



Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar







Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar

• v. 8 n. 1 • Janeiro-Junho de 2018 •





Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar é revista semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Publica artigos, entrevistas e resenhas da área das ciências sociais, com ênfase sociológica.

Dirige-se a um público científico e privilegia um olhar sociológico contemporâneo sobre questões da sociedade brasileira e internacional.

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar tem por objetivo veicular a produção de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros criando diálogos sobre temas de fronteira das ciências sociais. É particularmente aberta a abordagens emergentes sobre novos conflitos sociais, diferenças de gênero, sexualidade, raça/etnia assim como outras formas de desigualdade, deslocamentos, processos migratórios, territorialidades e mobilidades, religiosidades, sustentabilidade, transformações no trabalho e nas profissões, violência, novas articulações entre teoria e empiria, revisões teóricas a partir dos desafios de pesquisa do presente e novas configurações do Estado e formas de governança.

Comitê Editorial: Jorge Leite Júnior, Fábio José Bechara Sanchez, Samira Feldman Marzochi, Syntia Alves e Raiza Campregher (editora assistente)

Conselho Editorial: Antonio Carlos Witkoski (Universidade Federal do Amazonas) Berenice Bento (Universidade Federal do Rio Grande do Norte) Carlos Lista (Universidad Nacional de Córdoba- Argentina) Carlos Serra (Universidade Eduardo Mondlane - Moçambique) Celi Scalon (Universidade Federal do Rio de Janeiro) Cibele Rizek (Universidade de São Paulo/Universidade Federal de São Carlos) Daniel Cefai (Ecole de Haute Etudes en Sciences Sociales - France) Evelina Dagnino (Universidade Estadual de Campinas) Franck Poupeau (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales- France) Howard Becker (Pesquisador Independente - EUA) Irllys Barreira (Universidade Federal do Ceará) José Ricardo Ramalho (Universidade Federal do Rio de Janeiro) José Vicente Tavares dos Santos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Universidade de Brasília) Maria Filomena Gregori (Universidade Estadual de Campinas) Miriam Adelman (Universidade Federal do Paraná) Ricardo Mariano (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) Sérgio Adorno (Universidade de São Paulo) Sérgio Miceli (Universidade de São Paulo)

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar / Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. – v. 8, n. 1, jan - jun (2018) - , - São Carlos: DS e PPGS-UFSCar, 2018.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2316-1329

1. Ciências Sociais; 2. Sociologia; 3. Antropologia; 4. Ciência Política

Versão eletrônica disponível em www.contemporanea.ufscar.br

Indexadores: DataÍndice; Latindex; Diadorim; CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades; OASISBR - Portal Brasileiro de Acesso à Informação Científica; SEER UFSCar - Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas. Disponível também através dos portais Sumarios.org (nacional) e LA Referencia; RCAAP e REDIB (internacionais).

Endereço:

Departamento e Programa de Pós-Graduação
em Sociologia - UFSCar

Rodovia Washington Luís, km 235 Caixa Postal 676
São Carlos – SP 13.565-905 Brasil
Fone/Fax: (Country Code 55) 11-3351-8673
e-mail: revcontemporanea@gmail.com





Sumário

Dossiê Bourdieu e a perspectiva Pós-colonial: diálogos possíveis

ORGANIZADO POR ANGELO MARTINS JR. E

RODRIGO CONSTANTE MARTINS

Bourdieu, Argélia e a perspectiva pós-colonial 11

JULIAN GO

Building a dialogue between feminist, post-(de)colonial and bourdeusian studies to analyse the production and negotiation of difference in a world on the move: the case of brazilians in London 33

ANGELO MARTINS JR

Abdelmalek Sayad no Brasil: os imigrantes internacionais como um caso limite de agentes sociais forçados à reconversão..... 59

AFRÂNIO GARCIA JR

Colonialidade e efeitos de verdade sob a perspectiva socioambiental..... 83

RODRIGO CONSTANTE MARTINS E RODRIGO DE FREITAS ESPINOZA

Bourdieu, colonialismo e migração..... 111

STEVEN LOYAL

Descolonizando o pensamento social: para ir além de Pierre Bourdieu .. 139

JESSÉ SOUZA

Artigos

A luta contra o racismo e a questão da identidade negra no Brasil..... 163

CELIA MARIA MARINHO DE AZEVEDO

Los márgenes de lo plurinacional - Estado y pueblos indígenas en la Bolivia actual..... 193

GAYA MAKARAN

Roger Bastide e a sociologia francesa:

traição ou tradução do sagrado? 215

DORA VIANNA VASCONCELLOS

Redes e capital social: usos possíveis e eventuais limitações enquanto categorias sociológicas 239

ATTILA MAGNO E SILVA BARBOSA E ANGELO MARTINS JR.

Afinidades eletivas: Foucault, a sociologia e os sociólogos 265

ALYSON THIAGO FERNANDES FREIRE





6 Sumário

Fatores socioeconômicos e demográficos associados ao trabalho informal: o caso de Toritama, Pernambuco, Brasil.....	289
BRENO BITTENCOURT SANTOS E VALTEMIRA MENDES VASCONCELOS	

Resenhas

O direito de ‘não deixar morrer’: governança das mutilações e a questão da deficiência	319
MARCO GAVÉRIO	
Adeus, secularismo! bem-vindo, pluralismo! Rumo a um novo paradigma da modernidade?	329
CARLOS E. FREITAS	

Entrevista

Ética ambiental no Brasil: história, campo de estudos e militância: entrevista com Luciano Félix Florit.....	343
SAMIRA FELDMAN MARZOCHI	





Contents

Dossier Bourdieu and Post-colonial studies: possible dialogues

DOSSIER ORGANIZED BY ANGELO MARTINS JR. E

RODRIGO CONSTANTE MARTINS

Bourdieu, Algeria and the postcolonial standpoint..... 11

JULIAN GO

Building a dialogue between feminist, post-(de)colonial and bourdeusian studies to analyse the production and negotiation of difference in a world on the move: the case of brazilians in London 33

ANGELO MARTINS JR

Abdelmalek Sayad in Brasil: international migrants as a borderline case of social agents forced to reconversion..... 59

AFRÂNIO GARCIA JR

Coloniality and 'effects of truth' from a socio-environmental perspective 83

RODRIGO CONSTANTE MARTINS E RODRIGO DE FREITAS ESPINOZA

Bourdieu, colonialism and migration 111

STEVEN LOYAL

Decolonizing social thinking: beyond Pierre Bourdieu 139

JESSÉ SOUZA

Articles

The fight against racism and the issue of the black identity in Brazil 163

CELIA MARIA MARINHO DE AZEVEDO

The margins of the plurinational - State and indigenous peoples in the current Bolivia..... 193

GAYA MAKARAN

Roger Bastide and the french sociology: betrayal or translation of the sacred? 215

DORA VIANNA VASCONCELLOS

Social networks and social capital: possible uses and limitations as sociological categories 239

ATTILA MAGNO E SILVA BARBOSA E ANGELO MARTINS JR.

Elective affinities: Foucault, sociology and the sociologists 265

ALYSON THIAGO FERNANDES FREIRE





Socioeconomic and demographic factors associated with informal work: the case of Toritama, Pernambuco, Brazil	289
BRENO BITTENCOURT SANTOS E VALTEMIRA MENDES VASCONCELOS	

Book reviews

The 'Do Not Let Die' Right: Mutilation Governance and the Disability Issue	319
MARCO GAVÉRIO	
Goodbye, secularism! Welcome, pluralism! Towards a new paradigm of modernity?	329
CARLOS E. FREITAS	

Interview

Environmental ethics in Brazil: history, study area and militancy: interview with Luciano Félix Florit	343
SAMIRA FELDMAN MARZOCHI	





Dossiê Bourdieu e a perspectiva Pós-colonial: diálogos possíveis

ORGANIZADO POR ANGELO MARTINS JR.
E RODRIGO CONSTANCE MARTINS







Bourdieu, Argélia e a Perspectiva Pós-Colonial^{1 2}

Julian Go³

Resumo: É bem sabido que as primeiras pesquisas de Bourdieu focaram na Argélia. Mas podem estas pesquisas serem classificadas como parte dos “estudos pós-coloniais”? Este ensaio retoma os primeiros escritos de Bourdieu para mostrar que ele gerou uma abordagem crítica do colonialismo que superou os limites da episteme imperial francesa. Enquanto visões convencionais do colonialismo o viam como um meio neutro para a transferência cultural, portanto, refletindo apenas as preocupações e interesses da metrópole, Bourdieu chamou a atenção para as experiências e preocupações das pessoas colonizadas para teorizar o colonialismo como um sistema social estruturado pelo racismo e pela violência, que teve importante impacto sobre o colonizador e igualmente sobre o colonizado. Neste sentido, os primeiros trabalhos de Bourdieu não eram apenas sobre o colonialismo, mas eram também epistemologicamente pós-colonial.

Palavras-chave: Bourdieu pós-colonial; Colonialismo; Bourdieu na Argélia.

BOURDIEU, ALGERIA AND THE POSTCOLONIAL STANDPOINT

Abstract: *It is well known that Bourdieu's early research was on French colonialism in Algeria. This essay shows how relatively novel was his research and how*

1 Artigo traduzido do original em inglês por Mariana Bombo Perozzi Gameiro. Revisão técnica de Angelo Martins Jr.

2 Algumas das ideias contidas neste artigo são também encontradas em Julian Go, “Decolonizing Bourdieu: Colonial and Postcolonial Theory in Pierre Bourdieu's Early Work.” *Sociological Theory* 31:49-73, 2013.

3 Department of Sociology of Boston University – Boston – EUA - juliango@bu.edu





it positions Bourdieu as a postcolonial theorist of sorts. By working with local Algerian intellectuals, and by attending to the particular experiences and forms of colonialism, Bourdieu generated concepts and theory about colonialism that overcame the limits of the French imperial episteme. While dominant views in France at the time thought about colonialism as an administrative matter, thereby reflecting only the concerns and categories of colonial governmentality, Bourdieu critically theorized colonialism as a social form structured by racism and violence. His research was not just about colonialism but was also epistemically postcolonial.

Key-words: *Post-colonial Bourdieu; Colonialism; Bourdieu in Algeria*

Introdução

Pierre Bourdieu não é pensado frequentemente como um teórico pós-colonial. Ao contrário, seu trabalho tem sido criticado por proeminentes acadêmicos pós-coloniais, como Edward Said (1989: 223). Said está entre aqueles que repreendem Bourdieu por ocluir o colonialismo em seu trabalho (ver também CONNELL, 2007: 41-43). Claro, sabemos que Bourdieu não ignorou o colonialismo. Sua pesquisa inicial sobre os cabilas na Argélia levou a vários escritos que fizeram referência e discutiram o colonialismo francês (BOURDIEU, 1958; 1959; 1961 [1958]; BOURDIEU *et al.*, 1963). Em tal trabalho, ele colaborou e aprendeu com importantes intelectuais argelinos, como Abdelmalek Sayad (e.g. BOURDIEU; SAYAD, 1964). Mas os últimos trabalhos teóricos de Bourdieu sobre a prática, baseados em suas pesquisas iniciais, de fato abstraíram o contexto colonial e ignoraram isso. E, na maior parte, acadêmicos europeus ou norte-americanos que leem, se referem ou ressaltam Bourdieu focam no trabalho dele sobre a França, e não em seu trabalho inicial sobre o colonialismo. Assim, críticos de Bourdieu, como Edward Said, podem ser perdoados.

O objetivo deste artigo é retornar a alguns dos escritos iniciais de Bourdieu sobre a Argélia para mostrar que o engajamento analítico de Bourdieu é muito mais profundo do que assumem seus críticos e, sobretudo, seus leitores simpatizantes. Eu mostro que Bourdieu não apenas se refere ao colonialismo em seu trabalho inicial; ele fez do colonialismo um objeto direto de estudo. De fato, Bourdieu ofereceu uma *teoria* nascente do colonialismo que foi inovadora para a sua época. Além disso, esta teoria do colonialismo – que analisou o colonialismo como uma forma social com lógicas distintas de racialização e violência – pode ser apropriadamente concebida como um tipo de teoria pós-colonial. Bourdieu ofereceu uma teorização crítica do colonialismo que estava enraizada





na visão do dominado e que, por sua vez, superou os limites da episteme imperial francesa. Trabalhando com intelectuais argelinos, e observando experiências particulares e formas de colonialismo, o primeiro trabalho de Bourdieu pode ser visto como uma forma nascente de teoria pós-colonial.

Mas, primeiro, o que é “teoria pós-colonial”? Eu começo com uma rápida visão geral de seus principais elementos, antes de me voltar ao contexto imperial francês e ao lugar dos escritos de Bourdieu nele.

Pensamento Pós-colonial e a Episteme do Império

Nós podemos traçar a teoria pós-colonial na América do Norte e na Europa em dois principais estágios ou ondas. Enquanto a tendência dos estudos pós-coloniais nas humanidades emergiu nos anos 1980 e se consolidou nos anos 1990, uma versão preliminar se encontra no pensamento anticolonial do início à metade do Século XX. Esta “primeira onda” inclui pensadores como Frantz Fanon (1925-1961), Aimé Césaire (1913-2008), Amílcar Cabral (1924-1973), C.L.R. James (1901-1989) e W.E.B. DuBois (1868-1963), entre outros. Tal onda estabeleceu as bases para a segunda onda posterior da teoria pós-colonial nas humanidades que emergiu na academia do Norte. Esta segunda onda inclui Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, os Estudos Subalternos e Dipesh Chakrabarty, assim como, na América Latina, a escola “decolonial” de pensamento representada por Mignolo (2009), entre outros (GO, 2016).

A primeira onda da teoria pós-colonial é diferente da segunda em vários aspectos. Apesar dessas diferenças, existem muitos temas comuns, sublinhando preocupações e coordenadas compartilhadas ao longo das duas ondas. O próprio termo “pós-colonial” é sugestivo de algumas dessas similaridades. A palavra “pós-colonial” na expressão “teoria pós-colonial” ou em “estudos pós-coloniais” não se refere a um momento ou período histórico depois da descolonização. Ela se refere, ao invés disso, à uma posição ou postura relacional contra o colonialismo e além dele. Leela Gandhi (1998: 4) caracteriza os estudos pós-coloniais como “um projeto disciplinar dedicado à tarefa acadêmica de revisar, lembrar e, crucialmente, interrogar o passado colonial” para transcender os legados deste passado. Nesta “recuperação terapêutica do passado colonial, o pós-colonialismo precisa definir a si mesmo como uma área de estudo que pretende não apenas fazer, mas também ganhar, sentido teórico para além do passado (GANDHI, 1998: 5). Isto é o que tanto a primeira como a segunda onda compartilham, a despeito de suas outras diferenças. A teoria pós-colonial em todas as suas diferentes formas compartilha uma crítica do império, um





reconhecimento crítico dos legados do colonialismo, e tenta imaginar possibilidades que transcendem aqueles legados.

Ainda assim, a teoria pós-colonial não apenas critica os legados político-econômicos do império. Uma de suas contribuições marcantes é focar na *cultura* inteira do império e seus vários legados: as formas e os processos discursivos, ideológicos, epistêmicos e psicológicos associados com o imperialismo. Esses incluem, lógico, o Orientalismo e o racismo. Eles também incluem o aparato inteiro relacionado ao conhecimento imperial e os modos de pensar que facilitaram e possibilitaram o imperialismo. Colonialismo e imperialismo eram parte e parcela de uma cultura inteira nas metrópoles ocidentais; uma cultura que incluía modos de pensar e conhecer (uma episteme) que eram produzidos pelo império e que, por sua vez, produziam o próprio império. A teoria pós-colonial, portanto, é um corpo espontaneamente coerente de escritos e pensamentos que desvela e critica as culturas do colonialismo em um esforço para transcender os limites das maneiras imperialistas de conhecer e ver.

Existem, portanto, pelo menos dois elementos centrais na teoria pós-colonial. O primeiro é que ela emerge, sobretudo, da perspectiva do colonizado. Ela está enraizada e emerge das experiências e visões do dominado. Por isso, Fanon ([1952]1967) inicia seu principal trabalho *Pele Negra, Máscaras Brancas*, perguntando “O que o homem negro quer?”. A cultura do império emerge e reflete as experiências, interesses e visões das metrópoles dominantes. A teoria pós-colonial reflete as experiências, interesses e visões do colonizado. O segundo está relacionado: a teoria pós-colonial procura desvelar, criticar e ir além desta episteme imperial. A teoria pós-colonial é “pós”-colonial no sentido em que ela procura conhecimentos e enquadramentos para entender o mundo que não dependem das lentes colonialistas. A teoria pós-colonial se refere a um corpo de conhecimentos e quadros de entendimento de mundo que criticam, ao invés de aproveitar, reforçar ou reproduzir esta larga episteme do império (GO, 2016).

