

---

**Editorial 5, 2012/02 [1]**

---

**Entrevista****Entrevista com Noam Chomsky [2-13]**

Interview with Noam Chomsky [14-24]

Cristina Buarque

---

**Artigos****Extirpar e expelir: sobre a administração penal dos migrantes pós-coloniais na União Européia [25-32]**

Extirpate and expell: on the penal management of postcolonial migrants in the European Union [33-40]

Loïc Wacquant

**A dimensão simbólica do capitalismo moderno****Para uma teoria crítica da modernização**

Jessé de Souza [41-59]

**A imprensa e o sul-americano de futebol de 1922:****a “defesa das cores nacionais” ou o “campeonato internacional das futilidades”?**

João Manuel Casquinha Malaia Santos [60-76]

**A sociedade civil organizada e a administração governamental dos interesses: o exemplo dos conselhos paritários**

Jean-François Deluchey [77-101]

**El Neoliberalismo y el problema de “cómo vivir juntos”:****la comunidad en la obra de Friedrich Hayek**

Victoria Haidar [102-123]

## **A dimensão simbólica do capitalismo moderno Para uma teoria crítica da modernização**

Jessé de Souza

**Jessé de Souza** é professor titular de Sociologia na Universidade Federal de Juiz de Fora, em Minas Gerais

### **Resumo**

A questão central de Karl Marx acerca da especificidade da dominação simbólica no capitalismo continua a nos desafiar até hoje. Marx havia notado que o capitalismo, ao contrário de todas as sociedades complexas anteriores, não necessita de um quadro de pessoas especializadas na legitimação da ordem vigente como os mandarins na China Imperial, os brâmanes na Índia, ou o clero no ocidente. Em sua dimensão mais importante, pelo menos, a legitimação da ordem vigente é produzida por uma misteriosa “ideologia espontânea” secretada pelo próprio sistema de modo opaco e sutil. A resposta economicista de Marx a essa questão não nos interessa aqui. O importante é sua percepção da “opacidade da dominação” como a marca diferencial do capitalismo e do mecanismo responsável por sua longevidade e por sua extraordinária eficácia cotidiana.

### **Palavras-chave**

Marx, capitalismo, dominação simbólica

### **Abstract**

The central question of Karl Marx about the specificity of symbolic domination in capitalism continues to challenge us nowadays. Marx had noted that capitalism, unlike all previous complex societies, does not need specialized people to legitimate the existing society as it was needed by the mandarins in Imperial China, the Brahmins in India, or the clergy in the West. Legitimacy of existing society is produced by a mysterious “spontaneous ideology”, secreted by the system itself in an opaque and subtle way. The economic answer of Marx to that question does not concern us here. The important thing is his perception of the “opacity of the domination” as the differential feature of capitalism and the tool for its longevity and extraordinary everyday efficacy.

### **Keywords**

Marx, capitalism, symbolic domination

A questão central de Karl Marx acerca da especificidade da dominação simbólica no capitalismo continua a nos desafiar até hoje. Marx havia notado que o capitalismo, ao contrário de todas as sociedades complexas anteriores, não necessita de um quadro de pessoas especializadas na legitimação da ordem vigente como os mandarins na China Imperial, os brâmanes na Índia, ou o clero no ocidente. Em sua dimensão mais importante, pelo menos, a legitimação da ordem vigente é produzida por uma misteriosa “ideologia espontânea” secretada pelo próprio sistema de modo opaco e sutil. A resposta economicista de Marx a essa questão não nos interessa aqui. O importante é sua percepção da “opacidade da dominação” como a marca diferencial do capitalismo e do mecanismo responsável por sua longevidade e por sua extraordinária eficácia cotidiana.

O problemático é que, nessa questão central, não avançamos muito desde Marx. Vários fatores contribuem para isso. O principal deles é que continuamos sem perceber adequadamente a estrutura simbólica e imaterial subjacente ao capitalismo e responsável por sua “violência simbólica” peculiar. A teoria dominante imagina uma estrutura institucional “neutra” com relação a valores, a qual se contraporía a uma “cultura” nacional percebida como única realidade simbólica possível. Precisamente por conta disso, ou seja, como não se percebe uma estrutura simbólica subjacente a todo mundo capitalista, imagina-se que o mundo está dividido entre sociedades avançadas, com uma estrutura material e simbólica supostamente própria, e sociedades “atrasadas”, com outra estrutura material e simbólica percebida como peculiar e distinta das sociedades avançadas. A “opacidade da dominação” adentra o debate científico e coloniza os próprios termos deste debate, impedindo-nos de perceber estruturas profundas comuns. A pobreza e o conservadorismo deste debate, por outro lado, não conhecem fronteiras nacionais. A análise de um Roberto DaMatta no Brasil e na América Latina é extraordinariamente semelhante à análise de Niklas Luhmann na Alemanha. Não existe nenhum “abismo teórico” entre as explicações dominantes no centro ou na periferia do debate científico em relação a essas questões. O racismo mal disfarçado em “culturalismo” das teorias da modernização tradicionais – que substancializam e

essencializam supostas heranças culturais como até cem anos atrás se essencializavam supostas diferenças raciais – está presente nos dois.

Em texto sobre a “exclusão social”, que deu origem a um debate específico na Alemanha, Luhmann se propõe a incorporar a “periferia” do capitalismo à sua teoria da “sociedade mundial”. Para Luhmann, as sociedades modernas regulam de modo muito singular a diferenciação entre inclusão/exclusão, com consequências dramáticas para a estabilidade e possibilidades de desenvolvimento desse tipo de sociedade. A especificidade da regra de inclusão/exclusão moderna é que ela seria decidida pelos sistemas funcionais já diferenciados entre si. A regra da igualdade e dos direitos humanos implica apenas nisso: que as desigualdades só podem ser produzidas dentro dos respectivos sistemas diferenciados. Uma importante consequência dessa regra é a impossibilidade de legitimar desigualdades permanentes que abrangem todos os sistemas funcionais. O problema central para a teoria luhmanniana é que a exclusão quase total de parcelas significativas da população (1/3 no caso brasileiro) é precisamente o caso dos assim chamados países em desenvolvimento ou periféricos.

Apesar da lucidez de Luhmann em perceber tal questão e, o que é ainda mais admirável, apesar de possuir a coragem de enfrentá-la, sua resposta é um tanto decepcionante e se aproxima de modo surpreendente das soluções propostas pelo próprio culturalismo conservador dominante na América Latina. Para quem imagina um abismo teórico entre as produções de vanguarda do centro e da periferia sobre esse tema, essa aproximação pode ensinar muito. É claro que Luhmann lança mão de uma terminologia “tecnológica” que induz a aparência de novidade. Uma análise cuidadosa, no entanto, pode, sem grande esforço, comprovar a irmandade de fundo entre essas abordagens e deixar claro tanto suas contradições e falhas internas, quanto suas consequências conservadoras para uma adequada compreensão, não só das sociedades periféricas, mas de toda a modernidade contemporânea.

