÖBL, Wolfgang. (2001). *Spielräume der Modernisierung*. Weilerswist: Velbrück.
- KRECKEL, Reinhard. (1992). *Politische Soziologie der Sozialen Ungleichheit*. Frankfurt: Campus.
- LIMA, Oliveira. (1996). *D. João VI no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LOMNITZ, Cláudio. (1999). Modes of Citizenship in Mexico. *Public Culture*, volume II, number I, Winter.
- MÜNCH, Richard. (1993). *Die Kultur der Moderne*. Vol. I, II. Frankfurt: Suhrkamp.
- SIMMEL, Georg. (1989). *Die philosophie des Geldes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SWARTZ, David. (1997). *Culture and Power: The sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SOUZA, Jessé. (2000). *A modernização seletiva: para uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: EDUNB.
- TAYLOR, Charles. (2004). *Modern social imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- TAYLOR, Charles. (1994). "The Politics of Recognition". In: GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles. (1993). To Follow a Rule. In: CALHOUN, Craig et alli (eds.), *Bourdieu: critical debates*. Chicago: Chicago University Press.
- TAYLOR, Charles. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- VENTURA, Roberto. (1991). *Estilo tropical: história cultural e polémicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WEBER, Max. (1999). *Die wirtschaftsethik der Weltreligionen: hinduismus und buddhismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEBER, Max. (1998). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Hinduismus und Buddhismus, Studienausgabe*. Tübingen: J.C.B.Mohr.
- WEBER, Max. (1991). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEBER, Max. (1947). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol I. Tübingen: J.C.B. Mohr.

RESUMO

(Sub)Cidadania e naturalização da desigualdade: um estudo sobre o imaginário social na modernidade periférica

A América Latina possui uma especificidade interessante dentre as sociedades “periféricas”. Ao contrário das “grandes civilizações” analisadas por Max Weber na sua sociologia comparada das religiões, as sociedades latino americanas se constituem, pelo menos enquanto sociedades complexas, a partir do influxo direto da expansão do racionalismo ocidental do seu centro europeu originário. Esse fato histórico incontestável não é adequadamente refletido nas interpretações dominantes, acerca da singularidade das sociedades latino-americanas, como a brasileira, que são percebidas, ainda hoje, como “sociedades tradicionais”. A complementaridade entre os conceitos de reconhecimento de Charles Taylor e de habitus de Pierre Bourdieu constitui a base para a construção de uma teoria sobre o imaginário social na modernidade periférica. No Brasil uma hierarquia moral do que chamamos de “habitus precário” independente de qualquer rede de relações pessoais, permite, mesmo numa sociedade complexa e seletivamente modernizada como a brasileira, a atribuição do valor diferencial dos seres humanos: fato que permite a reprodução da (sub)cidadania e a naturalização da desigualdade. **Palavras-chave:** sub-cidadania; naturalização da desigualdade; modernidade periférica

ABSTRACT

(Sub)Citizenship and the naturalization of inequality: a study of the social imaginary in peripheral modernity

Latin America possesses an interesting specificity within “peripheral” societies. In contrast to “great civilizations” analyzed by Max Weber in his comparative sociology of religions, Latin American societies formed, at least as complex societies, as a result of the direct expansion of occidental rationalism from its original European centre. This fact is not adequately reflected in dominant interpretations on the singularity of Latin American societies such as Brazil which are perceived, even today, as traditional societies. The complementarities between the concepts of recognition in the work of Charles Taylor and habitus in Pierre Bourdieu constitute the basis for the construction of a theory on the social imaginary of peripheral modernity. In Brazil a moral hierarchy which we refer to as a “fragile habitus” independent of any network of personal relations allows, even in a complex and selectively modernized society such as Brazil, the attribution of differential value to human beings: a fact which contributes to the reproduction of (sub)citizenship and the naturalization of inequality.

Keywords: (sub)citizenship; naturalization of inequality; peripheral Modernity

Recebido para apreciação: novembro de 2004

Aprovado para publicação: março de 2005