Quando Bourdieu iniciou seu trabalho na Argélia no fim dos anos 1950, a episteme do império francês era uma formação de conhecimento multicamadas e complexa que vinha se desenvolvendo por séculos, de acordo com o desenvolvimento do próprio império francês. Mas na metade do Século XX, uma série de eventos havia chacoalhado aquela episteme imperial e levado a uma proliferação de novos discursos. Depois de perder a Síria e o Líbano, enfrentar revolta ou conflito na Indochina e Madagascar, e esperando a erupção da resistência no Marrocos e Tunísia, o Estado imperial francês começou a ponderar questões de reprodução, e a episteme imperial da França foi então marcada por discussões sobre como melhor administrar as novas ameaças e manter o império





(SORUM, 1977). Questões sobre “assimilação” e “associação” vinham ganhando espaço há algum tempo, mas a ameaça de revolta e as pressões globais direcionadas à descolonização forçaram a procura por novos modelos de administração e integração imperial. Na Argélia, por exemplo, o governador-geral Jacques Soustelle promoveu a ideia de “integração para fazer franceses argelinos” – uma variante da doutrina do “separado mas igual” que devia solidificar a lealdade para com o império (LE SUEUR, 2001: 23-25). A antropóloga Germaine Tillion, conselheira de Soustelle, escreveu *L'Algérie en 1957* (1957) e argumentou que a população nativa da Argélia precisava de políticas de desenvolvimento esclarecidas facilitadas pela ajuda econômica francesa. Em sua opinião, a França não vinha fazendo um trabalho suficientemente bom de modernização da Argélia e suas colônias; se o fizesse, haveria menos descontentamento entre a população (TILLION, 1958; ver também SORUM, 1977: 84-87; LE SUEUR, 2001: 145-150).

Relacionado a essas questões de políticas estava um campo científico social inteiro, que vinha contribuindo para a episteme imperial há décadas. O Instituto de Etnologia, criado em 1925, serviu como elo-chave entre etnólogos franceses e os estados coloniais (CONKLIN, 2002; WILDER, 2003). Desde os primeiros anos do Século XX, categorias acadêmicas tinham sido implícitas ou explícitas sobre a prática do colonialismo francês. Debates sobre “aculturação” e assuntos relacionados à mudança da cultura eram convocados nos debates a respeito de se a política francesa deveria integrar temas colonizados e se isso seria de fato possível. A teoria da modernização nos anos 1940 foi recrutada para apoiar o colonialismo francês. O trabalho de Tillion pedindo por políticas de desenvolvimento mobiliza implicitamente, se não explicitamente, a teoria da modernização. E a insistência antropológica sobre grupos étnicos como unidade-chave de análise foi empregada para apoiar o modelo de integração, mesmo que ela pudesse também ser usada como ponto inicial para justificar o modelo de assimilação (COOPER, 2002). Todo esse discurso carregava suposições etnológicas sobre culturas “nativas” e estavam engatadas em conceitos teóricos como “modernização”, “urbanização”, “grupos étnicos” e “aculturação”.

À luz deste discurso, os trabalhos de Frantz Fanon e Aimé Césaire, entre outros no império, foram audazes, inovadores e seminais. Expressando o ponto de vista do dominado, criticaram o colonialismo por suas contradições, racismo e violência. A esses pensadores se juntaram outros críticos na metrópole; críticos que, enquanto escreviam na metrópole, eram capazes de pensar o colonialismo do ponto de vista do dominado também. Com o passar dos anos 1950, e especialmente com a erupção da guerra da Argélia, intelectuais franceses proeminentes, como Albert Camus, Jean-Paul Sartre e Raymond Aron, todos





criticaram o império francês (LE SUEUR, 2001: 135-40). Além disso, na ciência social, o antropólogo Michel Leiris (um dos fundadores, com Jean-Paul Sartre, de *Les Temps Modernes* – revista *Tempos Modernos*) e seus seguidores foram importantes por articular novas críticas da episteme imperial. Eles ofereceram os primeiros desafios à antropologia francesa e às amarras dela à administração colonial (Leiris, 1950).

Emergindo de todas essas discussões mais críticas estava um novo modo de pensar sobre o colonialismo. O discurso colonial francês tendia a ver o colonialismo de uma maneira muito estreita. Eles o pensavam como um portador neutro da política e da civilização francesa. Esta noção era um aspecto vital da episteme imperial, porque ela justificava o colonialismo francês. Mas esta noção de colonialismo falhava em vê-lo como uma força autônoma distinta de si mesmo. Como nota, em Cooper (2002) os *estudos coloniais* propriamente ainda não tinham emergido – o que significa que teorias e pesquisas que tratavam o colonialismo como um objeto social em si mesmo, como uma força ou estrutura que impactava as relações sociais de modo notável, ainda não tinham nascido.

O pensamento pós-colonial inicial de Fanon ([1952]1967) ou Césaire (1955), e o pensamento anticolonial de escritores na metrópole francesa, ajudaram a gerar e promover esta ideia alternativa de colonialismo como um sistema ou forma em si próprio. Houve muitas variantes. Por exemplo, O. Mannoni, Albert Memmi e Fanon, cada um foi além do foco tradicional da etnologia sobre aculturação e grupos étnicos e teorizou o colonialismo como um modelador das interações sociais e, por fim, da psique. A *Psychologie de la colonization* (1964 [1950]) – Psicologia da colonização – de Mannoni, foi seminal aqui (LANE, 2002). Discutindo a Madagascar francesa, Mannoni insistiu no colonialismo como “um caso do encontro de dois tipos inteiramente diferentes de personalidade” que envolviam novas relações que “nunca tinham sido apropriadamente analisadas” (MANNONI, 1964 [1950]: 17). Ao invés de reduzir as reações e práticas “nativas” a uma “mentalidade primitiva”, Mannoni argumentou que elas deviam ser entendidas dentro do contexto da “situação colonial” que impacta o colonizador e o colonizado igualmente (*ibid*). Similarmente, Memmi (1957) pensou o colonialismo como constituído por uma relação básica de colonizador-colonizado que, por sua vez, deu forma às identidades de ambos. Enquanto a ideologia colonial francesa da assimilação prometia igualdade, o colonialismo sempre reteve a igualdade; e assim os colonizados são consistentemente lembrados de suas incorrigíveis diferenças frente ao colonizador. Os colonizados são outorgados com um complexo de inferioridade e então são compelidos a





desautorizar sua cultura tradicional. Por outro lado, o colonizador adota a identidade de superioridade, combinando sua posição estrutural dominante.

As análises de Mannoni e Memmi eram originais porque, enquanto focavam no impacto psicológico do colonialismo, também teorizavam o colonialismo como “uma sociedade de um tipo”, ou seja, como um objeto em si mesmo, digno de investigação (*ibid*, 7). O antropólogo Michel Leiris promoveu uma ideia muito similar. Ele afirmava que a obsessão da etnologia com grupos étnicos primitivos e sociedades intocadas pelo mundo estrangeiro era fatalmente danosa. O colonialismo mesmo construiu as assim chamadas sociedades “nativas”. Leiris similarmente argumentou que a oclusão da temporalidade por parte da etnologia era problemática. Como sociedades “nativas” passam pela regra colonial, elas não são estáticas como a etnologia presumia, mas, sim, completamente históricas. Leiris então reconhecia o colonialismo como uma força que impelia as lógicas sociais e a própria história (LEIRIS, 1950).

Georges Balandier, um dos estudantes de Leiris, levou a ideia ainda mais adiante. Seu *The Colonial Situation* (A Situação Colonial) famosamente fez das sociedades coloniais um objeto de análise. Como Leiris, Balandier reconheceu as conexões entre antropólogos e o colonialismo, cobrando os antropólogos por terem “evitado (inconscientemente na maioria dos casos)” as realidades do colonialismo e suas próprias inserções nele (BALANDIER, 1966 [1951]: 56). BALANDIER então se apoiou em Marcel Mauss e Max Gluckmann para criticar a insistência antropológica existente e ofereceu uma sociologia do colonialismo que ameaçou a situação colonial como um “complexo único”; uma “totalidade” (BALANDIER, 1966 [1951]: 22, 42; COOPER, 2002; ver também SAADA, 2002). Aqui ele emprestou a noção de “situação colonial” de Mannoni, mas foi crítico da redução que Mannoni faz do colonialismo à uma “má-compreensão” psicoanalítica ([1951]1966: 36). Balandier argumentou que o colonialismo deveria ser tratado como uma “totalidade de relacionamentos entre pessoas coloniais e poderes coloniais e entre as culturas de cada um deles” (57; também 21, 55).

A entrada de Bourdieu

Esses escritores que eram críticos do colonialismo francês, que desafiaram as etnologias coloniais e simultaneamente teorizaram o colonialismo como uma força em si com poderosos efeitos, todos qualificaram as instâncias do nascente pensamento pós-colonial. Eles desafiaram e então contornaram a episteme imperial francesa, oferecendo análises alternativas e críticas do colonialismo. Este foi o contexto intelectual no qual Bourdieu fez seu trabalho. Ele não estava,





claro, alheio aos debates sobre o colonialismo. Na época que ele estudou em Paris, no fim dos anos 1940 e início dos 1950, Leiris e Balandier já estavam oferecendo suas críticas à etnografia colonial. Bourdieu, mais tarde, se referiria a ambos em seu trabalho. Bourdieu também se engajou com ou leu Aron, Tillion e Sartre (BOURDIEU, 1990: 7; 2003: 18). Ele também leu os trabalhos iniciais de Fanon, como discutirei brevemente. Além disso, Bourdieu mesmo era parte do aparato colonial e seu complexo conhecimento. Ele foi enviado para a Argélia em 1955 para o serviço militar, posteriormente desempenhando tarefas administrativas numa base aérea e depois no escritório do serviço de informação em Argel. Lá ele leu Tillion e outros e sondou o arquivo colonial para obter informações que formariam a base de seu trabalho *The Algerians* (1958 [1962]). Lá, também, ele conheceu praticamente todos que fizeram trabalho acadêmico na Argélia, incluindo etnógrafos e administradores coloniais (HEILBRON, 2011: 185; SAYAD, 2002: 59-68).

Bourdieu ensinou na Universidade de Argel depois do serviço militar, onde ele foi exposto aos “orientalistas” e intelectuais pró-império (YACINE, 2008b: 25-28). Algumas dessas figuras eram parte da mesma antropologia colonial atacada por Leiris (BOURDIEU, 2000: 8). Durante este tempo, Bourdieu também conduziu pesquisa de campo colaborativa, financiada pela ARDES (Associação para Pesquisa Demográfica, Econômica e Social) que era o braço argelino do INSEE francês (Instituto Nacional para Estatísticas e Estudos Econômicos) (SEIBEL, 2004). Disso viria muito de seu outro escrito sobre a Argélia e suas experiências colaborativas formativas que, conforme Heilbron (2011) mostra, ofereceriam um modelo para seus trabalhos posteriores, mas que também o impulsionariam mais fundo nos assuntos intelectuais e debates sobre o colonialismo francês. Os colaboradores e colegas de pesquisa de Bourdieu incluíam estudantes, jornalistas, acadêmicos independentes e intelectuais argelinos como Mouloud Feraoun e Moloud Mammeri, os quais provavelmente expuseram mais Bourdieu ao discurso crítico sobre o colonialismo francês e que escreveram, eles mesmos, suas próprias visões sobre o colonialismo na Argélia (YACINE, 1990). Feraoun, um romancista que ajudou a criar um gênero de “romances etnográficos”, leu e comentou sobre o primeiro trabalho de Bourdieu sobre os cabilas (BOURDIEU, 2001: IX; YACINE, 2008b: 40). Outro colaborador de Bourdieu, Abdelmalek Sayad, seria o co-autor de Bourdieu em *Le déracinement* (O desenraizamento, 1964) e seria um importante amigo e uma influência intelectual sobre ele (BOURDIEU, 1998; 2008b; SAYAD, 2002).

Neste contexto, Bourdieu veio a articular sua própria nova teoria sobre o colonialismo que, como eu mostrarei agora, teorizou o colonialismo de um modo





que desafiou a episteme imperial. Bourdieu, assim, se uniu a figuras como Leirus, Balandier e Fanon – e foi mesmo além deles.

Colonialismo como um sistema

A teorização de Bourdieu sobre o colonialismo veio em seu primeiro grande trabalho, *Sociologie de l'Algérie* (Sociologia da Argélia, 1958). Aqui, Bourdieu se apoia nas ideias existentes sobre a sociedade colonial e a situação colonial. Ele argumenta que o colonialismo é um sistema em si mesmo. A “sociedade colonial”, ele escreve, “é um sistema cuja necessidade e lógica interna é importante entender” (120). Este foi um uso direto das ideias de Balandier e Leiris. De fato, em seu trabalho subsequente, *Le Choc des civilisations* (O choque das civilizações, 1959), Bourdieu cita Balandier para criticar Tillion em referência ao termo “a situação colonial”. Bourdieu também postula que o colonialismo é uma força constitutiva, mais do que um meio neutro para transmitir a “civilização” francesa, criticando os estudos coloniais antropológicos. Esses estudos negligenciaram a influência colonial sobre culturas nativas supostamente intocadas: “nunca existiu na Argélia uma comunidade verdadeiramente isolada, completamente intocada pela situação colonial” (BOURDIEU, 1959: 63). Do mesmo modo, tanto em *Le Choc des civilisations* e *Algeria 1960* ele ataca a teoria da modernização por negligenciar o colonialismo e seu efeito sobre a economia. A teoria da modernização falha, ele argumenta, porque ela oculta um “exame sistemático da influência que as transformações [econômicas coloniais] têm sobre o sistema de relações e disposições sociais” (BOURDIEU, 1979 [1963]: 30).

Por outro lado, Bourdieu não apenas se apoiou nas abordagens críticas existentes sobre o colonialismo. Ele também inovou em vários aspectos. Primeiro, ele teorizou o colonialismo como uma “relação de dominação” estruturada como um “sistema de casta”. O colonialismo envolvia “segregação racial” que fez a sociedade colonial “maniqueísta em forma” (1961 [1958]: 120, 132-134). Classe social é menos importante do que raça. De acordo com Bourdieu, o racismo era uma mera legitimação do colonialismo: “a função do racismo não é outra que oferecer uma racionalização do estado existente de coisas, de modo a fazer com que ele pareça ser uma ordem instituída legalmente” (*ibid*: 133). Segundo, Bourdieu teoriza o sistema de dominação racial como fundado na coerção. Argumentando contra a sugestão implícita na teoria da modernização de que a modernização ocorre por “escolha”, Bourdieu destaca como no colonialismo “o exercício do poder de escolha, que teoricamente pertence àquelas sociedades que confrontam uma a outra, não foi concedido à sociedade dominada” (*ibid*:





120; ver também BOURDIEU, 1979 [1963]: 32). Bourdieu mostrou como as políticas francesas desde a *Senatus Consulte*⁴ de 1863 levaram a uma “vivisseção social” da Argélia francesa (120-121). Bourdieu então concluiu que a base da dominação colonial é a força nua. A guerra pela independência expôs “a verdadeira base para a ordem colonial: a relação, apoiada na força, que permite à casta dominante manter a casta dominada em uma posição de inferioridade”. Ele adicionou: “repressão pela força combina perfeitamente com a coerência lógica do sistema [colonial]” (1960 [1958]: 146).

Esta teorização do colonialismo como um sistema racializado de dominação enraizado na coerção foi além das abordagens de Mannoni e Memmi porque Bourdieu sublinhou o monopólio sobre a violência do Estado colonial. Nem Mannoni nem Memmi teorizaram a violência como intrínseca ao sistema. Além disso, a explicação de Bourdieu sobre privilégio racial e força nua como a base do sistema foi além das teorizações iniciais de Leiris e Balandier sobre a “situação colonial”. Enquanto nem Leiris ou Balandier teriam negado a importância do racismo ou da coerção, eles não fizeram do privilégio racial e da coerção elementos centrais para suas teorias do sistema colonial.

Mas por que Bourdieu estava apto a privilegiar racismo e força em sua teoria do colonialismo, se nem Leiris e Balandier o fizeram? Isso pode ser porque Bourdieu, diferentemente de Leiris e Balandier, escreveu após o tumultuo revolucionário de meados dos anos 1950 e a repressão violenta que seguiu, e suas experiências pessoais neste contexto devem ter parcialmente inspirado sua teorização. Em outras palavras, como a maioria dos teóricos pós-coloniais, Bourdieu adotou o ponto de vista do dominado no sentido que sua teoria foi construída sobre as experiências e preocupações do colonizado. Ele lembrou como, em sua viagem como soldado na Argélia, ele ficou impressionado com o racismo de seus companheiros de guerra, muitos dos quais tinham vindo de outra colônia francesa, a Indochina. O racismo deles implicava, ele dizia, uma “visão de mundo” inteira (BOURDIEU, 2008b: 38). Bourdieu viu este racismo do ponto de vista dos argelinos mesmos. Adicionalmente, o trabalho de campo de Bourdieu tornou palpável a brutalidade do regime colonial francês. O “sofrimento das pessoas” realocado pelo Estado colonial francês, ele escreveu mais tarde, o moveu profundamente; e muitos desses sofrimentos ele tentou capturar com sua câmera (2003: 18). Por meio de seu trabalho de campo, ajudado por muitos colaboradores argelinos locais, ele também encontrou os horrores do aparato de força dos colonizadores. Ele depois lembrou da descrição de

4 Nota da tradutora: Lei francesa sobre o regime fundiário na Argélia.





um camponês sobre a tortura infligida pelo exército francês (2004: 48). E seus próprios colaboradores e amigos, como Moulah Hennine (a quem ele e Sayad dedicaram *Le Déracinement*) e Mouloud Feraoun (BOURDIEU, 2001: IX) foram assassinados pelo grupo de direita do exército, os “contra-terroristas” OAS (*Organisation de l’armée secrète* – organização do exército secreta). Essas e outras experiências, ele escreveu posteriormente, “profundamente me balançaram, ao ponto de às vezes voltarem nos meus sonhos” (BOURDIEU, 1998: 9; 2001: IX; 2008b: 359; citações de 2004: 48). Bourdieu mesmo temia ameaças de morte dos advogados de direita do regime dos colonos. As ameaças o levaram a retornar à França (YACINE, 2004: 492). Este foi um sistema inteiro de dominação e coerção que Bourdieu testemunhou pessoalmente – e sobre o qual ele teorizou em seus primeiros escritos.