A necessidade de explicar a desigualdade permanente e a exclusão quase total de porções significativas da população de todos os sistemas funcionais o leva, do mesmo modo que as teorias da modernização – sejam as clássicas das décadas de 50 e 60, sejam as contemporâneas com outra roupagem e sem usar o nome – a pleitear “sobrevivências” do mundo pré-moderno nesse tipo de sociedade. Essa explicação seria, talvez, um pouco mais convincente se essas sociedades fossem “atrasadas” ou deficitárias em todas as esferas sociais. Mas o que complica a vida desse tipo de explicação simplista é que não é assim que as coisas efetivamente funcionam.

Apenas para usar o exemplo empírico mais citado por Luhmann neste texto, o caso brasileiro, temos um país periférico singularmente desigual – precisamente com o tipo de desigualdade permanente e quase total que interessa a Luhmann – com alto dinamismo de algumas esferas funcionais como, por exemplo, da esfera econômica. O desafio para a compreensão de sociedades desse tipo – hoje em dia chamadas de “emergentes” e com crescente influência internacional – é precisamente compreender o amálgama entre inegável dinamismo social e econômico e padrões de desigualdade permanentes, pobreza e marginalização social de partes significativas da população.

Mas não é essa a estratégia de Luhmann. Esse desafio sociológico não é sequer posto. Por conta disso, ele pode imaginar sociedades inteiras funcionando segundo padrões pré-

modernos. Como isso é explicado? Ora, Luhmann traveste de um linguajar “moderno” e tecnológico as explicações culturalistas tradicionais em voga até hoje na própria periferia. A palavra-chave aqui é “redes de relacionamento”, a partir de interações face a face que se colocam à frente dos imperativos impessoais e funcionais da ordem social moderna.

Não se enfrenta a questão da gênese histórica dessas redes de relacionamento. Isso talvez seja desculpável num pequeno artigo. O que não é desculpável é que não se explica como a existência desse “câncer social” não compromete a reprodução da sociedade como um todo, como acontece efetivamente no caso de alguns infelizes países africanos, vítimas de guerras civis e cronicamente dependentes de ajuda externa. Luhmann supõe a existência de “redes de relacionamento pessoais” que obrigam todos à participação (*mitmachen*) sob a ameaça de transformação em “não pessoa” (*unperson*). Essa é, não por acaso, a explicação dominante em países como o Brasil. Roberto DaMatta é o principal autor dessa tradição e o sociólogo conservador mais influente no Brasil de hoje. Também DaMatta faz uso da oposição pessoa/não pessoa, que no seu caso adquire a forma de uma oposição pessoa (que tudo pode) e indivíduo (que nada pode por não ter acesso a relações pessoais).

Também em DaMatta a proeminência desse tipo de explicação leva, como em Luhmann, ao tema da corrupção enquanto uma característica definidora e fundamental de toda uma sociedade. Também em Luhmann os efeitos desse tipo de explicação da realidade são nitidamente conservadores. Ele joga água no moinho de certo preconceito, mundialmente aceito, tanto na dimensão do senso comum, quanto no consenso erudito, de que a corrupção é uma relíquia “pré-moderna” de “sociedades atrasadas”, o que impede de se pensar as ambivalências do próprio mundo moderno que passa a ser percebido como livre da corrupção endêmica – os casos que saem na imprensa seriam algo como “deslizes individuais” inevitáveis – e como domínio da eficiência impessoal. A corrupção nos países centrais seria um mero “ruído”, uma exceção, e não uma forma “normal” de funcionamento do sistema econômico e político.

A consequência inevitável desse tipo de legitimação científica de preconceitos nacionais – que estão pressupostos em todas as formas de relações internacionais – é que não apenas sociedades inteiras, mas também os “indivíduos” dessas sociedades sejam percebidos como sujeitos, corruptos e potencialmente inconfiáveis. Existe alguma dúvida de que esse tipo de preconceito está na base de uma legitimação subpolítica e nunca explicitada não só nas relações internacionais em geral, mas também na administração cotidiana de organismos internacionais multilaterais? Alguém duvida da enorme capacidade de produzir autolegitimação e autoestima, coesão interna e repressão das contradições internas nas sociedades avançadas pela propagação difusa e capilar desses preconceitos que pressupõem uma superioridade moral “inata” dessas sociedades em relação aos países percebidos como atrasados e corruptos?

A questão aqui não é, obviamente, negar a inegável corrupção efetivamente existente em países como o Brasil. O ponto aqui é desqualificar o tema da corrupção como uma distinção “qualitativa” entre sociedades percebidas como de “tipo” diferente, tema que perpassa todo o texto luhmanniano. Que o leitor reflita comigo: será que o sistema político italiano é menos corrupto que o brasileiro? Será que existe menos corrupção em Wall Street do que na Avenida Paulista, em São Paulo? Será que existiu menos corrupção na reconstrução de Berlim do que na construção do metrô do Rio de Janeiro? Será que a

corrupção – definida como vantagem privilegiada num contexto de presumida igualdade – não é uma parte fundamental e indissociável de todo sistema econômico-político moderno? Junto com a tese da “sociedade corrupta” não se introduz também a tese de “povos corruptos”? Não se está, por baixo do pano, “essencializando” o conjunto das sociedades periféricas e seus habitantes com um tipo de “racismo” criado, propagado e legitimado cientificamente?

Um exemplo, especialmente eloquente, do “para quê” esse tipo de racismo, “cientificamente” legitimado, “realmente serve” pode ser retirado do tipo de justificativa usado pelo capital financeiro – nacional e internacional – para as altíssimas taxas de juros e de spread bancário num país como o Brasil. O alto custo do dinheiro no Brasil – e em outros países periféricos –, que oprime toda a população em favor de uma meia dúzia de banqueiros e especuladores, é legitimado precisamente pelo suposto “risco” de se emprestar dinheiro num país onde a corrupção seria endêmica, um verdadeiro “traço cultural”. A legitimação aceita, “naturalizada” – não em último lugar porque a ciência dominante, no centro e na periferia, repete o mesmo preconceito travestindo-o de conceitos com autoridade científica – e, por isso, não contestada, da situação privilegiada do setor financeiro sobre toda a sociedade advém precisamente de leituras hegemônicas que atualizam “culturalmente” um racismo que antes – até início do século XX – era abertamente “racial”. Assim, em países centrais, como os EUA, um mercado financeiro desregulado – que levou há pouco tempo o mundo inteiro a uma crise de grandes proporções – é “eufemizado” como uma economia “alavancada”, quando, na verdade, opera massivamente com créditos sem qualquer segurança. Já os países periféricos são “estigmatizados” e obrigados a pagar um “mais-valor” por pura obra de preconceitos criados e confirmados com a autoridade da ciência.