Neste sentido, não é inteiramente surpreendente que as opiniões de Bourdieu a respeito do colonialismo, raça e violência se aproximem das de Fanon (1968[1961]). De todos os novos teóricos coloniais, Fanon era provavelmente o mais explícito sobre o caráter violento do colonialismo. Os “agentes do governo [colonial]”, ele escreveu, “falam a língua da força pura” (1958 [1961]: 38). Ainda, os livros de Fanon *Os Condenados da Terra* (1961) e *A Dying Colonialism* (1965[1959]) foram publicados depois que Bourdieu escreveu *Sociologie de l’algérie* (1958). *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Fanon, foi publicado em 1952, mas naquele trabalho Fanon diz comparativamente pouco sobre o colonialismo como um objeto em si mesmo. Se houve alguma coisa, o mais provável é que *A Dying Colonialism* de Fanon tenha influenciado a teorização de Bourdieu sobre o colonialismo como sendo baseado na violência (o livro foi publicado antes do ensaio de Bourdieu *The Revolution within the Revolution* – A revolução dentro da revolução –, onde Bourdieu articulou a maioria da sua teorização sobre o sistema colonial). Como nota em Haddour (2010: 77), Bourdieu provavelmente tirou bastante de Fanon no que diz respeito ao caráter racial do colonialismo, a natureza da violência e o impacto do colonialismo (ver também LANE, 2000: 18). Ainda assim, a teorização de Bourdieu não foi simplesmente mimética. Fanon, em *A Dying Colonialism*, estava muito mais interessado em teorizar o efeito psicológico do colonialismo e da revolução anti-colonial do que em teorizar a natureza do colonialismo em si mesma. A teorização de Bourdieu do colonialismo como uma “relação de dominação” em fim baseada na coerção nua – e tendo suas próprias e distintas lógicas – era mais explícita como uma teoria do *colonialismo*. Como Bourdieu mesmo insistiu, a sua era uma *sociologia* do colonialismo enraizada na então chamada análise “objetiva”, e não um ensaio





psicológico, filosófico ou político tipicamente associado ao “novo humanismo” de Fanon (ALESSANDRINI, 2000; LE SUEUR, 2001: 250).

Interacionismo Colonial

A teorização de Bourdieu do colonialismo como um sistema de dominação racializada enraizada na força também carregava outros elementos-chave dignos de nota. Em primeiro lugar, a afirmação de Bourdieu de que o colonialismo é um sistema que molda as interações sociais, os significados e a identidade. Na análise de Bourdieu, as interações sociais e seus concomitantes processos simbólicos assumem uma forma particular no colonialismo, de modo que a “situação colonial... é o contexto em que todas as ações devem ser julgadas” (1958: 149). Este era um interacionismo proto-simbólico que era muito mais estruturalista do que a sua posterior encarnação sob a forma de interacionismo simbólico americano (BLUMER, 1969). As interações não são apenas determinadas pelas intenções ou significados contingentes dos atores, mas pelo contexto colonial maior (a “situação”) em que se desenrolaram.

Bourdieu aqui elabora sobre os temas seminais levantados por Mammoni e Memmi. Conforme observado, Mannoni argumentou que as atitudes e comportamentos do colonizado poderiam ser melhor compreendidos no contexto da relação colonial. Como os colonizados haviam sido arrancados de sua existência anterior e não tinham outra opção senão confiar no novo poder colonizador, eles eram psicologicamente dependentes do colonizador. A dependência manifestou-se em vários tipos de comportamento que, retirados do contexto, pareciam irracionais e reafirmavam os estereótipos racializados (MANNONI, 1964 [1950]). Bourdieu, ao contrário de Mannoni, não viu a psique como o mecanismo causal fundamental da ação, mas compartilhou com Mannoni a ideia de que a estrutura colonial molda comportamentos e interações. Bourdieu argumenta que o sistema colonial implica em papéis distintos e logicamente necessários para o colonizador e para o colonizado: ao primeiro, o colonialismo demanda racismo e paternalismo, ao segundo, subserviência e a adoção de comportamentos estereotipados relacionados. O sistema colonial na Argélia obrigou os argelinos a “desempenhar o papel do árabe como visto pelo francês” (1961 [1958]: 161, ver também LOYAL, 2009).

Em sua introdução a *Travail et travailleurs en Algérie* (Trabalho e trabalhadores na Argélia), Bourdieu vai mais longe, afirmando que a relação de subordinação formal significa que os colonizados são forçados a estar excessivamente atentos às ações e expressões dos colonizadores. Porque eles são dependentes,





eles precisam estar consistentemente em sintonia com “palavras ou gestos” que “parecem para nós sobretudo convencionais – cumprimentos, apertos de mãos, sorrisos”, mas que para os colonizados podem ser “sinais de reconhecimento” (BOURDIEU *et al.*, 1963: 264; BOURDIEU; ROBBINS; GOMME, 2003: 16). Isso explica o estereótipo de que os colonizados são irracionalmente sensíveis. A “sensibilidade famosamente atribuída aos argelinos e às pessoas colonizadas em geral é um produto do sistema colonial – mais precisamente da desigualdade nas relações entre colonizadores e colonizados” (BOURDIEU; ROBBINS; GOMME, 2003: 18, fn. 20). Bourdieu aceita assim a compreensão de Mannoni de os colonizados agindo como “dependentes” frente ao colonizador. De fato, essa dependência é construída na estrutura do colonialismo: “...o sistema colonial pode funcionar corretamente se a sociedade dominada estiver disposta a assumir a natureza negativa ou ‘essência’ (o “árabe” não pode ser educado, é incauto, etc.) que a sociedade dominadora sustentar para ela como seu destino” (BOURDIEU, 1961 [1958]: 134). Mas Bourdieu acrescenta à Mannoni a ideia de que a mesma estrutura do colonialismo também produz hostilidade. A estrutura colonial convidou os colonizados a imitar e desejar o colonizador, mas “tornou realmente impossível imitar ou se igualar ao europeu”. Assim, enquanto os argelinos agiam de forma subserviente, a “resposta deles ao paternalismo protetor europeu era assumir uma atitude de dependência tingida com agressividade” (*ibid*: 161).

Novamente, as experiências do trabalho de campo do próprio Bourdieu provavelmente serviram de fonte para suas ideias, permitindo que ele visse de perto as experiências e preocupações dos colonizados. Em sua seção sobre metodologia em *Travail et travailleurs en Algérie* (1963: 257-268), Bourdieu escreve sobre as dificuldades de fazer trabalho etnográfico em uma situação colonial exatamente porque o colonialismo é uma “relação de dominação” e, portanto, os sujeitos das entrevistas viam os entrevistadores franceses de forma diferente do que os entrevistadores argelinos (258, 159-162).

No entanto, a teoria de Bourdieu sobre o interacionismo colonial não era apenas sobre apreender interações de nível micro. Ela também conceituou dinâmicas macro coloniais. Primeiro, a hostilidade sentida por parte do colonizado devido à estrutura colonial, em última análise, gera revolução. Depois de notar como os colonizados são forçados a agir de forma subserviente, entretanto com um “toque de agressividade”, Bourdieu afirma que “a situação colonial cria assim a pessoa “desprezível”, ao mesmo tempo em que cria a atitude desprezível; mas cria, por sua vez, um espírito de revolta contra esse desprezo, e assim a tensão que rasga toda a sociedade em pedaços continua aumentando” (BOURDIEU,





1961 [1958]: 134). Incidentes de hostilidade interpessoal são meros portadores de algo maior que virá. Além disso, a relação de dominação e a agressividade como resposta significam que não há esperança de reconciliação. “Porque todas essas ações são estabelecidas no contexto do sistema colonial, as relações entre as pessoas sempre aparecem contra um fundo de hostilidade que separa grupos e ameaça constantemente ressurgir para corromper o significado e a própria existência da comunicação” (BOURDIEU *et al.*, 1963: 264; BOURDIEU; ROBBINS; GOMME, 2003: 16). Até mesmo as melhores intenções do colonizador para reformar o colonialismo ou se envolver nas chamadas “missões civilizadoras” não têm esperança. Pois, dada a estrutura colonial, esses atos invariavelmente falharão. Todos os “atos benevolentes ou generosos” são interpretados pelos “membros da sociedade dominada... à luz da relação de dominação que existe entre as duas sociedades” (BOURDIEU, 1961 [1958]: 148). Obviamente, isso representa um dilema para os “europeus anticoloniais” cuja “boa vontade” é limitada a ter efeitos negativos dada a realidade das relações de poder do colonialismo (*ibid*: 149, fn. 4). Aqui, a sociologia do colonialismo de Bourdieu novamente voltou a falar com os reformadores coloniais franceses e defensores do colonialismo desenvolvimentista, como Tillion. Como esses reformadores falharam em apreender a estrutura determinada do colonialismo e seu profundo impacto sobre as interações sociais e a comunicação, eles não conseguiram ver a inutilidade de seus esforços mais bem-intencionados.

Colonialismo e Cultura

Outra área dos estudos coloniais para a qual Bourdieu contribuiu foi identidade e cultura colonial. O pensamento de Bourdieu sobre identidade e cultura colonial foi parcialmente uma crítica das teorias da modernização tradicional e “aculturação” que foram dominantes na antropologia desde os anos 1930 (ROBBINS, 2005: 16-20). Bourdieu cobra essas teorias por negligenciarem a “situação colonial” na qual a cultura operava (BOURDIEU, 1959: 61). Especificamente, ele critica os estudos existentes por falharem em ver a situação colonial como um todo social – incluindo relações econômicas e relações culturais igualmente. Bourdieu ataca a abordagem da modernização e da aculturação por “autonomizar certos níveis de realidade social”, transformando tudo num problema de “cultura”, e negligenciando as “transformações econômicas” durante o colonialismo (BOURDIEU, 1979 [1963]: 30). Em *Sociologie de l'Algérie*, Bourdieu rastreia aquelas transformações socioeconômicas, mostrando como políticas coloniais a respeito de terra e trabalho criaram “uma ruptura completa e radical do toda





a cultura” (1961 [1958]: 119), significando uma “desintegração sistematicamente induzida” (*ibid*: 129). Essas transformações durante o colonialismo tiveram efeitos não apenas econômicos mas também culturais, servindo para reestruturar inteiramente “o sistema de relações e disposições sociais” do colonizado (BOURDIEU, 1979 [1963]: 30). Arrancados da terra e então de seus modos de vida tradicionais, o campesinato colonial enfrenta a entrada no novo sistema de alienação capitalista das relações sociais. Portanto, “uma relação impessoal entre capital e trabalho” ameaça substituir a agricultura tradicional, mas não completamente. Em outras palavras, a economia colonial significa que dois mundos existem lado a lado: um sistema “impessoal e abstrato” de valor monetário e “os valores anteriores de prestígio e honra” (1961 [1958]: 144).

Em *Le Choc des civilisations* (O choque das civilizações), Bourdieu se refere a isso como uma “dualidade das regulações sociais” trazida pela introdução da cultura dos colonizadores (BOURDIEU, 1959: 59). Em seu trabalho posterior com Sayad, Bourdieu continua este tema com o conceito de “saber cultural”. O saber é pego entre dois mundos; “dois universos mutuamente alienantes” (BOURDIEU; SAYAD, 1964: 164). Bourdieu argumenta, da mesma forma, que o colonialismo violentamente cria novas identidades conflitantes e culturas híbridas: o campesinato colonizado é forçado a se mover entre seu leque tradicional de disposições, enraizadas na agricultura de subsistência, e as novas relações de valor abstrato e impessoal. Com isso, ele oferece uma nova abordagem para se pensar sobre a cultura no colonialismo – uma abordagem que alimenta sua crítica sobre os estudos antropológicos existentes ligados à modernização e aculturação. Como “a própria lógica do colonialismo”, escreve Bourdieu com Sayad (1964: 161), “produziu um novo tipo de homem e mulher”, segue-se que as teorias simplistas de cultura e aculturação dos antropólogos não são suficientes. A cultura é fraturada e incompleta. Os colonizados não se tornam “modernizados” ou “aculturados”, mas são “condenados... às interferências e incoerências que fazem um saber cultural” (BOURDIEU; SAYAD, 1964: 168).

O modelo de culturas coloniais de Bourdieu aqui facilita a sua crítica das visões romantizadas da esquerda sobre o campesinato revolucionário – não menos importante, os pontos de vista de Fanon e Sartre (ver também LANE, 2000: 18-19; LE SUEUR, 2001: 252-254). Se o resultado da intrusão colonial não é uma identidade colonizada totalmente assimilada ou “aculturada”, como os teóricos da modernização defenderiam, também não é uma consciência revolucionária moderna que olha adiante, como Fanon insistiu. Em vez disso, a estrutura do colonialismo e suas transformações econômicas associadas criam identidades divididas que induzem confusão e “angústia” para aqueles que a experimentam:





O homem entre dois mundos... está exposto aos conflitos criados pelo enfraquecimento dos sistemas tradicionais de sanções e pelo desenvolvimento de um duplo conjunto de padrões morais... Este homem, lançado entre dois mundos e rejeitado por ambos, vive uma espécie de vida interior dupla, é uma presa para a frustração e o conflito interno, com o resultado de estar constantemente sendo tentado a adotar uma atitude de sobreidentificação desconfortável ou de um negativismo rebelde (BOURDIEU, 1961 [1958]: 144).

Enquanto a revolução pode ser um resultado necessário do colonialismo, o tipo de consciência revolucionária presumida por Fanon ou Sartre para estar presente entre os colonizados (ou seja, a consciência socialista avançada) não o é.

Novamente, ao formular essas ideias, as experiências de trabalho de campo de Bourdieu foram cruciais, permitindo-lhe ver melhor as experiências e as preocupações dos colonizados. “Eu fui frequentemente ajudado em meu trabalho de campo”, lembra, “...por tais personagens... que [ocuparam] um lugar ambíguo entre duas condições sociais” (BOURDIEU, 2008a: 56-7). Suas interações com intelectuais locais como Mammeri também devem ter sido produtivas: o famoso segundo romance de Mammeri, *Le Sommeil du Juste* (1955, O sono do justo), narra a história de um personagem semelhante a um sabir que está preso entre a sociedade argelina tradicional e uma nova modernidade pós-colonial. E seu colaborador e amigo Feraoun estava escrevendo ao mesmo tempo sobre as ansiedades associadas com ser um híbrido cultural preso entre culturas (LE SUEUR, 2005: 25-26).

Em suma, ao formular sua abordagem inovadora sobre o colonialismo e a cultura, Bourdieu adotou implicitamente o ponto de vista do colonizado novamente. Isso, por sua vez, facilitou sua crítica à teoria antropológica da modernização/ aculturação: um discurso-chave dentro da episteme imperial. Enquanto os estudos de aculturação postulavam uma transição simples e quase feliz de um estágio de cultura para outro, o modelo de Bourdieu captura as rupturas, ambivalências e tensões causadas pelas transformações culturais induzidas pelo capitalismo colonial. Sua análise oferece, portanto, uma importante correção sociológica para a teoria da modernização/ aculturação, mostrando tanto uma complexidade das culturas quanto como o colonialismo cria as “condições econômicas e sociais de sua formação e expressão” (como Bourdieu coloca em Argélia, 1960: 30-31).

Bourdieu, por fim, articulou o modelo processual das culturas coloniais, superando assim os modelos de aculturação oferecidos pela antropologia e as análises da situação colonial de Balandier. Os estudos de aculturação convencionais





(*mainstream*) teorizaram os processos culturais como estágios de conflito, ajuste, sincretismo e depois assimilação (BALANDIER, 1966 [1951]: 51; REDFIELD; LINTON; HERSKOVITS, 1936). O modelo de Bourdieu, em contraste, teorizava uma nova subjetividade entre os colonizados. Embora Bourdieu fosse crítico da romantização de Fanon sobre o campesinato revolucionário pós-colonial, ele teorizou, no entanto, como a cultura colonial ajudou a criar as condições para o novo trabalho cultural durante a revolução anticolonial. O camponês, arrancado da terra e vivendo “entre dois mundos”, passa por um despertar. Sob o colonialismo, tudo o que o camponês tinha assumido como parte de sua “tradição” é lançado sob nova luz. Este “homem entre dois mundos” está “constantemente enfrentando formas alternativas de comportamento por meio da intrusão de novos valores e, portanto, se vê obrigado a fazer um exame consciente das premissas implícitas ou padrões inconscientes de sua própria tradição” (BOURDIEU, 1961 [1958]: 144). Bourdieu diferencia entre o “tradicionalismo da sociedade tradicional” (também conhecido como “tradicionalismo tradicional”) e o “tradicionalismo colonial”. O primeiro se refere às rotinas, símbolos e significados aceitos – às “tradições” – das pessoas que são considerados “normais” e “naturais” (*ibid*: 156). O segundo, provocado pela revolta sistematicamente imposta pelo colonialismo, força os colonizados a refletir sobre essas “tradições” e a enfrentar novas opções. Com a regra colonial vem a “consciência e o conhecimento de outras possibilidades”; “a descoberta da existência de outra tradição leva a uma nova compreensão da própria tradição como sendo apenas uma entre várias, ou em outras palavras, como sendo tão convencional e arbitrária quanto todas as demais” (*ibid*: 156).