É a transformação das sociedades avançadas em entidades sem ambivalências e sem contradições – o mesmo engano, aliás, que a teoria da modernização tradicional efetuava em relação aos EUA – que permite a substancialização das sociedades periféricas num “bicho estranho”, marcado pela existência de “redes de relacionamento” todo-poderosas, como se nas sociedades avançadas decisões fundamentais também não pressupusessem a mesma lógica. As tais “redes de relacionamento” são percebidas como determinando toda a hierarquia social, dividindo-a entre os positivamente e os negativamente privilegiados, na medida em que todas as chances de acesso a recursos escassos são monopolizadas pelas posições de poder e de influência dentro das redes. Luhmann, na realidade, apenas elabora uma versão sistêmica – com novo vocabulário e presunção de “modernidade” para as tais “redes de relacionamento” – para a velha tese do patrimonialismo pré-moderno latino-americano.

O que vejo de profundamente equivocado do ponto de vista científico e de profundamente conservador do ponto de vista político, em ambas as ideias, é o fato de que se assume a “ideologia meritocrática” do capitalismo tardio como se fosse verdade. Supõe-se uma competição social igualitária nas sociedades avançadas, tanto em Luhmann, quanto em DaMatta, de tal modo que é precisamente a distorção sistemática da “competição justa” que é percebida, por ambos os autores, como sendo a característica fundamental, assim como o resultado mais palpável das tais “redes de relacionamento”. O “privilégio” é percebido como produto espúrio da dinâmica social de operação dessas “redes de relacionamento” e não como produto “normal” de um processo

que torna invisíveis os pressupostos sociais de todo sucesso individual, naturalizando a desigualdade social e o privilégio permanente, seja nas sociedades avançadas seja nas sociedades periféricas.

Esse é o ponto central que permite unir as sociologias conservadoras do centro e da periferia dentro de um mesmo quadro de referência teórico: é a “idealização” das sociedades avançadas como reino da competição justa e efetiva superação de privilégios permanentes que exige uma distinção substantiva e um corte teórico que separe a análise desses dois tipos de sociedade. A operação contrária também é constitutiva desse jogo de espelhos montados por preconceitos arraigados e nunca articulados: é a “demonização” das sociedades periféricas como reino da corrupção e do engodo que permite sua oposição a regras de funcionamento fundamentalmente distintas das sociedades avançadas.

Esse “racismo inarticulado”, que povoa como um sentimento difuso toda a sociologia desde a sua criação, precisa ser reconstruído. Mas mesmo sendo sociedades modernas do mesmo tipo e com lógicas de funcionamento semelhantes, existem diferenças fundamentais que precisam ser explicadas, como as divergências que observamos, por um lado, entre países como França e Alemanha e, por outro lado, entre países como Brasil e México. A enorme diferença do número de marginalizados e de excluídos – precisamente o problema que interessava a Luhmann em seu texto – entre os países ditos avançados e periféricos pode e deve ser explicado de modo alternativo ao oferecido pela Sociologia até hoje. Por conta disso vou tentar responder a esses dois desafios articulados em meu presente texto: primeiro tentar mostrar por que essas sociedades são sociedades do mesmo tipo para apenas depois tentar determinar as suas diferenças específicas. Em conjunto, a resposta a essas duas questões pode nos ajudar nos primeiros passos do desenvolvimento de uma “teoria crítica da modernização”.

### **A contribuição de Pierre Bourdieu**

Como se pode perceber semelhanças em sociedades aparentemente tão distintas? Acho que a contribuição de Pierre Bourdieu pode ser decisiva aqui. Como se sabe, a “teoria dos capitais” em Bourdieu é o elemento mais abstrato de sua análise das sociedades do capitalismo tardio. O sociólogo francês percebe os capitais econômico e cultural como os elementos estruturantes de toda a hierarquia social moderna. Acho fundamental perceber com toda a clareza que isso vale tanto para países como França e Alemanha quanto para países como México, Brasil ou África do Sul. Com isso quero dizer que toda a luta social por recursos escassos – a questão central para a compreensão da dinâmica profunda de qualquer tipo de sociedade – em qualquer uma das sociedades mencionadas acima é decidida pelo acesso diferencial a esses capitais pessoais. Esse aspecto é decisivo porque permite a compreensão da luta diária de indivíduos e grupos sociais por todos os interesses materiais e ideais em jogo na vida social. Se a ciência deve, antes de tudo, separar o principal do secundário, não existe aspecto mais importante do que o estudo daquilo que decide sobre as chances de vida de todos nós em todas as dimensões da vida social ou em todos os “campos” sociais como prefere Bourdieu. Qualquer outro aspecto é, em relação a este tema, “secundário”.

Esse esclarecimento é fundamental para a minha tese: se a articulação entre os capitais pessoais econômico e cultural é o ponto de partida para a compreensão da dinâmica

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

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

Se tanto a produção da hierarquia social quanto a produção da dominação social são obtidas segundo os mesmos princípios, então a dinâmica da vida social entre as sociedades avançadas e periféricas é fundamentalmente semelhante. A produção artificial de uma “diferença substantiva” entre esses tipos de sociedade tem que ser explicada como um dos mecanismos da própria dominação social em ambas as sociedades percebidas como de tipo substantivamente diferente. Em Luhmann, como vimos, o que separaria os dois tipos de sociedade de modo tão essencial seria a presença de “redes de relacionamento” ubíquas e todo-poderosas nas sociedades periféricas, parasitando, para seus próprios fins, tanto a autonomia e o grau de liberdade dos sistemas sociais, quanto a capacidade decisória das organizações. O pressuposto do argumento de Luhmann é, portanto, que não existem “redes de relacionamento” pessoais decidindo o destino das pessoas nas sociedades avançadas.

Mais uma vez, Bourdieu pode nos ajudar a esclarecer esse ponto. O que Bourdieu chama de “capital social” pretende dar conta precisamente do mesmo problema. O acesso ao capital social de relações pessoais em Bourdieu, no entanto, ainda que seja decisivo para as chances de sucesso individual em qualquer contexto, é percebido como secundário em relação aos capitais impessoais econômico e cultural. Em outras palavras, o acesso a relações pessoais privilegiadas só é possível a quem já disponha de capital cultural e econômico (ou alguém conhece alguma pessoa que tenha acesso privilegiado a relações pessoais vantajosas sem capital econômico ou cultural?).

Omitir a ação primordial desses capitais impessoais como faz Luhmann, DaMatta e a maioria dos teóricos que tratam desse tema equivale a omitir a luta de poder e de classes envolvida na apropriação diferencial de capital econômico e cultural. O que “aparece” são apenas pessoas positiva ou negativamente privilegiadas pelo acesso a relações pessoais vantajosas. Pior ainda, constrói-se uma percepção de sociedades dinâmicas e complexas - ainda que desiguais e injustas - como a brasileira, que passa a ser percebida como uma sociedade tradicional e pré-moderna cuja hierarquia social seria construída pelo acesso diferencial a relações pessoais e familiares.