Em *The Revolution within the Revolution* (A revolução dentro da revolução), Bourdieu discute como a revolução argelina manifestou essa consciência e a implantou. Os antigos símbolos e práticas, anteriormente não reconhecidos como tradição, não são apenas “descobertos”; eles também são, da mesma forma, disponibilizados para significados e funções novos. Anteriormente pré-assumidos e, portanto, escondidos, podem ser redistribuídos e retrabalhados. Exemplos incluem o véu e a *checia*; exemplos provavelmente tirados da discussão de Fanon sobre o véu (HADDOUR, 2010). Tanto o véu como a *checia* “tinham sido no contexto tradicional meros detalhes vestimentários dotados de um significado quase esquecido, elementos simples de um sistema de símbolos inconscientemente concebido. Na situação colonial, no entanto, assumem a função de sinais que são conscientemente utilizados para expressar resistência à ordem estrangeira e aos valores estrangeiros, bem como para atestar fidelidade ao seu próprio sistema de valores” (BOURDIEU, 1961, 1951): 156). Além disso, a





revolução também permite aos colonizados adotar os símbolos dos colonizadores com uma nova agência. Agora cientes de sua própria diferença, conscientes de sua própria “cultura” de um modo que não tinham estado antes, cada “argelino pode a partir de agora assumir a plena responsabilidade por suas próprias ações e pelos empréstimos generalizados que ele fez da civilização ocidental; ele pode até mesmo negar uma parte de sua herança cultural sem negar a si mesmo no processo” (*ibid*: 157). Os colonizados agora podem “adotar as técnicas e instituições introduzidas pelo colonizador sem aceitar a posição de colonizado” (*ibid*: 162). No caso, a consciência dupla ou a identidade dividida, condenando previamente o “homem entre dois mundos” à uma angústia perpétua, podem se tornar uma ferramenta, se não uma fonte de libertação nacional.

Conclusão: Bourdieu e a Sociologia Pós-Colonial

Bourdieu cresceu em proeminência no mundo intelectual de língua inglesa durante os anos 1980 e início da década de 1990 (SALLAZ; ZAVISCA, 2007). Este foi exatamente o momento em que os “estudos coloniais” e os “estudos pós-coloniais” nos EUA também cresceram (COOPER, 2005; GHANDI, 1998). E à medida que os estudos coloniais e a teoria pós-colonial se espalhavam, a sociologia enfrentava novas críticas. Acadêmicos trabalhando ou inspirados pelos estudos pós-coloniais miraram na sociologia por ocluir a história do imperialismo e do colonialismo; por reproduzir as estruturas epistêmicas imperiais e o eurocentrismo; e por falhar em fornecer uma crítica do colonialismo ocidental e da dominação racial (CONNELL, 2006; GO, 2016).

Como já notado, o trabalho de Bourdieu faz parte do *corpus* sociológico que sofre a crítica pós-colonial. Mas este ensaio argumentou que o trabalho de Bourdieu não deveria ser lançado sob esta luz. Wacquant lamenta os “entendimentos parciais e fraturados” do trabalho de Bourdieu (WACQUANT, 1993: 238). Enquanto isso, certamente se aplica ao modo como os estudiosos receberam o pensamento de Bourdieu sobre mudança e determinismo (STEINMETZ, 2011; SWARTZ, 1997: 113-115), também se aplica aos primeiros trabalhos de Bourdieu sobre colonialismo, dominação racial e a interação intercultural. Os trabalhos posteriores de Bourdieu, de fato, evitaram essas questões, optando, ao invés disso, por abstrair a sociedade argelina de sua história de colonialismo, visando teorizar sobre *habitus*, campo, capital simbólico e outros temas pelos quais Bourdieu se tornaria reconhecido. Mas seu trabalho inicial baseado na Argélia colonial colocou o colonialismo à frente e no centro. Ele teorizou sobre dominação colonial, coerção, privilégio racial e a cultura como parte de um sistema





colonial abrangente. Essas inovações foram permitidas devido ao seu método de adotar o ponto de vista do colonizado. Nesse sentido, os primeiros trabalhos de Bourdieu também devem ser vistos *como parte* e não como alvo de um novo projeto que avança uma sociologia pós-colonial para ultrapassar o conhecimento sociológico eurocêntrico.

Referências

- ALESSANDRINI, A. C. Humanism in Question: Fanon and Said. In: **A Companion to Postcolonial Studies**, edited by H. Schwarz and S. Ray. Malden, MA: Blackwell Publishers. pp. 431-50, 2000.
- BALANDIER, G. **L'Afrique ambiguë** (Ambiguous Africa). Paris, Plon, 1957.
- . The Colonial Situation: A Theoretical Approach. In: **Social Change: the Colonial Situation**, edited by I. WALLERSTEIN. New York, John Wiley and Sons, [1951] 1966, pp. 34-61
- BLUMER, H. **Symbolic Interactionism**. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1969.
- BOURDIEU, P. **Sociologie de l'Algérie** (The Sociology of Algeria). Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
- . Le choc des civilisations (The Clash of Civilizations). In : **Le Sous-Développement en Algérie**, edited by SECRÉTARIAT SOCIAL D'ALGER. Algiers, Secrétariat social, 1959, pp. 52-64.
- . **The Algerians**. Boston, Beacon Press, [1958] 1961.
- . Champ intellectuel et projet créateur (Intellectual Field and Creative Project). **Les Temps Modernes**, v. 22, 1966, pp. 865-906.
- . Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie (The Social Conditions of Sociological Production: Colonial Sociology and the Decolonization of Sociology). In: **Le Mal de Voir**. Paris, Union Générale d'Éditions, pp. 416-27, 1975.
- . **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1977.
- . **Algeria 1960**. Cambridge, UK, Cambridge University Press, [1963] 1979.
- . **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.
- . **Homo Academicus**. Cambridge, UK, Polity, 1988.
- . **The Logic of Practice**. Palo Alto, CA, Stanford University Press, 1990a.
- . **In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology**. Stanford, CA, Stanford University Press, 1990b.



- _____. Pour Abdelmalek Sayad (For Abdelmalek Sayad). **Annuaire de l'Afrique du Nord**, v. 37, 1998, pp. 9-12.
- _____. Entre amis (Friends). **Awal**, v. 2, 2000, pp. 5-10.
- _____. Foreword. In: **Uncivil war: Intellectuals and Identity Politics**, edited by J. D. Le Sueur. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, pp. ix-x.
- _____. **Picturing Algeria**. New York, Columbia University Press, 2003.
- _____. **Esquisses Algériennes** (Algerian Sketches). Paris, Éditions du Seuil, 2008a.
- _____. **Sketch for a Self-analysis**. Chicago, University of Chicago Press, 2008b.
- BOURDIEU, P.; DERBEL, A.; RIVET, J.-P.; SEIBEL, C. **Travail et travailleurs en Algérie** (Work and Workers in Algeria). Paris, Mouton, 1963.
- BOURDIEU, P.; ROBBINS, D.; GOMME, R. Colonialism and Ethnography: Foreword to Pierre Bourdieu's. **Travail et travailleurs en Algérie**. **Anthropology Today**, v. 19, 2003, pp.12-8.
- BOURDIEU, P. ; SAYAD, A. **Le Déracinement**. La Crise de l'Agriculture Traditionnelle en Algérie (The Uprooting: The Crisis of Traditional Agriculture in Algeria). Paris: Minuit, 1964
- CÉSAIRE, A. **Discourse on Colonialism**. Translated by Joan Pinkham. New York, Monthly Review Press, 1955.
- CONKLIN, A. The New 'Ethnology' and 'La Situation Coloniale' in Interwar France. **French Politics, Culture and Society**, v. 20, pp. 29-46, 2002
- CONNELL, R. **Southern Theory**. Cambridge: Polity Press, 2007.
- COOPER, F. Decolonizing Situations: The Rise, Fall and Rise of Colonial Studies, 1951-2001. **French Politics, Culture and Society**, v. 20, 2002, pp. 47-76.
- FANON, F. **A Dying Colonialism**. New York, Grove Press, [1959] 1965.
- _____. **Black Skin, White Masks**. New York, Grove Press, [1952] 1967.
- _____. **The Wretched of the Earth**. New York, Grove Press, [1961] 1968.
- GANDHI, L. **Postcolonial Theory**. New York, Columbia University Press, 1998.
- GO, J. **Postcolonial Thought and Social Theory**. New York, Oxford University Press, 2016
- HADDOUR, A. Torture Unveiled: Rereading Fanon and Bourdieu in the Context of May 1958. **Theory, Culture and Society**, v. 27, 2010, pp. 66-90.
- HEILBRON, J. Practical Foundations of Theorizing in Sociology: The Case of Pierre Bourdieu. In: **Social Knowledge in the Making**, edited by C. Camic, N. Gross, and M. Lamont. Chicago: University of Chicago Press, 2011, pp. 181-205.
- LANE, C. Psychoanalysis and Colonialism Redux: Why Mannoni's 'Prospero Complex' Still Haunts Us. **Journal of Modern Literature**, v. 25, 2002, pp. 127-50.
- LEIRIS, M. L'ethnologue devant le colonialisme (The Ethnographer before Colonialism). **Les Temps Modernes**, v. 58, pp. 83-112, 1950.



- LE SUEUR, J. D. **Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.
- LOYAL, S. The French in Algeria, Algerians in France: Bourdieu, Colonialism and Migration. **The Sociological Review**, v. 57, 2009, pp. 406-27.
- MANNONI, O. **Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization**. New York, Frederick A. Preager, [1950] 1964.
- MEMMI, A. **The Colonizer and the Colonized**. Boston, Beacon Press, [1957] 1965.
- MIGNOLO, W. Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. **Theory, Culture & Society**, v. 26, 2009, pp. (7-8):159.
- SAADA, E. Regards Croisés: Transatlantic Perspectives on the Colonial Situation. **French Politics, Culture and Society**, v. 20, 2002, pp. 1-3.
- REDFIELD, R.; LINTON, R.; HERSKOVITS, M. J. Memorandum for the Study of Acculturation. **American Anthropologist**, v. 38, 1936, pp. 149-52.
- ROBBINS, B. The Origins, Early Development and Status of Bourdieu's Concept of 'Cultural Capital.' **British Journal of Sociology**, v. 56, 2005, pp. 13-30.
- SAID, E. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. **Critical Inquiry**, v. 15, 1989, pp.205-25.
- SALLAZ, J. J.; ZAVISCA, J. Bourdieu in American Sociology, 1980-2004. **Annual Review of Sociology**, v. 33, 2007, 21-41.
- SAYAD, A. **Histoire et Recherche Identitaire** (History and Identity Research). Saint-Denis, France, Editions Bouchene, 2002.
- SEIBEL, C. "Les liens entre Pierre Bourdieu et les statisticiens à partir de son expérience algérienne" (Links between Pierre Bourdieu and Statisticians during His Algerian Experience). In : **La Liberté par la Connaissance: Pierre Bourdieu (1930-2002)**, edited by J. Bouveresse and D. Roche. Paris: Odile Jacob, 2004, pp. 105-19.
- SORUM, P. C. **Intellectuals and Decolonization in France**. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1977.
- STEINMETZ, G. 2011. "Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology." **Cultural Sociology**, 5:45-66.
- SWARTZ, D. 1997. **Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu**. Chicago: University of Chicago Press.
- TILLION, G. **L'Algérie en 1957** (Algeria 1957). Paris, Éditions de minuit, 1958.
- WACQUANT, L. Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory. In: **Bourdieu: Critical Perspectives**, edited by C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone. Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 235-62.
- _____. Following Pierre Bourdieu into the Field. **Ethnography**, v. 5, 2004, pp. 387-414.
- WILDER, G. Colonial Ethnology and Political Rationality in French West Africa. **History and Anthropology**, v. 14, 2003, pp. 219-52.





- YACINE, T. **Hommage à Mouloud Mammeri** (Homage to Mouloud Mammeri). Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.
- . L'Algérie, matrice d'une oeuvre (Algeria: A Matrix of Work). In : **Travailler avec Bourdieu**, edited by P. Encrevé and R. M. Lagrave. Paris, Flammarion. 2003a, pp. 333-45.
- . Du proletariats et de la paysannerie en Algérie. Pour une archéologie de la domination symbolique (The Proletariat and the Peasantry in Algeria. For an Archeology of Symbolic Domination). In: **L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner**, edited by L. Addi. Paris: Ibis Press, 2003b, pp. 179-93.
- . **Pierre Bourdieu in Algeria At War**: Notes on the Birth of an Engaged Ethnology. *Ethnography*, v. 5, 2004, pp. 487-509.
- . Bourdieu et l'Algérie: La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu (Bourdieu and Algeria: The International Reception of the Thought of Pierre Bourdieu). In : **Le symbolique et le social**, edited by J. Dubois, P. DURAND, and Y. WINKIN. Liège: Les éditions de l'Université de Liège. 2005, pp. 33-51.
- . Aux origines d'une ethnosociologie singulière (The Origins of a Singular Ethnosociology). In : **Pierre Bourdieu, Esquisses Algériennes**, edited by T. Yacine. Paris: Éditions du Seuil, 2008a, pp. 23-53.
- . Le projet éditorial (The Editorial Project). In : **Pierre Bourdieu, Esquisses Algériennes**, edited by T. Yacine. Paris: Éditions du Seuil, 2008b, pp. 11-20.

Recebido em 21/12/2017

Aprovado em 19/02/2018

Como citar este artigo:

GO, Julian. Bourdieu, Argélia e a Perspectiva Pós-Colonial. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp 11-32.





Building a Dialogue Between Feminist, Post-(De)Colonial And Bourdeusian Studies to Analyse the Production And Negotiation of Difference in A World on the Move: The Case of Brazilians in London

Angelo Martins Jr¹

Abstract: *Drawing on research with Brazilian in London, which combined 18-month ethnography in places of leisure with 33 in-depth interviews, this article builds a theoretical framework, through a dialogue between feminist, post-(de)colonial and Bourdeusian studies, in order to analyse the production and negotiation of difference in a globalised world. The article argues that a dialogue between (black) feminist, post and de-colonial theory, and a more flexible and multi-varied approach of the work of Pierre Bourdieu, analytically developed in migration studies by Abdelmalek Sayad, proves to be useful to analytically address how people are constantly producing and negotiating difference in a 'world on the move'.*

Key words: *Post-colonial Bourdieu, Brazilians in London, Black feminism, De-colonial studies*

¹ Department of Sociology of Goldsmiths College, University of London / Centre for Urban and community Research (CUCR/Goldsmiths College) – Londres – Reino Unido - a.martins-junior@gold.ac.uk





Introduction

There is only Brazilians here, too many for my taste. It's not being racist, but our race here sucks. They don't know how to behave properly. They just talk about shit all the time. They want to know everything about your life and just think about money and do illegal things. Goianos are the worst. The worst of the Brazilian race here. [Rita, 35-year-old Brazilian woman living in London].

Through the lived experiences and narratives of Brazilian migrants in London, I have developed a 4-year research exploring the intersections between processes of social differentiation and international migration (see MARTINS JR, 2016). From combining an 18-month ethnography in places of leisure with 33 in-depth interviews with Brazilians in London, it was possible to see that the group is diverse, comprised of individuals from different class backgrounds, regions, and genders, which shapes both their decisions to migrate as well as the distinct ways in which they live their lives in London. Moreover, these differences do not disappear when Brazilians arrive in London, but are constantly being re-signified, re-made and negotiated in a new context as a way to value themselves in a context in which the figure of 'the migrant' has been increasingly stigmatised and criminalised (see TYLER, 2013). When talking to Brazilians in London, they were continuously re-inventing, producing and negotiating (essentialised representations of) 'cultural', class, gender, 'race', immigration status and regional differences, which often resulted in processes of social differentiation and racialization that affect how Brazilians relate to each other and to city spaces. My conversation with Rita above, for instance, highlights some of these divisions among the Brazilian population in London.

In order to analytically examine the struggles in which multiple social hierarchies are being produced and negotiated in complex ways in a 'world on the move' (a globalised world), I have drawn on a range of theoretical traditions. Firstly, borrowing from Avtar Brah (1996: 225), I have analysed the concept 'difference' through 'the variety of ways in which specific discourses of difference are constituted, contested, reproduced or re-signified'. In other words, difference is not always a marker of hierarchy and oppression, but is contextually contingent. In this article, I pay attention to the circumstances that enable 'difference' to be organised hierarchically, rather than laterally – in other words, when 'difference' itself 'becomes the modality which domination articulates' (1996: 173), thus, resulting in the production and negotiation of hierarchies. Yet,





as Brah further argues, in order to understand these processes, we need a conceptual framework that does not privilege either the macro - or the micro-level of analysis, or a specific axis of differentiation, such as class. Rather, we need to theoretically account for how articulating historically embedded discourses and practices inscribe social relations, subject positions and subjectivities through multiple axes of differentiation. Following this (and drawing on my data with Brazilians in London), in the following sections of this article I demonstrate how a dialogue between (black) feminist, post and de-colonial theory (more specifically the de-colonial concept of 'coloniality power'), and a more flexible and multi-varied approach of the work of Pierre Bourdieu, analytically developed in migration studies by Abdelmalek Sayad, can be useful to analytically address how people are constantly producing and negotiating difference in a globalised world.

Post-colonial theories and the Racialization of bodies and spaces through 'cultural' differences

It's hard to live in Brazil. They don't know how to behave themselves: they talk too loud, spit on the floor, they don't respect queues, push you and don't even say sorry. Everyone takes advantage of each other, uneducated people, without culture and morals! That's why I left there. Here they're civilised. They're polite. You don't see people jumping the queue, throwing rubbish on the floor, gossiping about each other's lives. They respect your space, your opinion, how you dress. Did you see those (English) ladies sat next to us in the pub? Could you hear what they were talking about? No! Because they have culture, manners, education - something that we don't have. [Rachel, 42-year-old Brazilian woman. Extract from the beginning of her interview]

When analysing my data, it was often noticeable how, when reflecting on their lives in London, Brazilians frequently make comparisons between Brazilian and Western European/British 'culture'. It is common to hear people citing Brazil's allegedly inferior/ immoral 'culture' and lack of 'civilization' to explain why they wanted to go to London or why, once arrived, they do not want to go back, as it can be seen with my conversation above with Rachel. Yet, when doing so, Brazilians tend to reproduce and re-signify, in new situations and contexts, racialized representations that inferiorize themselves in comparison to Europeans. These representations are constructed on the basis of a set of homologous





oppositions embedded in representations constituted as part of the European/non-European divide constructed during colonisation.

Post- and de-colonial studies assert that the racial/ethnic hierarchy of the European/non-European divide has been continuously re-signified since colonisation, justifying global inequalities by racializing bodies and spaces as physically, intellectually and morally inferior, to non-civilised lifestyles (GROSFOGUEL, 2013; SAID, 1979; GILROY, 1993). This process of racialization has imputed allegedly fundamental characteristics to people, 'writing those character qualities onto their bodies, into their genes and their essential nature' (SPICKARD, 2013: 14), based on their membership of racial/ethnic groups. As Puwar (2004) discusses, in the European process of racialization, non-European bodies were represented as savage and uncivilized and non-European spaces as wildernesses, both in need of taming, while white bodies were associated with spirit and mind. Thus, the process of racialization of groups was interlinked with the creation of racialized spaces.

As Knowles (2003) outlines, there is a spatial dimension of 'race' making. 'Race' and ethnicity become attached, through a number of social mechanisms, including stories, to physical space or territory. Since colonisation, stories connecting 'race' and spaces have carried a history of imaginary geographies on a global scale, in which spatial and cultural boundaries have been drawn between 'civilization' and various uncivilized, deviant 'others' (SIBLEY, 1995). In this process, space was used to establish a hierarchy, which distinguished civilized Europeans from uncivilized native peoples (LEVINE-RASKY, 2016; SIBLEY, 1995). As Sibley argues, the world colonial map, with civilization in the centre and the grotesque adorning the periphery, illustrated that while there was a 'fascination with non-European cultures...there were both moral and economic arguments for representing these cultures as less than human, a part of nature, or monstrous' (1995: 52).

Nevertheless, justifications to racialize non-European bodies/spaces moved from explanations based on 'religion' (not having a soul) to 'race' (not having the 'right biology') and, contemporarily, to 'ethnicity' (not having the 'right culture') (GROSFOGUEL, 2013: 83-84). The latter, 'ethnicism', imposes stereotypic notions of 'common culture' defining the experience of racialized groups primarily in 'culturalist' terms (BRAH, 1996). This emphasis on culture instead of biology, as Grosfoguel writes, has been legitimized by 'academic approaches that portray high poverty rates among people of colour in terms of their traditional, inadequate, under-developed, and inferior cultural values' (2002: 213; see also SOUZA, 2012). Following this logic, Brazilians often speak in 'culturalist'





terms, in which 'culture' is conceptualised as an independent factor that determines the fate of those who 'possess' it (BRAH, 1996; GROSFOGUEL, 2002), positioning themselves as being 'body' in comparison to the European 'mind'². Thus, the representation of European/British culture tends to acquire a positive value and to be counter-posed against Brazilian culture through a set of homologous oppositions that were present in Brazilian minds even before they migrated. They used the follow words to describe the divide between Brazilians and Western Europeans: rude/polite, emotional/rational, uncivilised/civilised, tradition/modern, exotic/beautiful, macho(sexist)/prince, promiscuous/moral, corrupt/pure, uneducated/cultured, disorganized/organised, gossip (controlled)/individuality (freedom), inequality/equality. As a result, there seems to be a tacit enchantment with Western European culture, which is taken as 'the culture', the universal reference to be followed.

Here, I mark Brazilian (and Western European) 'culture' with speech marks when culture is taken as an essentialised feature that homogenously determines the behaviour of those who share it. Following Brah (1996), I take 'national culture' as a diverse and dynamic process which is in permanent construction. And, Brazil, for instance, is a big and diverse country, with stark regional differences. When doing my interviews, I found many 'Brazils' and many versions of 'its culture' constructed in different regional and classed accounts. However, when I analyse 'the Brazilian culture', in my work, I am analysing an essentialised representation often present in European and Brazilian imaginations.

I am not suggesting, however, that there is no such a thing as cultural differences between Brazilians and Europeans. 'Culture is essentially a process, but this does not mean that we cannot talk about cultural' specificities and artifacts - such as 'customs, traditions and values' (BRAH, 1996: 231). Culture, as noted by Omar Lizardo (2010: 19) dialoguing with Bourdieu (1996), is also a system of action and perception that is acquired in a tacit state through tacit mechanisms along the individual's trajectory. It composes all that marks, 'which is at once hidden and displayed, inscribed on the body, on gesture, postures, ways of carrying (porter) one's body and behaving with one's body' (SAYAD, 2004: 261). Yet, such cultural specificities do not necessarily constitute social divisions. Neither

2 Such representations, both of Brazilians and Europeans, are also very much classed representations. The Brazilian middle-class uses the same divide between 'body' and 'mind' to distinguish themselves from 'poor immigrant'. They are 'mind' and the 'economic migrant' is 'body'. At the same time, the representation they have of European culture homogenises Europeans as 'mind', ignoring the presence of poor within Europe (Martins Jr, 2017), who have also historically long been associated with the material and the embodied (BOURDIEU, 1984; PORTER, 2003).





are cultural differences just the outcome of a simple process of differentiation. In fact, cultural difference can be the basis of racializing imperatives when such “difference” is constructed within the interstices of socio-political and economic relations, in which social groups (and their “cultures”) ‘with differential access to wealth, power and privilege are ranked in relation to one another’ (BRAH, 1996: 19) – as it is the case with Brazilians and Western Europeans.

Thus, I draw on post- and de-colonial discussions to understand how Brazilians re-signify and negotiate racialized representations of ‘the Brazilian culture’ as exotic and uncivilised in comparison to ‘Western European culture’. Yet, the early work of Bourdieu in Algeria, as well as the work of Sayad with Algerian migrants in France, whom analytically developed Bourdieu’s discussions in migration studies, is also helpful to analytically understand how migrants often not only reproduce, but also (contradictorily) negotiate and revolt against essentialised representations of themselves, as well as of Europeans/British people.

Producing and negotiating racialized representations: a post-colonial Bourdieu (?)

It is hard to be real friends with British people. They are very robotic, programmed. They apologise for everything, but it’s not real, it’s fake, it’s trained, it lacks love, it lacks soul, they are cold people. We [Brazilians] have our problems but we are warm people, honest with our feelings. We go for a Sunday dinner in Brazil, with our family and it is that mess, but we are honest with our feelings, we have life, fire, we fight, we apologise, we hug, we cry, we laugh [Rachel. Extract from her interview, one hour after she made the comments presented in the quote above]

Drawing on my data, it was important to notice how Brazilians were not only often producing and reproducing racialized representations of Brazilian ‘culture’, but they were also constantly negotiating and reframing both ‘Britishness’ and ‘Brazilianess’ in specific contexts. They do so by often contradicting the racialized accounts that they had told me earlier, as it is the case with Rachel above. Similarly to the post-and decolonial studies mentioned previously, the early work of Bourdieu in Algeria as well as the work of Sayad, also problematise how the application, meaning, and function of ‘racism’ has to be seen as something constructed, contested and tied to determinate contexts and how its use needs to be specified in different times and places. Yet, their work also helps us to analyse the fact that in order to understand how racialized representations of groups are produced, reproduced and negotiated





we need to take into account the ‘physical’ characteristics of the body, culture, class, language; and the different weightings these are given and negotiated in various contexts (LOYAL, 2018).

The articles of Steven Loyal (2018) and Julian Go (2018) in this special issue already theoretically highlighted similarities and possible dialogues with the post-colonial discussions with Bourdeusian theory, by demonstrating how Bourdieu’s early work in Algeria (1961) provides a number of sociological insights into social relations involving ethnicity and ‘race’, which were further developed in migration studies by Sayad with Algerians in France. Bourdieu defined colonialism, for instance, as a system of racial domination based on physical and symbolic coercion, in which “the function of racism is none other than to provide a rationalization of the existing state of affairs so as to make it appear to be a lawfully instituted order” (1961: 133). Besides the direct physical coercion, for Bourdieu (1961), the colonial system shaped interactions and behaviours by reproducing a distinct and binary roles for colonizer and colonized through the imposition and adoption of stereotypical representations that defined what French and Algerian/Arab meant to be. Stereotypes of Algerians as uneducated/uncivilised were constructed in contrast to the educated/civilised Europeans – those holding positions of prestige and power - within generalised frameworks that oriented how they interpreted one another’s behaviour (LOYAL, 2018). As argued by Bourdieu (BOURDIEU, 1961), the colonial system could only function properly ‘if the dominated society is willing to assume the very negative nature or “essence” (the Arab cannot be educated, is improvident, etc.)’ (134). In other words, the extreme differences in power influenced the self-perception of the dominated groups came to see themselves through the eyes of the dominant (LOYAL, 2018), compelling the Algerians to “play the role of the Arab-as-seen-by-the-Frenchman” (BOURDIEU, 1961: 161).

Such racial relationship of subordination was, according to Bourdieu (BOURDIEU, 1961), often marked, read and hierarchically expressed through “words and body gestures”, as the way of talking, walking, greeting, shaking hands, smile - things that seemed to be the most conventional way of behaving for the colonizer but to the colonised might be “signs of recognition” (GO, 2018). Yet, such process of self-identification and evaluation through they eyes of the dominant, was not a simple one-way process of domination. Discrimination, domination, and widening inequality generated by colonial policy also often resulted in resentment and revolt (BOURDIEU, 1961; LOYAL, 2018). These analytical discussions were in dialogue to the ways in which Sayad (2004) found disempowered migrants shaping and negotiating their self-perception





in France. Due to necessity and to the dominated position they occupied in the structures of symbolic power relations, Sayad (2004) argued that an immigrant '(when he [they] is at the bottom of the social hierarchy within the world of immigrant) assumes the stigma which, in the eyes of public opinion, create the immigrant' (286), making them to 'accept (resignedly or under protest, submissively or defiantly, or even provocatively) the dominant definition of his [their] identity' (*idem*). As a consequence, these migrants often put an effort into their 'self-presentation and representation (the representation others have of him [them], and the representation he [they] wishes to give himself) (SAYAD, 2004: 287)'. Such effort is focused essentially on their body, such as 'physical appearance [...], skin colour, hair etc; cultural signs such as accent, manner of speech, clothes, the wearing of a moustache' (*idem*). As it was the case with the relationship with the coloniser and the colonised in Algeria, stigmatisation and humiliation can not only result in the migrant internalising and adopting the representation of the migrant reproduced by the dominant group, but it can also lead to revolt and subversion (Sayad, 2004). In this sense, what is important here for us is the fact that such 'cultural marks' are not only inscribed on the bodies, but also become part of the struggle over classification, in which dominant and marginalised groups can come to define (and negotiate) themselves and each other through such categorisations, as it is the case with the figure of the migrant.

According to Sayad (2004), the figure of the stigmatised migrant is 'the perfect embodiment of otherness' inside the nation state (SAYAD, 2004). They are part of a 'different history, (often) coming from a country/continent that occupies a political, economic and culturally dominated position in the world system on the international chessboard' (168). In the struggle against stigmatisation – 'the struggle to define the principles that define the social world in terms of one's interests (material and symbolic)' (*idem*: 256) - at times the migrant 'revolts against the stigma' ("subversion"), 'at others, the migrant devotes himself to the quest for "assimilation"' (286). The latter means trying 'to promote a self-image as close as possible to the (legitimate)' dominant culture (*idem*: 256). In this sense, "assimilation" 'involve the recognition of the criteria of judgment that base "identity" on a legitimate foundation', while subversion attack 'symbolic power relations, to invert the scale of values that authorises stigmatisation, rather to erase the stigmatised features' (256-7).

Sayad's work resonates with my findings among Brazilians in London, since Brazilians are constantly negotiating racialized and stigmatised representations of Brazilians (as well as migrants) through contradictory strategies of





'assimilations' ('I am no longer Brazilian'/'I am not a migrant') as well as recognition ('I am Brazilian'/'I am a migrant') and subversion (valuing being Brazilian and de-valuing Europeans). Brazilians use such strategies of subversion when they face situations in which they try to undermine the stigma against Brazilians or when 'being Brazilian' acquires a positive symbolic meaning. Yet, in the process they tend to re-invert the scale of values that facilitated stigmatisation by giving a negative value to 'Britishness' and a positive value to 'Brazilianess'. As Bourdieu (1991) highlights, symbolic properties, even the most negative, can be used strategically according to the material and symbolic interests of their bearer. Similarly, Brah (1996) argues that racism does not impose 'simple bipolarities of negative and positive, superiority and inferiority', rather it 'simultaneously inhabits spaces of deep ambivalences, admiration, envy and desire' (15). Often, during my fieldwork, and even during the same interview, people used both strategies of recognition and subversion in different moments, navigating such spaces of ambivalences which they narrate through often contradictory accounts - as we could see above with the two extracts from different moments of the same interview with Rachel. Such navigating process, which is constantly negotiated, is possible because they are based on social representations which are both objective and subjective (mental) categories (BOURDIEU, 1991; SAYAD, 2004).

As Sayad (2004) argues, social representations are subjective since they are 'translated into acts of perception and evaluation, cognition and recognition' - a whole series of 'acts in which agents invest their material and symbolic interests, their social prejudice, their presuppositions, their whole social being' (284). Social representations are also objective, due to the fact that 'all external signs/markers, features and characteristics can become objects of the manipulative symbolic strategies' (285) we use in the struggle over classification to determine the (mental) representations that others have of those properties.

As Bourdieu (1991) notes, struggles over classifications, such as 'racial' and ethnic representations, are struggles over 'the monopoly of power to make people see and believe, to get them to know and recognize, to impose the legitimate definition of the divisions of the social world and, thereby, to make and unmake groups' (221). Thus, these representations become part of the maintenance of social and symbolic order by 'setting up frontiers between "us" and "them", the "normal" and the "deviant"/"pathological", "insiders" and "outsiders"' (BOURDIEU, 2014; see also HALL, 1997). However, despite being taken as supposedly obvious and natural 'types', Bourdieu (1991), Sayad (2004) and Post-colonial scholars (see for instance HALL, 1997; ALI, 2005) have shown how they are





social categories that are highly unstable and always incomplete and that the processes in which they are produced need to be constantly repeated – via images, narratives, discourses and practices.

This instability and open-endedness make room for a series of symbolic strategies in which the subjects try to impose the definition of representation which flatters them the most (SAYAD, 2004; BOURDIEU, 1991). These representations are both objective and subjective: they incorporate the ‘racial’/ethnic, classed and gendered cultural markers of difference including language, clothing, religious practice, eating habits – all the material properties, stigmata or emblems linked with the place of origin and its durable associated marks, such as accents, or colour, which have historically been hierarchically classified (ALI, 2005; BOURDIEU, 1991). In other words, on the one hand, they are inscribed in the very being of subjects, in their bodies, habitus and their ways of structuring the social world (as will be further developed later in this article). On the other hand, they are part of the outside world in which one has to operate, where the representations have an emblematic value and function as they are placed under positive and negative values (SAYAD, 2004).

Thus, as Sayad (2004) has argued, the field is open for a whole series of manipulations designed to impose particular representations of oneself and the representation others should have both of the characteristics we agree to regard as distinctive, as well as of those who bear those same differential marks, whether ‘racial’, classed or gendered. This allows the agents to try to impose the definition or (mental) representation that is in their best social interests by using the properties (external signs, features and characteristics) at their disposal in symbolic manoeuvres aimed at shaping the (mental) representations that others have of those properties. Thus, representation might be understood as something which is not only imposed or ascribed but which is also as a matter of negotiation, connection and imagination - where power can be imposed as well as resisted (HALL, 1997; BRAH, 1996), depending on the context and on the properties/signals that the subject has at their disposal (BOURDIEU, 1991; SAYAD, 2004).