Essas escolhas teóricas não são apenas percepções parciais da realidade sem vínculo com a realidade política. Ao contrário. E para a demonstração disso a realidade brasileira pode ser muito informativa. A concentração da atenção nos processos de construção de “redes de relacionamento” para auferir vantagens permanentes, supostamente existentes apenas em sociedades como a brasileira, - já nos esquecemos de que a atual crise financeira começou com “redes de relacionamento” para vantagens mútuas que operavam em Wall Street, a 10.000 km do Brasil? - cria a ilusão de que não existe luta de classes. A opacidade do processo social de apropriação diferencial dos capitais impessoais que irá decidir, a partir do pertencimento de classe, o acesso privilegiado a todos os bens e recursos escassos é reforçada pela opacidade teórica que o torna literalmente invisível e não tematizável. Pior ainda, constrói-se a ilusão de que esse tipo de aporte teórico permite a crítica de práticas moralmente reprováveis e que aparece, portanto, ao leitor, com o “charminho crítico” de uma leitura crítica da realidade, quando é precisamente seu oposto.

Com isso, criam-se falsos problemas e falsas prioridades, como cruzadas moralistas contra a corrupção, que passam a ocupar o lugar da atenção em detrimento das questões básicas de distribuição desigual em todas as dimensões. A realidade social não é visível a olho nu. Pode-se ver a pobreza e a miséria de muitos e desconhecer as causas que produzem esse estado. No Brasil, por exemplo, o brasileiro médio percebe as mazelas sociais de seu país como produto da corrupção sistêmica, assim como Luhmann as percebeu. A “boa consciência” das classes privilegiadas torna-se perfeita, já que o problema está sempre longe, na corrupção estatal, por exemplo, permitindo uma perfeita legitimação de práticas cotidianas de exploração e humilhação. As classes média e alta de uma sociedade como a brasileira não possuem apenas o mesmo privilégio de consumo de seus pares europeus e norte-americanos: no Brasil, essas classes contam ainda com um verdadeiro exército de mão de obra barata sob a forma de empregadas domésticas, babás, faxineiras, porteiros, office-boys, motoboys, o que permite poupar tempo para atividades bem remuneradas e reconhecidas, além de minorar, por exemplo, a luta de gênero nessas mesmas classes, “transformada” em luta de classes invisível. Chamar a atenção para problemas aparentes ou criar falsas oposições tem sempre o fim de nos cegar em relação a conflitos reais e mais importantes. A percepção de países periféricos dinâmicos como se os mesmos funcionassem como sociedades pré-modernas serve, antes de tudo, para encobrir relações de poder injustas e desiguais.

É precisamente neste ponto que a obra de Pierre Bourdieu pode, talvez, desempenhar um papel ainda maior do que tem tido hoje em dia. Sua teoria dos capitais pode ser a base de uma nova compreensão do capitalismo global e de seus efeitos díspares em cada contexto peculiar. Ela pode fornecer o fundamento teórico para uma verdadeira teoria

crítica da modernidade e da modernização em que a luta de classes – internacionalmente percebida – pelo acesso a bens e recursos escassos tenha a primazia da análise. Julgo que o tema marxista da “ideologia espontânea” do capitalismo possa, desse modo, ser reconstruído de modo mais crítico e teoricamente mais refinado do que foi o caso até agora. No entanto, penso também que existem unilateralidades e falhas importantes no esquema bourdieusiano que devem ser superadas para que o mesmo possa ser aproveitado em toda a sua riqueza. O ponto que acho digno de crítica em Bourdieu é o que gostaria de chamar de “contextualismo moral”.

Dois textos de Bourdieu são fundamentais para meu escopo aqui: os seus escritos sobre a Argélia e sua obra coletiva sobre a miséria do mundo. Os escritos sobre a Argélia são especialmente interessantes, uma vez que Bourdieu está, neste livro, combatendo precisamente os mesmos “inimigos” de qualquer teoria ou aporte crítico: o modelo econômico racional, implícito em todas as variantes antigas ou modernas da teoria da modernização – que pressupõe adaptações automáticas à “racionalidade” econômica – assim como nas formas da época assumidas pelo “culturalismo” antropológico. Já neste estudo encontramos como categoria “prática”, ainda que não desenvolvida em todas as suas virtualidades, a grande contribuição, para mim pelo menos, de Bourdieu ao debate sociológico: a percepção de que a sociedade é dividida em grupos sociais com acesso diferencial a disposições para o comportamento prático, as quais são assimiladas insensivelmente através da educação implícita e explícita.

Essa noção de classe social como aprendizado, em grande medida inintencional, de disposições para crer e agir, põe a percepção da vida social de sociedades modernas verdadeiramente em outro patamar de refinamento teórico e empírico. Foi a percepção da centralidade da noção de classe social, assim compreendida, que permitiu entender a dinâmica das lutas de uma sociedade complexa – como a sociedade francesa estudada em “A distinção” – de modo absolutamente novo, crítico e desilusionista. A novidade estava em perceber a atuação – não perceptível intencionalmente pelos atores envolvidos – de uma lógica de solidariedades e preconceitos, destinada a legitimar o acesso privilegiado e permanente a bens e recursos escassos, produzida subliminarmente, apenas perceptível aos envolvidos nos seus efeitos.

No caso da Argélia colonial estudada por Bourdieu, o argumento central do livro se refere, também, já desde essa época, às condições variáveis de incorporação das “disposições do cálculo econômico”, percebida então e ainda hoje, como efeito automático da introdução da economia monetária. Bourdieu consegue perceber que noções “naturalizadas” pela percepção cotidiana como “universais” – apenas por serem apropriadas de modo implícito e invisível pela educação das classes médias e privilegiadas – são àquelas que vão fundamentar a existência de uma fronteira entre os adaptados à ordem social dominante e os setores inadaptados condenados à pobreza e à humilhação social cotidiana. Assim, a ideia central da apropriação diferencial, definidas pelo pertencimento à classe social, das disposições associadas à noção de “temporalidade” – como a possibilidade do cálculo econômico, à capacidade de previsão ou ainda à capacidade de projetar um futuro alternativo – são todas decorrentes não do milagre do “mérito individual”, mas das pré-condições sociais que a possibilitam. Aos meus olhos não existe nenhuma ideia mais importante do que essa no horizonte da teoria social crítica, pela simples razão de que apenas ela permite

a desconstrução crítica de todo o arcabouço legitimador de todas as formas de desigualdade social em condições modernas.

50

Não obstante, existem também deficiências importantes na perspectiva bourdiesiana e elas podem ser percebidas desde os textos sobre a Argélia, assim como no decorrer de toda a sua obra. Ainda que Bourdieu seja um crítico perspicaz das teorias da modernização - dominantes à época de seu estudo na Argélia e ainda hoje sob formas mascaradas, inclusive no texto luhmanniano comentado acima -, ele termina sendo vítima de algumas das pressuposições típicas das próprias teorias da modernização, como a pressuposição da “transitoriedade” da condição subproletária, ou seja, daquela classe à qual faltam os pressupostos “invisíveis” para o sucesso econômico e social (no capitalismo). Essa tese não é explicitada enquanto tal por Bourdieu, mas a sua perspectiva a pressupõe. Afinal, os subproletários argelinos são percebidos como fruto do êxodo rural para a cidade - um dos topos mais típicos da teoria da modernização - e da disparidade de códigos sociais vigentes em cada um desses universos.