However, the ways in which my respondents navigate strategies of ‘assimilation’, distancing and subversion when dealing with the stigma against ‘Brazilian culture’ as well as that against ‘the migrant’ vary according to the context and to the different markers (class, gender, regional origin and documental status) and resources that they have available to be mobilised in an attempt to value themselves. This brings us to the importance of black feminist and de-colonial discussions on multiple axes of differentiation.





Intersectionality and coloniality of power

I am not like these 'illegal' Brazilians who come here to save money and buy a piece of land in Brazil, like the "Goianada" [Goianos, a person from the state of Goiás]. Look at the girls how they behave, they are all promiscuous, prostitutes! This is why no one respects Brazilian women here. They get here and the first thing they do is find a stranger to get married just to have their [European] documents. [Priscila, 36-year-old Brazilian woman]

Throughout my work I analyse how Brazilians are constantly negotiating stigmatised representations of the Brazilian 'culture' as well as the migrant by trying to value themselves through the markers of class, region, gender, and documental status, as we can see with Priscila trying to distance herself from 'the bad Brazilian migrant', who is an undocumented migrant (whom she calls 'illegal'), from the state of 'Goiás', who migrated to 'save money' (they are 'poor') and are 'prostitutes' (referring to Brazilian women). Post-, de-colonial and black feminists have shown how process of racialization and social differentiation are also constituted by other social markers, not only by 'race' or 'culture'. In the late 1980's, such scholars published critical texts about gender relations, which sought to think through male domination outside white Western logic (CRENSHAW, 1989; MOHANTY, 1988). The black feminist movement argued for the necessity of understanding the process of gender racialization, as black women experienced a different and more intense kind of oppression from that of white women (DAVIS, 1981; COLLINS, 2000 [1990]).

The concept of intersectionality was borne out of the discussions of black feminists, border theorists and subaltern studies. It refers to the idea that cultural patterns of oppression are bound together and shaped through intersecting systems of social division, such as class, gender, and ethnicity (COLLINS, 2000; CRENSHAW 1989; ANTHIAS AND YUVAL-DAVIS, 1992). Following the work of Brah (1996), Floya Anthias and Nira Yuval-Davis (1992) and Nirmal Puwar (2004), I argue that the concept of intersectionality should not be understood to describe independent structures with links between them, but rather, should be used to analyse how linkages are inbuilt from the start. Following this, the concept of intersectionality has become fundamental to contemporary discussions which seek to provide analytical tools to comprehend the articulation of multiple differences and inequalities in specific contexts. The concept has been applied to the study of many other social relationships of power beyond gender and 'race', including sexuality, disability, nation, state and class (Brah and





Phoenix, 2004; Anthias and Yuval-Davis, 1992). As a consequence, it has influenced not only feminist but also post(de)-colonial debates.

Post – and de-colonial studies (MCCLINTOCK, 1995; COLLINS, 2004), for instance, drew attention to the need to articulate gender not only with sexuality, ‘race’ and class, but also with religion and nationality, stating that ‘race’ and colonialism have equally been central to the formation of (imperial) public masculinity and femininity. Within a similar vein, Latin American de-colonial scholars conceptualize the present world system as a historical-structural heterogeneous totality with a specific power matrix that is referred to as a ‘colonial power matrix’ (QUIJANO, 2000). This ‘matrix of power’ was constituted during European colonisation, dividing the world population between Europeans (conceptualised in terms of mind/reason) and de-valued non-European (conceptualised in terms of body/nature). Yet, this division has been continuously re-produced and re-signified since colonisation, racializing bodies and spaces as morally and intellectually inferior through the intersections of ‘race’, ethnicity, gender, class, sexuality, spirituality, and epistemology (GROSFOGUEL, 2002).

The theorizing of intersectionality and the colonality of power provides me with a framework which encompasses different axes of social differentiation and racialization, emphasizing that ‘different dimensions of social life cannot be separated out into pure and discrete strands’ (BRAH; PHOENIX, 2004: 76; SEE ALSO ANTHIAS; YUVAL-DAVIS, 1992). In my work, I draw on these studies to discuss how gender plays an important role, intersecting with ‘culture’, when Brazilians reproduce and negotiate the racialized representation of ‘Brazilians’ as non-modern bodies. Moreover, I also draw on discussions of intersectionality throughout my work to discuss how Brazilians in London also constantly produce and navigate social differentiation among themselves using intersected axes of differentiation - class, gender, immigration status, region and ‘race’. Within these negotiations, Brazilians often display how ‘classes are always gendered and racialized and gender is always classed and racialized and so on’ (ANTHIAS, 2012: 106). Intersectionality allows me to analyse how Brazilians negotiate divisions among the population not only by using social markers that compound each other, but also by using some social markers to compensate for or ‘cancel out’ others (BRAH, 1996; PUWAR, 2004). I discuss, for instance, how region and ‘culture’ can be used by the Brazilian working class to compensate for their stigmatised class positioning in London. It is important to highlight that in examining the dynamic character of these negotiations, I treat these social markers and their boundaries as social categories that ‘are not fixed’: their ‘social and political meanings can vary in different historical contexts as well as





being continually challenged and restructured both individually and socially' (YUVAL-DAVIS, 2006: 201; SEE ALSO ANTHIAS; YUVAL-DAVIS, 1992). In this sense, following Anthias (2012), I frame intersectionality 'as a process', rather than as 'an interplay in peoples' group identities of class, gender, ethnicity, racialization and so on' (107). In so doing, I consider how these different intersected markers produce 'contradictory locations' in which actors are placed 'as subordinate in some times and places and more dominant in others' (idem).

Nevertheless, there are two theoretical and analytical considerations regarding intersectionality that I take into account. Firstly, as Beverley Skeggs and Helen Wood (2011) have argued, it is difficult and complex to think through the systems or logics that produce how we live these social markers, all together, in everyday experience. Hence, for the purpose of my work, I initially focused my analysis on the intersection of 'culture', class and region, in how Brazilians re-signify difference in London. Yet, in many circumstances, during my research, these three markers were intersected by gender, 'race' and documented status in the production of divisions among Brazilians themselves and in between Brazilians and other national/ethnic groups. Secondly, foundational work on intersectionality uses varied theoretical approaches, such as Foucault, Gramsci and psychosocial analyses (CRENSHAW, 1991; MCCLINTOCK, 1995; BRAH, 1996) to understand the articulation of power, domination and resistance through different axes of differentiation. My work dialogues with these studies, especially with the work of Brah (1996) and with Latin American de-colonial literature. However, I argue that a dialogue with the work of Pierre Bourdieu, which takes into account social forces such as the state, class domination and the production of power relations through social practice, helps me to empirically address how differences are (re)produced on a daily basis in a world on the move.

According to Bourdieu, 'the question with which all sociology ought to begin' is 'that of the existence ... and mode of existence of collectives' (BOURDIEU, 1991: 250). For Bourdieu, the construction of the modes of social existence of collectivities occurs with social and symbolic boundaries being simultaneously constructed through 'social practices, rather than theoretical conjecture' (WEILINGER, 2005: 85). I argue that Bourdieu's science of practice, and the 'correlative critique of domination in its manifold manifestations', based on 'the historicization of the agent (habitus and capital) and the world (social space and fields)' (WACQUANT, 2016: 64-65) allows us to empirically address how power and domination are produced through different axes of differentiation. Even though Bourdieu's early work in France tends to privilege class in the process of 'social grouping', I will now discuss how my research draws on a revised,





more flexible and multi-varied Bourdieusian approach, which also takes into account the primary role of other markers - gender, 'race' and ethnicity - not only in individuals practices (actions and attitudes), but also in the constitution of collectivities.

Framing class as embodied lifestyle: the legitimate culture

I used to attend many Brazilian places. I saw all of this being born [Brazilian places of leisure opening in London], but I also saw these places being attended by these other Brazilians, bringing this *funk ostentação* and *sertanejo*. The lyrics are ridiculous, there is no education or culture. It's all about buying goods, superficiality of consumerism, emptiness, lack of morality. It's too low-brow, encouraging promiscuity. [Maria, 54-year-old Brazilian woman]

Brazilians in London often speak of class differences resulting in divisions among the population. Yet, in a context in which migration fractures the boundaries of class by producing situations of occupational downgrade, for instance, the markers used by the middle-class to reinvigorate class boundaries are constantly negotiated and re-signified according to their position in social space. Within this negotiation, level of education, morality and taste, as we could see with Maria, are the main markers through which such divisions are produced by the middle-class. This brings the analytical importance of Bourdieu's class definition to my work.

Bourdieu frames class as a combination of economic and social cultural factors (BOURDIEU, 1984), which link one's class situation to a particular lifestyle. This lifestyle constructs objective ties of solidarity, on the one hand, and prejudice on the other, as it is part of a symbolic system that ranks valued and non-valued lifestyles. This allows me to understand the complexity of migration beyond the idea of solidarity and homogenous 'ethnic community', since differences of class (lifestyles) affect the everyday experience of migrants in respect to the ways in which they relate to each other and to the city.

For Bourdieu (1987a), social groupings (such as social classes) do not exist anteriorly; what exists is a social space, 'a space of differences' (3), in which classes exist in a type of virtual state, not as a given but as something to be constructed (see also BOURDIEU, 1991). Social space is organized by cross-cutting principles of differentiation and capital (BOURDIEU, 1991). Capital, for Bourdieu (1986), is any 'resource effective in a given social arena that enables one to appropriate the specific profits arising out of participation and contest in it'





(WACQUANT, 2008: 268). As summed by Wacquant (2008), there are four dimensions of capital: 'economic (material and financial assets), cultural (scarce symbolic goods, skills, and titles) and social (resources accrued by virtue of membership in a group)' (268). These three resources become socially effective, and their ownership is legitimized through the mediation of symbolic capital, the fourth dimension (BOURDIEU, 1984). The position of an agent in social space is, then, relationally defined by the volume (quantity), composition (type) and trajectory (the change or stability an agent experienced over time with the volume and composition of their capital) of capital (BOURDIEU, 1987a; WEININGER, 2005; WACQUANT, 2008). The latter (trajectory), differently position the agents in the social space within class fractions (BOURDIEU, 1984).

The position of an agent in social space has, for Bourdieu (1987a), an indirect causal link with the practices of an agent, which is structured by their habitus. Habitus is a set of internalized pre-reflexive dispositions that are acquired through lasting exposure to particular social conditions and conditionings (BOURDIEU, 1990a). These conditions and conditioning, which the agents are exposed to, are generated by the economic wealth (economic capital) and accumulated culture (cultural capital), which differentiate the spaces to be occupied by the agents. Habitus, however, also has a continuous dimension, being a principle of both social continuity ('it stores social forces into the individual organism and transports them across time and space') and discontinuity ('it can be modified through the acquisition of new dispositions') (WACQUANT, 2008: 268). In other words, habitus captures the permanent internalisation of the social order in the human body at the same time that it recognises the agent's practice - their 'capacity for invention and improvisation' (BOURDIEU, 1990a: 13).

Thus, the incorporation of *habitus* or cultural dispositions - which is related to the position of the agents in social spaces - results in specific aesthetic sensibilities that orients the agents' everyday choices and lifestyles (BOURDIEU, 1984). Tastes in clothing, music, art, food and sport, as well as trivial everyday behaviours inscribed on the body - such as posture and accent -, work as vehicles through which agents symbolize their social similarity and differences with/from one another (BOURDIEU, 1984; WEININGER, 2005). As a consequence, cultural practices might have unconscious classificatory effects that shape social positions by defining (social) class boundaries through struggles over classification. As Weininger (2005: 98) notes, these are struggles to impose the superiority of the dominant group's worldview and lifestyle as hegemonic, valued or 'the norm'. They are developed within 'fields' (BOURDIEU; WACQUANT, 1992: 16), specific arenas in which 'networks of social relations are





structured around competition over various stakes, such as academic, artistic, and literary prestige' (LAMONT; MOLNÁR, 2002: 173).

In his classic study *Distinction* (1984), Bourdieu shows how the logic of class struggle is extended to the field of taste and lifestyle, in which symbolic classifications become key to the reproduction of class privileges. He argues that dominant groups generally succeed in legitimizing their own culture and ways (lifestyles/tastes) as superior to those of lower classes. The 'lower classes' or the working-class are constructed as the antithesis of dominant middle- and upper-classes through oppositions such as distinguished/vulgar, aesthetic/practical, pure/impure, quality/quantity, and manners/matter (BOURDIEU, 1984: 245; LAMONT; MOLNÁR, 2002). In such binary constructions, aesthetics are translated into morality, since those positioned as lacking 'taste' are also positioned as morally lacking (BOURDIEU, 1984; LAWLER, 2005). Thus, taste/lifestyle and morality work as important markers in constructing objective ties of solidarity, on the one hand, and prejudice on the other.

Therefore, as Weininger (2005) argues, within the struggles between classes and between class fractions over the power inside a field, there is an important 'symbolic component' (136). When imposing a specific meaning as legitimate while concealing the power relations that are the basis of its force (BOURDIEU; PASSERON, 1990), the dominant group exercises symbolic violence, which helps in reproducing social inequalities. They use 'their legitimate culture to mark cultural distance and proximity, to monopolize privileges, and to exclude and recruit new occupants to high status positions' (LAMONT; MOLNÁR, 2002: 172), denying the structural power relations, which produce the divisions (through the differential access to cultural and economic capital) in social space. It is through these constant and reciprocal acts of social classification that social collectivities are continuously produced. As Weininger (2005) asserts, analysing the work of Bourdieu (1984; 1990b), 'bounded social groups are the result of practices that seek to symbolically delimit 'regions' of social space' (99). Thus, the symbolic is a 'separative power' which draws 'discrete units out of indivisible continuities, difference out of the undifferentiated' (BOURDIEU, 1984: 479). In other words, any social collectivity is 'the result of the combined symbolic acts of self-classification and classification by others that are applied to its members' and also, as a consequence, to 'those who are excluded' (WEININGER, 2005: 99).

Nevertheless, the composition of the legitimate culture is permanently being played out within the field, as it is the object of a perpetual struggle (WEININGER, 2005). This allows Bourdieu to state that the boundaries between social





classes are 'flames whose edges are in constant movement' (BOURDIEU, 1987a: 13). As the boundaries constructed through taste and lifestyle arise from practices that are thematically oriented to different ends (that is, to food, art, fashion), these boundaries are 'necessarily indeterminate and fuzzy', existing only 'in the flux of on-going practices' (WEININGER, 2005: 101). Thus, they are porous and not permanent boundaries, which are open for negotiation.

Yet, even though the boundaries are open for negotiation, their narratives are also a product of a set of relations between socially determined positions within a field, and not only a particular relationship to be materialised at a given place and time (SAYAD, 2004). As Puwar (2004) highlights in her engagement with Bourdieu, practice is not simply the result of agents' conscious and deliberate intentions; 'it is part of a process of improvisation, which in turn is structured by cultural orientations, personal trajectories and the ability to play the game of social interactions' (125). In this sense, Bourdieu's discussion of practices, and their constitutive elements, such as capital, field and habitus, play an important role, I argue, in understanding how the Brazilian middle-class re-make class boundaries in London. In my research, I dialogue with Angela Torresan's (2012) work on Brazilians in Portugal, which draws on the Bourdieuian work of Maureen O'Dougherty (2002) on class in Brazil. As Torresan (2012) has argued, when defining Brazilian middle-class boundaries, despite occupation and income being important, there were other attributes that go beyond position in the job market. Middle-classness in Brazil:

involved having a good education that would lead to a stable job with a salary sufficient to acquire a car, save for a house (and eventually buy one), travel, and purchase clothes, and other domestic goods. It was also important to partake in casual and frequent entertainment that would provide some cultural capital and a sense of 'educated' taste with which people could distinguish their situation within the flexible boundaries of the middle class. (TORRESAN, 2012: 115)

Moving the definition of class beyond economic income and occupation helps us to understand how the Brazilian middle-class in London are able to play cultural (and moral) markers, in order to re-construct class boundaries between them and 'the other Brazilian migrants', those considered to be from the 'lower-classes'. Cultural capital and a sense of educated taste, I argue in my work, become especially important for people's subjective experience of their social location within a context in which migration resulted, for many middle-class Brazilians, in a situation of new class exposure as well as economic/occupational





downgrade. As highlighted by (REAY, 1997), Bourdieu's concept of habitus (and the interaction within the field, I would add) enables an analysis of social class as complex sociological and psychological processes that encompass far more than materiality and social location, since habitus also takes 'a power of adaptation' (227). In this sense, I bring to Bourdieu's theoretical innovations an empirical analysis of how such adaptation is more evident in a transnational context, in which the Brazilian middle class often need to rely on their cultural capital in order to try to re-establish class boundaries after going through a process of economic downgrade. This power of adaptation, however, is multidimensional, since the construction of habitus and, by consequence, practice and social differentiation, is not only affected by class, as I discuss below.