Uma pergunta central nunca colocada, e muito menos respondida, nesse contexto é a que permitiria explicar a permanência da condição subproletária no tempo. Conforme várias das análises bourdiesianas, a extraordinária acuidade em se perceber o “contexto” pragmático das lutas sociais, que consome toda sua energia teórica e empírica, o impede de perceber “constantes universais” - pelo menos tão universais quanto o capitalismo - que permitiriam perceber o contexto particular e concreto como manifestação, sempre diferenciada na sua manifestação concreta, mas informada por uma lógica semelhante. Isso não deixa de ser surpreendente num autor que logrou desvelar como poucos o “DNA simbólico” que garante e legitima a reprodução infinita dos privilégios sociais no capitalismo.

Se a atenção ao contexto é fundamental - afinal, é onde a luta e o conflito se realiza e se mostra de modo mais direto e imediato, como a obra de Bourdieu atesta tão bem - a “prisão ao contexto”, por outro lado, impede a percepção de uma hierarquia social universalizante e abrangente, ainda que ela se apresente, em cada contexto peculiar, com acentos e nuances distintas. Se a atenção ao contexto permite perceber os “efeitos” de uma moralidade incorporada nos agentes subjetivamente, a prisão ao contextual, por outro lado, cega-nos em relação a uma moral objetivada em instituições e, por isso mesmo, eficaz independentemente de contextos particulares, ainda que varie na sua forma fenomênica de acordo com esses mesmos contextos.

Onde se apresenta essa “moralidade contextual” na obra de Bourdieu e de que modo concreto ela pode ser percebida como uma limitação fundamental de sua abordagem? Ainda que Bourdieu fale diversas vezes, em sua obra prima “A distinção”, sobre a oposição alma/corpo como fundamento de percepções de classe antagônicas, ou, no livro sobre a “dominação masculina” como fundamento da oposição homem/mulher, não existe uma reconstrução dessa hierarquia valorativa como uma estrutura institucional objetiva transcultural, transclassista e transexista que afeta os contextos da luta de classes e da luta entre gêneros em todas as “culturas” capitalistas. Por que não unir e vincular os “efeitos” contextuais de uma hierarquia moral incorporada subjetivamente e percebida como atuante empiricamente em diversos contextos a uma mesma gênese institucional que afeta, obviamente com importantes diferenças contextuais, todas as sociedades capitalistas modernas sejam elas centrais ou periféricas?

Bourdieu me parece o interlocutor ideal e privilegiado para se discutir essa questão fundamental na medida em que seu trabalho empírico, muito especialmente nos estudos empíricos sobre a Argélia ou sobre “A miséria do mundo”, permite-nos encontrar situações contextuais e concretas que podem ser explicadas segundo uma lógica objetiva e institucional que é eficaz em todos os casos estudados. Bourdieu, no entanto, não deu esse passo teórico. Os estudos sobre a Argélia permanecem um estudo isolado de um caso particular. Também os estudos realizados em “A miséria do mundo”, nos vários países interessantes e provocativos que são, na verdade, não dão o salto qualitativo de explicitar a lógica moral e política mais abstrata e geral subjacente aos processos contextuais e concretos analisados.

Ainda que Bourdieu tenha fornecido instrumentos valiosos para essa empreitada, minha opinião é que ele não logrou reconstruir a lógica geral e abrangente dos fenômenos que percebia, contextualmente, tão bem. A reconstrução dessa lógica abstrata e geral é fundamental para mim, visto que apenas ela pode permitir a construção de uma “teoria crítica da modernização” em todos os rincões do planeta onde a lógica da modernização capitalista logrou se institucionalizar. É essa lógica, afinal, que pode superar o “jogo de espelhos” entre uma teoria da modernização ainda dominante sob outras formas “práticas” – políticas de órgãos mundiais, no senso comum culto de sociedades centrais e periféricas – e suas imagens especulares “politicamente corretas” com quem divide, na realidade, todos os pressupostos teóricos e meta-teóricos principais. E, acima de tudo, o esquecimento da luta de classes e sua substituição por conceitos compósitos, que ofuscam conflitos e contradições como nação, cultura, região ou civilização. Assim sendo, para demonstrar como essa lógica abstrata e geral do capitalismo, que se expande para todo globo, implica em uma luta de classes global é necessário reconstruir e expandir o ponto de partida contextual bourdieiano adicionando-lhe uma dimensão não contextual, objetiva e universal, a qual Bourdieu não levou às últimas consequências por razões internas ao seu ponto de partida teórico.

Nos seus estudos sobre a Argélia, Bourdieu cita, muito sintomaticamente, a ideia weberiana de que o capitalismo produz e exige um “cosmos” específico, ou seja, um “ethos”, um conjunto de disposições para crer e agir que é um pressuposto de qualquer comportamento “bem-sucedido” em um contexto capitalista. Esse tema é fundamental porque em todas as abordagens liberais e politicamente corretas ou esse pressuposto é esquecido – o *homo economicus* liberal é generalizado como se suas disposições fossem de todas as classes –, ou se intenta “defender culturas oprimidas” como se não houvesse um contexto objetivo que as torna “objetivamente desvalorizadas”, independentemente da “vontade”, supostamente benévola de quem quer que seja. Desse modo, a reconstrução “genética” – uma vez que está hoje em dia “esquecida” e naturalizada no senso comum cotidiano – desse “ethos” ou “cosmos”, parece-me o maior desafio de uma teoria crítica com ambições globais.

E como se pode mostrar a lógica global de uma luta de classes mascarada e tornada invisível precisamente pela percepção fragmentária e contextual que só percebe noções compósitas como “nações”, “culturas” e “regiões” – onde a contradição e o conflito já foram eliminados desde o início – como realidades primárias? A meus olhos a crítica social tem que começar demonstrando que a classe perdedora da universalização do capitalismo por todo o globo – que não é a classe trabalhadora como pensava Marx – obedece a uma

lógica semelhante, seja nos países centrais, seja nos países periféricos. Isso é fundamental visto que não existe preconceito maior do que aquele que divide sociedades avançadas de sociedades periféricas, como se essa diferença fosse de “substância”, ou seja, de tipos de seres humanos distintos, uns mais refinados e outros mais primitivos, corruptos, sensuais, etc.

A mesma divisão que habita cada sociedade concreta e separa classes superiores das inferiores, incorporando a divisão entre virtudes não ambíguas da “alma” e as virtudes ambíguas do corpo – mais sobre isso adiante – também está pressuposta nas relações globais em todos os níveis, muito especialmente na “ciência” - instância legitimadora de todas as práticas no mundo moderno. A partir dela, os teóricos do centro são percebidos como aqueles que possuem cérebro e podem “pensar” teoricamente e os teóricos periféricos só tem olhos e não cérebro e, portanto, apenas “veem” o “dado empírico” – a “ciência” reproduz o esquema da esfera econômica dos países que detêm tecnologia e os que exportam “matéria prima” –, o qual vai ser pensado por pensadores do centro. O resultado é uma cegueira global que explica por que os conceitos centrais são sempre “regionais” – na realidade, norte-atlânticos e não “nacionais”, como pensam alguns – e os conceitos “periféricos” sempre especularmente “reativos” e também regionalizados.

No entanto, é possível mostrar, empírica e teoricamente, como existem “classes sociais globais”, ou seja, classes sociais que compartilham uma gênese social e um destino social semelhante. O primeiro ponto a ser desenvolvido é evitar a prisão contextual que só nos dá olhos para a experiência concreta e imediata e nos cega em relação às relações mais abstratas e mais gerais que conformam todos os contextos particulares. O próprio Bourdieu nos dá uma pista dessa hierarquia moral mais abstrata e mais ampla ao nos falar da oposição alma/corpo como uma oposição moral que articula e determina vários contextos de reprodução da desigualdade social, como nos exemplos da luta de classes e das relações de gênero.

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

Essa redução parece advir de uma escolha consciente em Bourdieu: ainda que Bourdieu perceba que existem consensos morais compartilhados por todas as classes em luta por recursos escassos – como, por exemplo, a entronização da competição pacífica, como mostrada por Norbert Elias, a partir da criminalização do assassinato como meio legítimo de auferir vantagens sociais – ele parece aderir a certo perspectivismo moral, talvez como forma de denunciar seu uso instrumental e interessado. Em princípio, no entanto, não parece existir qualquer incompatibilidade em perceber a eficácia de hierarquias morais que constroem a todos e em perceber e criticar seu uso como violência simbólica. A meu ver, é precisamente a miopia em relação à eficácia das hierarquias morais que nos guiam e constroem a todos que condena toda análise ao contexto particular e concreto. A própria oposição moral alma/corpo, tantas vezes citada por

Bourdieu, na verdade, exige um esforço reconstrutivo prévio para que possa ser utilizada em todo seu alcance.

53

### **Para uma teoria crítica da modernização**

A meu ver ninguém melhor que Charles Taylor reconstruiu essa hierarquia moral subjacente a qual percebemos apenas em seus efeitos. Eu percebo o livro “as fontes do *self*”, de Taylor, como uma reconstrução da sociologia moral subjacente ao mundo moderno. Longe de uma mera “história das ideias” o que Taylor nos apresenta é uma genealogia da eficácia social de certas “ideias morais”. O seu terreno é, portanto, empírico e sociológico. Assim, não foi a leitura das obras de Platão – o primeiro grande sistematizador da oposição alma/corpo como núcleo da hierarquia moral que dominaria o ocidente – que transformou corações e mentes de pessoas comuns que sequer sabiam ler, mas a institucionalização da noção de virtude platônica por Santo Agostinho como o caminho de salvação de todo cristão. Foi, portanto, a ligação da noção de virtude como controle das paixões do corpo ao “interesse” ideal na salvação da alma que permitiu que toda uma nova “moralidade prática”, um novo “*ethos*” no sentido de Max Weber, pudesse ser construído.

A revolução protestante ascética apenas radicaliza essa nova hierarquia valorativa e elimina os compromissos e hesitações que impediam a realização efetiva desta ideia em muitos contextos sociais. As instituições fundamentais do novo mundo secular, acima de tudo mercado e Estado, vão implementar precisamente a mesma hierarquia valorativa, agora, de modo opaco e implícito, ao contrário do discurso religioso, articulado e explicitado. Se antes a virtude religiosa era definida pelo controle da alma sobre o corpo e suas paixões como caminho para a salvação no “outro mundo”, agora, no contexto secularizado, é o controle da “mente” – definição secularizada de “alma” – sobre o corpo que decide sobre as chances de “salvação”, definida como sucesso mundano, “neste mundo”. Afinal, o que o capitalismo efetivamente democratiza, pelo menos em alguma medida significativa, se compararmos com as sociedades tradicionais, é o acesso ao “conhecimento” e às várias formas de capital cultural. A propriedade econômica continua passando por vínculos de sangue de uma geração a outra como em qualquer sociedade tradicional.

No entanto, e aqui reside o nó górdio da questão, a incorporação de capital cultural não está ao alcance de todos, nem é acessível a todas as classes sociais do mesmo modo. O que Taylor chama de “*self* pontual” – o *self* capaz de autorremodelação constante pela autodisciplina e autocontrole em nome de necessidades do mercado e do Estado – é um tipo social de classe, tipicamente burguês. Nas sociedades que lograram uma efetiva generalização deste “*habitus*” de classe burguês, também para as classes inferiores, é onde temos também o princípio da igualdade legal mais institucionalizado. Afinal, o “*self* pontual” é a base, tanto para a noção de produtor útil – e do trabalho como dimensão mais importante do reconhecimento social e da própria autoestima –, quanto para a noção de cidadania. 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.

A generalização do “*habitus*” burguês abre espaço para uma nova e revolucionária noção de hierarquia social que passa a ter por base o “*self* pontual” tayloriano, ou seja, uma concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidido pela noção de calculabilidade, raciocínio prospectivo, autocontrole e trabalho produtivo como os fundamentos implícitos tanto da sua autoestima quanto do seu reconhecimento social. Assim, ao contrário do critério hierarquizador da civilização hindu, por exemplo, em que o princípio da pureza ritual classificava e classifica as distintas castas sociais, no ocidente passa a ser o compartilhamento de uma determinada estrutura psicossocial o fundamento implícito do reconhecimento social. É essa estrutura psicossocial que é o pressuposto da consolidação de sistemas racionais-formais, como mercado e Estado, e depois produto principal da eficácia combinada dessas instituições. É essa estrutura psicossocial, também e mais importante, que permitirá ou não a possibilidade de incorporação das pré-disposições que são fundamentais para o acesso aos capitais econômico e cultural que definem, por sua vez, todas as chances relativas de acesso a todos os bens e recursos escassos em luta na sociedade.

O problema é que o “*habitus*” burguês definido na noção de “*self* pontual” não se generaliza do mesmo modo para todas as classes. Isso significa que a pressuposição de “dignidade” que ele constrói é apropriada diferencialmente pelas diversas classes. O tema se torna ainda mais complexo se nos lembramos de que, além da “dignidade” do produtor útil potencialmente acessível a todos, temos também outra fonte de autoestima e reconhecimento social que não é universalizável: a “autenticidade” que enfatiza a “singularidade” da personalidade individual não generalizável por excelência. Essa questão é fundamental para a produção da “distinção social” muito especialmente na sua forma “pastiche” veiculada pela indústria cultural. Mas não é um tema em que possamos nos aprofundar neste contexto. Aqui me interessa demonstrar a eficácia universal, para além de qualquer contexto particular ou nacional, da noção de “dignidade” como pressuposto da autoestima e do reconhecimento social em qualquer contexto capitalista moderno, seja no centro, seja na periferia. Para além das lutas de classe que possibilitam acesso diferencial à luta pelos recursos e bens escassos, existe um limite “abaixo da dignidade” que caracteriza porção extremamente significativa da população mundial em todos os lugares.