Intersected fragmented habitus and multiple social differentiation

Critical literature has identified many difficulties with the understanding of the concept of habitus in *Distinction* (see BENNETT *et al.*, 2009), which contrasts with Bourdieu's later work in which habitus is defined in open, loose and flexible terms (BOURDIEU, 1990a). As Bennett et al (2009) state, in *Distinction*, Bourdieu insists on the 'necessary unity of the habitus, anchoring that unity in the conditions of existence, which supply any particular habitus with its determining ground' (25). This would deny the autonomous force of cultural training related to 'gender, ethnicity and religion, and provides small scale for the capacity of trans-national cultural flows to dismantle habitus that are defined in terms of their relations to classes within a purely national conception of the social' (27).

As I am not only analysing class in a context of transnational migration, in which class boundaries are re-made and negotiated in a new context, but also how other social marks intersect with class in producing divisions among the Brazilians in London, I advance Bourdieu's work in *Distinction* by drawing upon a more flexible Bourdesian perspective. In this perspective, habitus is framed with a level of plasticity that is derived from its intrinsic multi-dimensional and intersectional character, as purposed by feminists and other scholars (SILVA, 2016; PUWAR, 2004; REAY, 1997; SKEGGS, 1997; WACQUANT, 2016). In *Distinction*, the factors deriving from location in the social space are identified as 'primary', and the demographic characteristics (including gender, age, region and ethnicity) are designated as 'secondary' factors (BOURDIEU, 1984). As Weininger (2005) highlights, in his later work Bourdieu abandoned the assumption that the 'life conditions' associated with a location in social space are the





fundamental determinants of habitus, also giving an independent role in structuring practice (in a 'multivariate'/intersected logic) to what he had previously called secondary factors, such as gender.

Whatever their position in social space, women have in common the fact that they are separated from men by a negative symbolic coefficient which, like skin color for blacks, or any other sign of membership in a stigmatized group, negatively affects everything that they are and do, and which is the source of a systematic set of homologous differences: despite the vast distance between them, there is something in common between a woman managing director... and the woman production line worker. (BOURDIEU, 2001: 93)

Thus, taking habitus in an intersected or multi-varied logic, not only reformulates the logic of practice beyond class, but it also results in a revision of 'the existence and mode of existence of collectives', since 'social class, as a symbolic principle of vision and division' has to compete with 'other principles (including gender) in the classificatory struggle through which collectivities are constituted' (WEININGER, 2005: 112-13). This is the approach that feminists and other scholars have been theoretically developing and empirically applying. With a revised and more flexible Bourdeusian theory, they have shown how habitus can be used to uncover how class, 'race' and gender are embodied, played out in individuals' actions and attitudes, as well as in a whole range of bodily gestures (REAY, 1997; PUWAR, 2004; SKEGGS, 1997). Structures of class, 'race', and gender shape the continuous construction of the 'bodily habitus' (WACQUANT, 2004). As a consequence, scholars have focused on how a gendered/ racialized/ classed habitus is used to understand the ways in which the socially advantaged and disadvantaged perform attitudes - ingrained in their habitus- of cultural superiority and inferiority in daily interactions (REAY, 1997). Such a playing out is also possible because the habitus is not only multi-varied, but also fragmented.

Elizabeth Silva (2016), for instance, emphasises the fragmented aspect of habitus, in which 'the habitus incorporates differences and is transformed as the person relates to various fields' simultaneously and over time (170). She argues that 'to capture the complex relationalities of the contemporary individual' – often engaged in unconnected multiple relational matrices – a notion of fragmented habitus is more adequate (178). In my work, I draw on the intersected and fragmented constitution of habitus resulting in an intersected and flexible approach to practice and to the formation of social collectivities. It allows me to, on one hand, discuss how the intersection of (an essentialised notion of)





'culture' with gender, class with gender, and region with class (and 'race' and gender) are used in the construction of hierarchies among Brazilians in London, based on valued ('moral') and dis-valued ('immoral') lifestyles/taste. On the other hand, it also allows me to verify how, when dealing with classed, gendered, regional or 'cultural' stigmatised representation, Brazilians in London play with their multiple relational matrices as a means of managing the stigma and its symbolic violence. Yet, such construction of symbolic boundaries also takes the form of objectified classification with the state production of legal categories.

Institutionalising categories and divisions

these illegals who come from all parts of the world wanting to take advantage of the country. These people don't come with good intentions. They come to get the money, the benefits. There are a lot of Brazilians here who are tricking the system, so the government needs to get these guys and send them out, because they are tricking the system and destroying these countries
[Adriano, 44-year-old Brazilian man]

Documental status is also an important marker in producing divisions and social differentiations among Brazilians in London. This can be seen above in the quote with Adriano, when referring to the undocumented migrant as 'the illegal'. As a consequence, the state and social institutions also play an important role in the production of difference in a world on the move. As argued by Weininger (2005), Bourdieu's theory shows how the fluctuating symbolic boundaries, generated through the play of consumption practices (lifestyle), discussed above, might progressively constitute classifications 'through processes of discursive identification and collective mobilization' that codify the collectivities, by making clear cuts, establishing firm frontiers (151). Such constitution of codified frontiers occurs as soon as any collectivity - and the boundary that separates it from other(s) - assents to the level of discourse. As Bourdieu highlights, 'any predicative statement with "the working class" as its subject conceals an existential statement (there is a working class)' (BOURDIEU, 1991: 250). Thus, here we can see how differences existing in the 'practical state' become transformed into objectified 'frontiers' through the linguistic designation of the collective, the name (social label and/or social representation) (BOURDIEU, 1984: 480). The linguistic designation of a category carries feelings of 'affinity or incompatibility engendered by similarities or differences of lifestyle - a relatively 'serial' state of existence' (WEININGER, 2005: 103). Thus, as Weininger





(2005) points out, the verbal designation of the collectivity ('I am middle-class') 'enables an explicit recognition of the membership status of oneself and others' (103). Yet, social institutions may act beyond the elementary codification that discourses produce, as they have the power to instate and regulate constitutive boundaries characterized by a higher degree of solidity and permanence. This is the case with the educational system, which Bourdieu and Passeron (1990) analyse, as it has the power to issue credentials and certificates. Social categories such as 'skilled manual workers', for instance, are constrained by the educational system's authority to award credentials and to differentiate between types of credentials ('technical certificates' or 'higher degrees').

Yet, the frontiers demarcating collectivities from one another take their highest level of objectification when they are inscribed into law, produced by the state (BOURDIEU, 2014). For Bourdieu (2014), the state, as well as the judiciary, have the power to create social divisions and to reproduce ethno-national 'social identities'. Through its dominant discourse, categorizations and judgments, the state divides the population between citizens and non-citizens, nationals and non-nationals, economic migrants and asylum seekers (LOYAL, 2014; BOURDIEU, 2014). Nevertheless, as Villegas (2004) writes, such a process is made alongside cognitive schemas and classifications, which express the power to impose a legitimate vision of the social world, in other words, 'the power to (re)make reality by establishing, preserving, or altering the binary categories through which agents comprehend and construct that world – as legal/illegal, just/false, moral/immoral, state/individual, citizen/alien etc' (VILLEGAS, 2004: 60). Thus, far from being only legal categories, these categories are part of a symbolic system, which imbues them with (moral) values and functions based on representations (signs and objects) that are both subjective (mental) and objective (BOURDIEU, 2014).

Within this system, the law consecrates the established order by consecrating the vision of that order which is held by the State, 'being centrally involved in the (re)production of symbolic domination and symbolic violence' (LOYAL, 2014: 3). Thus, the law helps to reproduce arbitrary relations of power, which are masked by the naturalized process of naming and categorizing (BOURDIEU, 1987b; LOYAL, 2014). However, following Bourdieu (1987b), the law, as well as the state, is a social field – a set of objective and historical relations between positions of social actors and institutions who struggle over the appropriation of symbolic power. In other words, the state is a social space organized around the conversion of direct conflict and struggle between parties, professionals and groups (VILLEGAS, 2004). This approach opens a space for discussing the





blurriness within the state itself and its institutions and categories – like the ones produced by immigration laws, which always needs to be de-naturalised and framed within specific contextual power struggles. It is by drawing on this discussion that I am able to analyse, firstly, the blurred institutionalised production of the ‘legal’ and ‘illegal’ migrant and secondly, the material and symbolic consequences of the production of this institutionalised divide on how Brazilians live and structure their lives in London. Finally, as these legal categories are also representations based on cognitive schemas and classifications, I also analyse how Brazilians negotiate the stigmatised representation of the migrant (particularly the so called ‘illegal’) through other axes of differentiation, such as class. Therefore, another important Bourdieusian theoretical frame for my work is how these symbolic and institutionalised processes of classification produce - and are produced by - dynamic representations, which are both objective and subjective, being open for negotiation.

Conclusion

This article has argued that a dialogue between (black) feminist, post and de-colonial theory (more specifically the de-colonial concept of ‘coloniality power’) and a flexible and multi-varied Bourdieusian approach is useful to empirically analyse how migrants live and negotiate their lives, and the ways in which relate to each other, in a globalised world. By building such a dialogue, I argue, allows us to analyse the ways in which differences are rearticulated in the everyday making of the global world, and how these differences, rooted in the colonial and postcolonial history of the global world, become reconstituted in new processes of social-differentiation and racialization. In the case with my research with Brazilians in London, more specifically, combining these theoretical discussions allowed me analytically address how it is through the production and negotiation of ‘cultural’, classed, and regional differences - which are shaped in important ways by gender, ‘race’, immigration status and colonial legacies - that Brazilians try to value themselves against stigmatised representation of the migrant - asserting affinities with, and repudiations of, particular bodies in London.

References

- ALI, S. Uses of the exotic: Body, narrative, mixedness. In: ALEXANDER, C.; KNOWLES, C. (orgs) **Making Race Matter: Bodies Space & Identity**. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 153-171.





- ANTHIAS, E.; YUVAL-DAVIS, N. **Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and class and anti-racist struggle**. London, Routledge, 1992.
- ANTHIAS, E. Transnational mobilities, migration research and intersectionality', **Nordic Journal of Migration Research**, v. 2, n. 2, 2012, pp. 102–10.
- BENNETT, T.; SAVAGE, M.; SILVA, E.; WARDE, A.; GAYO-CAL, M.; WRIGHT, D. **Culture, Class, Distinction**. London, Routledge, 2009.
- BOURDIEU, P. **On the State: Lectures at the College de France 1989-1992**. Cambridge, Polity Press, 2014.
- . **Masculine Domination**. Trans. Richard Nice. Stanford, CA, Stanford University Press, 2001.
- . **The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power**. Cambridge, Polity Press, 1996.
- . **Language and Symbolic Power**. Cambridge, Polity Press, 1991.
- . **In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology**. Cambridge, Polity, 1990a.
- . **Logic of Practice**. Oxford, Polity, 1990b.
- . What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups. **Berkeley Journal of Sociology**. v.32, 1987a, pp. 1–17.
- . The force of law: towards a sociology of the juridical field. **Hastings Law Journal**. v. 38, n. 5, 1987b, pp. 814–853.
- . **Distinction: A social critique of the judgement of taste**. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.
- . **The Algerians**, Boston. MA, Beacon Press, 1961.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J. **Reproduction in Education, Society and Culture**. London, Sage, 1990.
- .; WACQUANT, L. **An Invitation to Reflexive Sociology**. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- BRAH, A. **Cartographies of diaspora**. London, Routledge, 1996.
- BRAH, A.; PHOENIX, A. Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality. **Journal of International Women Studies**. v. 5, n. 3, 2004, pp. 75–86.
- COLLINS, P. **Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism**. New York, Routledge, 2004.
- . **Black Feminist Thought**. 2nd ed. New York, Routledge, 2000 (1990).
- CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**. v. 139, 1989, pp. 139–168.
- DAVIS, A. **Women, race and class**. New York, Random house, 1981.
- GILROY, P. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. London, Verso, 1993.





- GROSFOGUEL, R. The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. **Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge**. v. 11, n. 1, 2013, pp. 73-90.
- . Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. **Review**. v. 25, n. 3, 2002, pp. 203-24.
- HALL, S. **Representation: cultural representations and signifying practices**. London, Sage, 1997.
- KNOWLES, C. **Race and Social Analysis**. London, Sage, 2003.
- LAMONT, M.; MOLNÁR, V. The Study of Boundaries Across the Social Sciences. **Annual Review of Sociology**. v. 28, 2002, pp. 167-95.
- LAWLER, S. Disgusted subjects: the making of middle-class identities. **The Sociological Review**. v. 3, n. 3, 2005, pp. 429-446.
- LEVINE-RASKY, C. **Whiteness Fractured**. New York, Routledge, 2016.
- LIZARDO, O. Can cultural capital theory be reconsidered in the light of world polity institutionalism? Evidence from Spain. **Poetics**. v. 33, 2005, pp. 81-110.
- LOYAL, S. From the Sanctity of the Family to State Sovereignty: The Irish Supreme Courts Changing Role in Maintaining National Sovereignty. **Critical Sociology**, 2014, pp. 1-18.
- MCCLINTOCK, A. **Imperial Leather**. London, Routledge, 1995.
- MARTINS JR, A. The production and negotiation of difference in a world on the move: Brazilian migration to London. Doctoral thesis, Goldsmiths College, University of London, 2016.
- MOHANTY, C. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. **Feminist Review**, v.30, 1988, pp. 60-88.
- O'DOUGHERTY, M. **Consumption Intensified: The Politics of Middle-Class Daily Life in Brazil**. Durham and London, Duke University Press, 2002.
- PUWAR, N. **Space Invaders: race, gender and bodies out of place**. London, Berg, 2004.
- QUIJANO, A. Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America. **Nepantla**. v.1, n. 3, 2000, pp. 533-80.
- REAY, D. Feminist theory, habitus and social class: Disrupting notions of classlessness. **Women's Studies International Forum**. v.20, n. 2, 1997, pp. 225-233.
- SAID, E. **Orientalism**. New York, Pantheon Books, 1978.
- SAYAD, A. **The Suffering of the Immigrant**. Cambridge, Polity, 2004.
- SIBLEY, D. **Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West**. London and New York, Routledge, 1995.
- SILVA, E. Unity and fragmentation of the habitus. **The Sociological Review**. v. 64, 2016, pp. 166-183.





- SKEGGS, B.; WOOD, H. Introduction: real class. In: WOOD, H.; SKEGGS, B. (eds.) **Reality Television and Class**. London, BFI/Palgrave, 2011, pp. 1-32.
- SKEGGS, B. **Formations of Class and Gender: Becoming Respectable**. London: Sage, 1997.
- SOUZA, J. A dimensão simbólica do capitalismo moderno: para uma teoria crítica da modernização. **Revista Estudos Políticos**. v.5, 2012, pp. 41-59.
- SPICKARD, P. **Multiple Identities: Migrants, Ethnicity, and Membership**, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- TORRESAN, A. A middle class besieged: Brazilians' motives to migrate. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**. v.17, n. 1, 2012, pp. 110-30.
- TYLER, I. **Revolted Subjects: Social Abjection and Resistance in Neoliberal Britain**. Zed Books, 2013.
- VILLEGAS, M. On Pierre Bourdieu's legal thought. **Droit et Société**, v. 56/57, 2004, pp. 57-71.
- WACQUANT, L. A concise genealogy and anatomy of habitus. **The Sociological Review**. v.64, 2016, pp. 64-72.
- . Pierre Bourdieu. In STONE, Rob. (org.), **Key Sociological Thinkers** (2nd edition). Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 261-77.
- . **Body and Soul: Ethnographic Notebooks of An Apprentice-Boxer**. New York, Oxford University Press, 2004.
- WEININGER, E. B. Pierre Bourdieu on Social Class and Symbolic Violence. In: WRIGHT, E. O. (org.), **Approaches to Class Analysis**. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 116-65.
- YUVAL-DAVIS, N. Intersectionality and Feminist Politics. **European Journal of Women's Studies**. v. 13, n. 3, 2006, pp. 193-209.

Recebido em 20/12/2017

Aprovado em 19/02/2018

Como citar este artigo:

MARTINS Jr., Angelo. Building a dialogue between feminist, post-(de)colonial and bourdiesian studies to analyse the production and negotiation of difference in a world on the move: the case of brazilians in London. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 33-57.







Abdelmalek Sayad no Brasil: os Imigrantes Internacionais como um caso limite de agentes sociais forçados à reconversão¹

Afrânio Garcia Jr²

Resumo: O objetivo deste texto é reconstruir o contexto e o alcance de duas missões realizadas por Abdelmalek Sayad no Brasil no início da década de 1990. Para tanto, o autor faz uma análise da trajetória intelectual do sociólogo argelino inspirada na “caixa de ferramentas” de Pierre Bourdieu, destacando suas filiações teórico-conceituais e seu interesse pelo tema da imigração. O artigo se concentra nos cursos e nas pesquisas de campo em conjunto objetivando os diálogos que Sayad estabeleceu com pesquisadores e instituições brasileiras nos anos 90, última década de sua carreira acadêmica.

Palavras-chave: imigração; circulação internacional de intelectuais; Abdelmalek Sayad.

Abdelmalek Sayad in Brasil: international migrants as a borderline case of social agents forced to reconversion

Abstract: *The purpose of this paper is to reconstruct the context and scope of two research missions carried out by Abdelmalek Sayad in Brazil in the early 1990s.*

¹ Artigo traduzido do original em francês por Alexsandro Elias Arbarotti. Revisão técnica de Rodrigo Constante Martins.