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

Em nossa pesquisa empírica sobre os desclassificados sociais brasileiros que chamamos provocativamente de “ralé brasileira” – num país que insiste em “maquiar” e tornar invisível essa realidade – foi possível perceber a articulação entre as dimensões “material” (a pobreza econômica) e “simbólica” (os efeitos permanentes do processo de

não reconhecimento social) do processo de desclassificação social típico das sociedades modernas. Normalmente, apenas se percebe a pobreza material e se desconhece a realidade simbólica que a legitima e a torna permanente. É claro que essas duas realidades são inseparáveis. Ao mesmo tempo elas são analiticamente diferentes, o que significa que é necessário compreendê-las na sua interdependência mútua de modo a esclarecer esse fenômeno complexo. A articulação teórica das ideias de Taylor e Bourdieu serve precisamente para iluminar a dimensão simbólica da exclusão social e explicar a permanência no tempo da precariedade material, existencial e política. Afinal, é apenas a legitimação simbólica da desigualdade que a torna aceitável e possível de se reproduzir no tempo. Como não existe – certamente no Brasil, mas, também, em grande medida no mundo todo – nem a percepção sociológica, nem a percepção política da realidade simbólica “invisível” que permite tornar permanente a pobreza material “visível”, combate-se “moinhos de vento” construídos a partir da percepção fragmentada da realidade social: a percepção da violência criminosa tornada espetáculo televisivo (que esconde a violência cotidiana mais importante e menos visível), a tendência mundial de tornar a pobreza novamente questão de polícia e retirá-la da dimensão política, a tendência geral de culpar a vítima por sua própria exclusão, etc.

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

Essas classes de desclassificados sociais são construídas por motivos “modernos” e semelhantes em qualquer lugar. Afinal, é a ausência da incorporação dos modernos capitais pessoais, tanto o capital econômico, quanto o capital cultural - que reduz os indivíduos dessa classe a “corpos”, que são vendidos “enquanto corpos”, a baixo preço, para serviços desvalorizados. Esses serviços desvalorizados são, tipicamente, divididos em serviços sujos e pesados para os homens, reduzidos à energia muscular, e serviços domésticos e sexuais para as mulheres, também reduzidas a corpos que não incorporaram conhecimento útil nos mercados competitivos. É, por sua vez, a não incorporação desses capitais pessoais que implica uma realidade simbólica existencial e política precária para aqueles situados abaixo da linha divisória da “dignidade”, no sentido tayloriano. Essa condição peculiar implica várias armadilhas para a análise científica que não são “privilegio” de brasileiros ou de cientistas da periferia. Também em nível mundial a realidade dos excluídos é tornada invisível pelos mesmos “inimigos”: a percepção liberal da sociedade, que universaliza as disposições de comportamento da classe média para todas as classes subalternas, permitindo “culpá-las” pelo próprio fracasso, e, por outro lado, a percepção “politicamente correta”, que assume o discurso do excluído sobre si

mesmo como sua verdade.

56

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

Em nossa pesquisa empírica realizada entre 2005 e 2008, levada a cabo em diversas regiões brasileiras, desenvolvemos um método empírico original baseado nas pesquisas de Pierre Bourdieu, na Argélia, e de Bernard Lahire, na França. Essa metodologia implicou entrevistas sucessivas com os mesmos entrevistados de todos os tipos sociais que compõem a “ralé brasileira”. Se nas primeiras entrevistas, a vida familiar era invariavelmente pintada em tons cor-de-rosa, com pais amorosos e dedicados, as entrevistas subsequentes mostraram rachaduras cada vez mais visíveis no idílio construído pelos excluídos sobre sua própria realidade. Assim, os pais amorosos e dedicados eram substituídos, paulatinamente, em muitos dos casos estudados, por pais ausentes ou abusadores sexuais das filhas e filhos e por mães instrumentais e competidoras das filhas. O aproveitamento consequente de uma metodologia de pesquisa empírica autorreflexiva e crítica nos permitiu, por meio do aproveitamento das lacunas e das contradições do discurso dos indivíduos dessa classe, “reconstruir” – apesar do autoengano compreensível de quem não tem defesa contra a própria humilhação social de que se é vítima – o sentido da vida em condições extremas de exclusão social em que vive cerca de 1/3 da população brasileira.

Esse sentido parece ser construído em primeiro lugar na reprodução da “família desestruturada”, fruto da cegueira do debate científico e público dominante e do consequente abandono político dessa classe. A naturalização do abuso sexual dos mais velhos e mais fortes em relação aos mais novos e mais fracos – especialmente das meninas, mas, também dos meninos - chocou todos os pesquisadores envolvidos na pesquisa. Esse tema é um tabu quase nunca veiculado pela mídia, o que apenas favorece a sua perpetuação no tempo. De um modo mais geral, uma atitude abertamente instrumental de todos em relação a todos no interior das famílias dessa classe não é incomum. As feridas na autoestima e na autoconfiança dos indivíduos dessa classe, resultantes dessa prática que se transmite de geração a geração cuidadosamente ocultada por um acordo silencioso entre vítimas e algozes, não são difíceis de serem imaginados. Também os papéis sociais de pais e filhos com as obrigações recíprocas da família burguesa de classe média são apenas precariamente reproduzidos. Nesse contexto, adquire todo o sentido a retomada por Axel Honneth da importância das relações afetivas e emotivas familiares como pressuposto para o exercício de toda função pública, seja como produtor útil, seja como cidadão. O abandono social e político das famílias marcadas pelo cotidiano da exclusão parece ser o fator decisivo para a reprodução indefinida dessa classe social no tempo.

Outro fator fundamental ligado ao problema discutido acima é o não aprendizado de habilidades e capacidades fundamentais para a apropriação de capital cultural de qualquer tipo. No relato de vários de nossos informantes, não faltou a presença

da instituição escolar. No entanto, era muito comum a observação de que, quando crianças, eles ficavam fitando o quadro negro durante horas sem nada aprender. Com a repetição desse tipo de relato, que nos desconcertou no começo, aprendemos a perceber que o problema em jogo era a ausência da incorporação afetiva da “capacidade de se concentrar”, algo que os indivíduos de classe média tendem a perceber como uma “habilidade natural”, como se simplesmente nascêssemos com ela como acontece com a capacidade de enxergar ou ouvir. Como faltavam exemplos afetivos em casa, tornados possíveis pelo processo de identificação paterna e materna, essa capacidade ou disposição a se concentrar não era desenvolvida. Mesmo nas famílias mais bem estruturadas dessa classe, nas quais os pais permaneciam juntos e se esforçavam para ter uma relação afetiva e de cuidado com os filhos, as marcas do abandono social se mostraram presentes. Como nunca se via o pai lendo um jornal, mas apenas fazendo serviços braçais e brincando com os filhos com os instrumentos desse tipo de trabalho, que tipo de sucesso escolar pode se esperar dessas crianças? Ou, quando a mãe os instava para estudar dizendo que apenas a escola poderia mudar a vida para melhor, que efeito possui esse tipo de exortação se a própria mãe, que havia ido por algum tempo à escola, não havia conseguido mudar a própria vida? Percebemos claramente com nossos informantes que não são os “discursos”, proferidos da boca para fora, mas apenas as “práticas” sociais efetivas moldadas por exemplos efetivos, os verdadeiros instrumentos de mudança individual e social.

A instituição escolar, nesse contexto, é ineficiente porque essas crianças já chegam como “perdedoras” nas escolas, enquanto as crianças de classe média já chegam “vencedoras” pelo exemplo e estímulo paterno e materno afetivamente construído. Mas não apenas isso. A instituição escolar pública – cada vez mais precária no Brasil e crescentemente também nos ditos países avançados – passa a ser marcada pela “má-fé institucional”, no sentido em que Bourdieu e Foucault utilizam esse termo, de tal modo que prometem a redenção dessa classe pela educação enquanto, na verdade, possibilitam transformar, com o carimbo do Estado e anuência de toda a sociedade, o abandono social em “culpa individual” de alunos supostamente burros e preguiçosos. Em nossa pesquisa abundam declarações tocantes de jovens que se imaginam incapazes de estudo, sem inteligência e incapazes de concentração por culpa própria. Constrói-se a partir disso um contexto em que, tanto na dimensão intersubjetiva da interação social face a face dos sujeitos, quanto na dimensão das práticas institucionais de todo tipo – sejam elas policiais, médicas ou escolares –, o desvalor objetivo dos indivíduos dessa classe despossuída existencial, moral e economicamente é reafirmado cotidianamente.

O mesmo contexto de reprodução da miséria material e simbólica é o que explica, mais uma vez, a impotência política dessa classe de desclassificados. Notamos em nossa pesquisa que existe um verdadeiro abismo entre os chamados “pobres honestos” – aqueles que aceitam vender sua energia muscular a um preço pífio – e aqueles percebidos como “pobres delinquentes” – aqueles que se revoltam reativamente contra a estrutura que os condenam. Em nenhum estrato social essa diferença é tão importante e decisiva quanto na “ralé” pesquisada. O drama cotidiano da maioria das famílias da “ralé” – muito especialmente das mais estruturadas dentre elas – é precisamente o tema da “honestidade” percebida como a fuga do destino de bandidos para os meninos – ou do destino de “bêbados” para os adultos masculinos – e do destino de prostituta para as meninas. Essas são as figuras paradigmáticas da delinquência nessa classe que está,

por sua fragilidade e pobreza, especialmente exposta aos riscos e seduções da vida desviante.

Constrói-se com isso uma divisão insidiosa e virulenta dentro dessa classe tornando especialmente difícil qualquer forma de solidariedade interna dessa camada negativamente privilegiada. Como praticamente toda família ou vizinhança tinha exemplos de vidas que “optaram” pela delinquência no sentido exposto acima, abundaram os relatos de mães que exploravam economicamente a filha prostituta ao passo que a acusavam pela escolha de vida ou ainda de irmãos que não se falavam por terem optado por caminhos diferentes nas únicas duas opções possíveis para membros dessa classe. A hierarquia valorativa dominante, que pode ser exposta nos termos que viemos utilizando na oposição “digno”/“indigno”, não só transfere a culpa da “indignidade” de todos ao próprio indivíduo, mas também quebra e separa a classe como um todo, e, dentro dela, cada família, cada vizinhança, e, no limite, cada indivíduo em dois inimigos irreconciliáveis.

Vários desses resultados não são diferentes das pesquisas que Bourdieu realizou em subúrbios de grandes cidades americanas ou francesas. Também guarda semelhanças com pesquisas realizadas na Argélia, nos anos 60. Mas o que não foi construído por Bourdieu foi um arcabouço teórico que, para além da análise mais contextual e histórica, permitisse captar a eficácia silenciosa da hierarquia valorativa presente nas práticas institucionais e sociais dessas sociedades enquanto um quadro de referência comum. Existem duas vantagens associadas à construção de um quadro de referência comum para a análise de sociedades ditas avançadas e periféricas. A primeira é a superação do “racismo implícito” em toda separação substancialista que essencializa e petrifica falsas oposições ad hoc. Quando se fala de sociedades personalistas, por exemplo, movidas pela corrupção, imagina-se, necessariamente, sociedades perfeitas supostamente sem corrupção. As diferenças de “quantidade” se transformam, por baixo do pano e silenciosamente, em diferenças de “qualidade”. Para, a partir disso, se pensar, como efetivamente pensa o senso comum mundial em todas as dimensões da vida, em indivíduos essencialmente sujeitos, preguiçosos e inconfiáveis a partir de sua nacionalidade é um passo fácil de ser dado como nos mostra o noticiário todos os dias. Esses são os seres humanos que podem morrer aos milhares, como os iraquianos ou afegãos, sem provocar grande comoção na mídia “civilizada”. Do mesmo modo matam-se os brasileiros da “ralé” todos os dias, sem qualquer incômodo das classes privilegiadas no Brasil. O processo de não reconhecimento social é o mesmo nos dois casos e ocorre pelas mesmas razões. Esse é um processo pretensamente confirmado pela legitimidade das “ciências” dominantes e conservadoras.

A outra vantagem concomitante é a possibilidade de aprendizado pela comparação refletida. Pode-se criticar muita coisa nas teorias da modernização tradicionais, e certamente a maior parte das críticas são bem dirigidas e corretas. Mas, não considero errado o pressuposto de que existem sociedades “melhores”, mais “justas” ou “humanas” do que outras. A falha das teorias tradicionais da modernização foi ter caído no erro de ter associado a noção abstrata de “melhor” e mais “justo” ao exemplo concreto da sociedade americana, o que certamente não é verdade em muitos aspectos importantes. Mas é fato que o critério de melhor ou pior existe, e que o mesmo é compartilhado pela maioria das sociedades modernas é mera consequência do ponto de partida teórico

desenvolvido aqui. Talvez, a forma como as sociedades modernas lidam com seus desclassificados sociais seja um bom ponto de partida para esse tipo de sociologia crítica comparada da modernidade, tanto central, quanto periférica.

59

**Cite este artigo**

SOUZA, Jessé de. A dimensão simbólica do capitalismo moderno. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF) e do Núcleo de Estudos em Teoria Política (UFRJ). Rio de Janeiro, nº 5, pp. 41–59, Dezembro 2012. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.