² École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHESS) / Centre Européen de Sociologie et de Science Politique de Paris (CESSP) – Paris – França - afranio-raul.garcia@ehess.fr





For this purpose, the author analyzes the intellectual trajectory of the Algerian sociologist inspired by “toolbox” of Pierre Bourdieu’s, highlighting his theoretical-conceptual affiliations and his interest in the subject of immigration. The article concentrates on courses and field research aiming at dialogues that Sayad established with researchers and Brazilian institutions in the 1990s, the last decade of his academic career.

Keywords: *immigration; international circulation of intellectuals; Abdelmalek Sayad.*

Introdução

O objetivo deste texto é reconstruir o contexto e o alcance de duas missões realizadas por Abdelmalek Sayad no Brasil no início da década de 1990. Entretanto, é impossível, para mim, contar essas viagens sem objetivar previamente as memórias e emoções despertadas por este exercício. Primeiro, a possibilidade de expor em Argel a primeira versão deste artigo me proporcionou uma grande alegria, aquela de estar entre os amigos, os antigos colaboradores e os jovens pesquisadores levando adiante os questionamentos levantados por Pierre Bourdieu e Abdelmalek Sayad nos anos 1950-1960. Mas este sentimento estava perpassado por um grande arrependimento, ligado à sua “dupla ausência”, título do livro de Sayad depois do seu falecimento, que havia sido sugerido por Bourdieu, expressão percebida por Rebecca Sayad como um presságio, após a morte do sociólogo francês em 2002.³

Por outro lado, para um acadêmico brasileiro da minha geração, nascido pouco após o fim da Segunda Guerra Mundial, a referência à Argélia evoca “companheiros de rota” no cenário internacional, de próximos distantes, pois longo e árduo é o caminho daqueles que se engajaram em direção à via da construção nacional emancipada de toda tutela. A Argélia fora a terra de recepção de políticos brasileiros de esquerda, condenados ao exílio pelo golpe militar de 1964, notadamente Miguel Arraes, governador do Estado de Pernambuco, que assegurou as condições que permitiram as primeiras negociações coletivas de trabalhadores agrícolas da cana-de-açúcar, conduzindo a contratos coletivos de trabalho favoráveis aos assalariados, descendentes de escravos. Esta produção de direitos iguais aos descendentes dos Senhores e aos descendentes de escravos nunca foi perdoada pelas elites tradicionais, razão pela qual ele fora preso dentro do palácio onde exercia seu mandato. Argel figurou, portanto,

3 O livro de Sayad, que contou com prefácio de Pierre Bourdieu, foi publicado com o título *La double absence: des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré* (Paris: Éditions du Seuil, 1999).





entre os importantes lugares do exílio político e intelectual brasileiro durante a ditadura (1964-85). Em setembro de 1969, no momento onde a tortura tornou-se moeda corrente para tentar neutralizar os adversários, é em Argel que pousou um avião conduzindo quinze prisioneiros libertos graças ao sequestro do Embaixador americano no Rio de Janeiro. Durante a década de 60, quando a guerra fria estava em seu auge, a curiosidade sobre a experiência argelina estava tão forte que as lutas pela independência não poderiam ser percebidas como uma ação de militares “submissos às ordens dos Soviéticos” e nem tributários da hegemonia norte-americana em rápida progressão. O que foi chamado em seguida de “Terceiro mundismo” foi, inicialmente, a busca por caminhos originais de construção de espaços políticos diante da pressão de dois polos da Guerra Fria. O famoso livro do antropólogo norte-americano Eric Wolf – *Guerras camponesas do Século XX* (1974) – estudando seis casos históricos paradigmáticos – México (1910), Rússia (1917), China (1947), Vietnã (1954), Argélia (1954) e Cuba (1958) – é um bom revelador deste interesse em compreender as evoluções históricas que não pareciam redutíveis aos modelos concebidos para explicar a passagem dos Impérios às nações, no espaço europeu ou na origem de novas nações na América do Norte (Estados Unidos da América e Canadá). A descolonização de sociedades menos urbanizadas e industrializadas era certamente um processo dificilmente equiparável à simples reprodução das transformações históricas de um dos antigos “corações da civilização”, ou, dentro de um registro desencantado, de uma das grandes potências em competição pela hegemonia mundial. Edificados em paradigmas, os modelos construídos para explicar as mudanças históricas dos países europeus colocam muitas vezes entraves ao estudo e à demonstração das invariáveis dos processos de construção nacional.⁴

Pierre Bourdieu e Abdelmalek Sayad foram, de início e antes de tudo, para toda uma equipe de jovens antropólogos do Museu Nacional do Rio de Janeiro,

4 Gérard Noiriel renovou esta problemática da afirmação nacional estudando a diferença entre os processos políticos e culturais na origem das primeiras nações europeias, especificamente a França. Ele especifica que ao lado da afirmação do corpo político constituído pelo conjunto de cidadãos, agora percebidos como o “povo soberano”, a constituição nacional pressupôs, antes de tudo, a imposição de referências culturais comuns, susceptíveis de distinguir uma população determinada (língua, literatura, música, artes, festas emblemáticas etc.). A generalização precipitada, atribuindo a todas as nações a ordem dos acontecimentos na França, é severamente criticada: “o universalismo é um particularismo que se ignora” (p. 17). Na França, o romantismo moldou o caráter singular da ordem cultural, processo tardio, que havia precedido a construção do Estado moderno em outros países europeus, como demonstrou Anne-Marie Thiesse (ver Noiriel, 2007; 1992; Thiesse, 2001). Estes autores observam que a evolução da cena internacional, tanto sobre estes aspectos políticos como culturais, é uma dimensão central da institucionalização de todo Estado-nação.





autores de pesquisas e de monografias exemplares, como *Travail et travailleurs en Algérie* e *Le Déracinement*, permitindo objetivar a verdadeira mutação das configurações sociais e dos sistemas cognitivos impostos às sociedades camponesas, em nome da passagem para a “economia de mercado”. A colonização moderna, sobretudo a implementada no Século XIX, implica, como as precedentes, a transferência de riquezas para a metrópole, mas também a reestruturação das atividades produtivas da colônia sob a forma de empresas inscritas nos mercados nacionais e internacionais; é o conjunto da vida social e cultural dos “povos primitivos”, ou das “sociedades camponesas”, que é atingida deste modo. Estes livros demonstram uma afirmação teórica de consequências de grande alcance sobre as ligações entre as mudanças culturais e mudanças sociais. O simples fato de estarem objetivamente submetidos aos imperativos da economia de mercado não dota os antigos camponeses com as ferramentas mentais capazes de fornecer-lhes condutas adaptadas à sua nova condição. A leitura cuidadosa destes livros possibilitou a aquisição de um conjunto de questões e de instrumentos de pesquisa para buscar compreender as profundas transformações nas plantações açucareiras do Nordeste, após a emergência de um vigoroso movimento social baseado no nascimento do sindicalismo dos trabalhadores agrícolas, responsáveis pela extensão dos direitos do trabalho e proteção social no campo.⁵

Com este avanço de camadas de camponeses destituídos no Nordeste, em busca de um pedaço de terra onde fixar residência e de ter terras aráveis para cultivar ao menos uma parte da sua alimentação doméstica, as elites agrárias tradicionais retaliaram pela eliminação de todas estas as vantagens concedidas às famílias dos trabalhadores agrícolas, que viviam no interior das grandes propriedades e eram empregados nas culturas de exportação (cana-de-açúcar, café, algodão, cacau etc.), em primeiro lugar, a moradia acompanhada de acesso livre à água, à madeira para cozinhar e à uma pequena horta. Tal como demonstrou Lygia Sigaud (1979, 1980), as representações dos trabalhadores agrícolas na década de 70 associavam ao passado nas plantações a imagem de uma “era de abundância”, oposta ao presente de miséria, onde a fome rondava durante os períodos de escassez de alimentos autoproduzidos. As mobilizações sociais sendo reprimidas depois do golpe de estado de 1964 passam a ser as estratégias de reconversão dos grandes proprietários favorecidas pela ação do Estado, impondo a partida em massa dos trabalhadores agrícolas para as cidades, completamente privados de recursos materiais e cognitivos para se incorporarem de

5 Para a relação entre as pesquisas sobre o Nordeste e as obras sobre a Argélia da década de 60, ver Garcia Jr., 2003.





uma maneira bem sucedida ao universo social urbano marcado pela expansão do assalariamento. O corpo dos oficiais militares, em um caso conduzindo uma guerra para perpetuar a dominação colonial no Magrebe, e no outro reprimindo com violência para perpetuar a dominação sobre os herdeiros de linhagens fundadas pelos senhores de escravos, era a principal garantia das transformações sociais que causavam a deterioração das condições de vida do campesinato e a aniquilação da eficácia dos modelos culturais pré-existentes. No Brasil, a monetarização de todas as interações sociais estava correlacionada com a pauperização absoluta e relativa do contingente de descendentes de escravos. Ainda mais doloroso, o sistema de representações baseado na reciprocidade entre a proteção dos senhores e a fidelidade dos dependentes foi abaixo. O mundo moderno era acompanhado de um aumento de oportunidades para os descendentes dos senhores e uma diminuição de oportunidades de garantir a sobrevivência, percebidas como perdas sem qualquer contrapartida, para as antigas camadas de camponeses e trabalhadores agrícolas. As desigualdades de todos os gêneros só aumentaram depois disso, até uma época muito recente (sob a presidência de Lula uma política de transferência de renda foi implementada), alguns podendo implementar toda uma gama de estratégias de reconversão e outros cada vez mais submissos a todas as urgências, sem os meios de enfrentá-las. Não é surpreendente que, no Brasil, como em muitos países da América do Sul, o crescimento econômico, mesmo acompanhado de maiores rendimentos agrícolas e da produtividade, não surge como sinônimo de melhores condições de vida para a maioria da população e certamente não do campesinato; seguramente, a percepção deste duplo processo esteve no início dos debates sobre o conceito de “desenvolvimento”, introduzindo outras dimensões do que somente a expansão da renda *per capita*, ou mesmo dos postos de trabalhos criados, para avaliar o alcance das evoluções econômicas. A simples leitura dos trabalhos sobre o espaço argelino não fornecia, obviamente, o modelo pronto das transformações em curso no Nordeste do Brasil, mas sugeria questões teóricas para examinar empiricamente, pistas para a compreensão dos processos de transformação social, técnicas de objetivação para conduzir nossas próprias investigações no Nordeste e elaborar modelos explicativos permitindo ampliar o horizonte dos encadeamentos teóricos de partida.

Estes trabalhos de investigação no Nordeste deram origem a inúmeras monografias, sendo que algumas foram discutidas no Centro de Sociologia Europeia (CSE) desde 1976, dando origem a várias publicações, inclusive na revista





Actes de la recherche en sciences sociales.⁶ A intensificação da cooperação científica entre o Museu Nacional e o CSE nos anos 80 permitiu as duas estadias de Sayad no Brasil, em 1990 e em 1994. São as aulas que ele ministrou nestas ocasiões, as incursões em campo realizadas juntamente com diferentes pesquisadores (no Nordeste, no Rio e em São Paulo), os artigos e as entrevistas publicadas após sua estada que serão o tema da continuidade da nossa comunicação. Abdelmalek Sayad tornou-se atualmente um autor bem conhecido no Brasil: o livro *“Imigração ou os paradoxos da alteridade”* (1998) foi publicado pela editora da Universidade de São Paulo (USP), a mais importante do gênero; os artigos *“Uma pobreza ‘exótica’: a migração argelina na França”* (1991) e *“O retorno elemento constitutivo da condição do imigrante”* (2000) foram editados pela *Revista Brasileira de Ciências Sociais* da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) e pela *Travessias: Revista do Migrante*, publicada pelo Centro Pastoral do Migrante, e *“La Double absence”* deve ser traduzido em breve. É preciso observar que de acordo com o trabalho estatístico realizado sobre os autores citados nas teses de doutorado em ciências sociais entre 1990-1994 (Cunha Mello, 1999), Pierre Bourdieu aparece como o autor mais referenciado, ultrapassando até mesmo a tríade clássica Karl Marx, Max Weber e Emile Durkheim. No entanto, Sayad é tido como um dos mais próximos colaboradores de Bourdieu, além disso, tratando de dois temas fundamentais para pensar o Brasil: o desenraizamento das populações rurais e o alcance das migrações de longa duração e distância. Somente alguns números para dar uma ideia da extensão das mutações no Brasil relacionados às migrações ao longo do Século XX: em 1940, apenas 30% da população habitava em áreas urbanas, contra 70% em 1980. A morfologia social se inverteu ao longo de quatro décadas, que viram também o país agrícola se tornar industrializado e dotado de meios modernos de comunicação. O desenraizamento massivo, sob o pano de fundo da escravidão, desde o Século XVI, é certamente a experiência comum de uma considerável parcela de brasileiros. Quem poderia surpreender-se do eco profundo da problemática tratada no último capítulo do *Desenraizamento*: quais seriam as condições sociais, econômicas e culturais para pensar o futuro coletivo e o orientar na direção precisa?⁷ Seria necessário lembrar que as transformações atuais no campo de poder internacional, chamado um pou-

6 [N.T. Revista francesa fundada por Bourdieu, em 1975, junto com um grupo de estudiosos afiliados ao Centro de Sociologia Europeia].

7 Garcia-Parpet retoma os escritos de Pierre Bourdieu na década de 1950 e 1960 e tentar demonstrar que a análise focalizada sobre a economia visa também a discutir as condições econômicas e sociais da elaboração do projeto político concernente ao futuro da nação argelina. (Garcia-Parpet, 2005)





co rápido “mundialização”, reforçam o interesse científico pelos trabalhos de Pierre Boudieu e Abdelmalek Sayad desde a fase argelina? As análises tratando sobre a Argélia, conduzidas no início em comum, e aquelas posteriores sobre a França, feitas em paralelo, mas convergentes, não são de formidáveis “descrições densas” (*thick descriptions*) no senso empregado por Clifford Geertz para monografias exemplares?

Abdelmalek Sayad no Brasil

Sayad pôde ir ao Brasil graças a missões financiadas dentro do acordo de cooperação científica entre a França e o Brasil, conhecida como CAPES-COFECUB,⁸ que permitiu projetos entre o Centro de Sociologia da Educação e da Cultura (CSEC), dirigido por Monique de Saint-Martin e Jean-Claude Combessie e o Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/ MN). Ele permaneceu no Brasil de 31 de agosto a 12 de outubro de 1990, pela primeira vez, e de setembro a outubro de 1994, na última vez. Sofrendo de graves doenças, que restringia seus movimentos, ele figurava entre os amadores dos prazeres da mesa e ainda mais se partilhada com seus amigos; nós ficamos felizes em constatar no Rio que a caipirinha bem doce e o feijão preto misturado com arroz – comida de base dos brasileiros – não estavam sujeitos às mesmas interdições e restrições que os cereais consumidos na França e na Argélia. Rapidamente, ele percebeu que poderia locomover-se facilmente sem nenhuma preocupação alimentar, contrariando as previsões pessimistas de todos os médicos consultados na França e no Rio. Este detalhe teve sua importância para fazê-lo sentir-se em casa no Brasil, uma espécie de lugar geométrico entre a Argélia e a França para se consumir sem moderação.

A particularidade do momento histórico não é, sem dúvida, estranha à experiência vivida da viagem, como me relataram várias testemunhas na França e outras tantas em Argel. No cenário internacional, a primeira Guerra do Golfo acabava de acontecer e ele pôde constatar como os brasileiros ficaram chocados com as imagens dos bombardeamentos e das explosões de mísseis, atingindo principalmente a população civil. A barbárie da guerra fazia par com a sofisticação científica e tecnológica e era difícil identificar-se com os pilotos de avião ou com os comandantes militares dos bombardeios, mas o questionamento sobre o cotidiano das populações atingidas pelas explosões tocava os espíritos dos espectadores de televisão aterrorizados... Por outro lado, a queda do muro de

8 [N.T. Respectivamente Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e Comitê Francês de Avaliação da Cooperação Universitária com o Brasil].





Berlin, em 1989, despertou as esperanças na evolução do cenário internacional e o discurso midiático sobre a “globalização” (versão americana), ou a “mundialização” (versão francesa), não havia ainda revelado as suas mil e uma facetas de imposição de preceitos neoliberais, facilitada por uma política internacional do governo estadunidense que não hesitou em romper os compromissos em vigor desde a criação da Organização das Nações Unidas (ONU).

Também no Brasil, as esperanças pela democratização da vida nacional, tanto no plano dos direitos civis quanto no plano econômico e social, assegurando condições de vida digna para a maioria da população vivendo na miséria e sem acesso aos benefícios do forte crescimento econômico entre 1940-1980, pareciam frustradas por todos os lados. O primeiro presidente civil, Tancredo Neves, eleito para pôr fim ao regime dos generais, em seguida aos compromissos de todos os tipos para acabar com o regime de arbitrariedade, morreu no momento em que iria assumir suas funções; o vice-presidente havia constituído seu capital de notoriedade política a serviço da elite militar após 1964 e tinha mudado de lado no último momento ao sentir o vento mudar. O primeiro presidente em exercício no cargo depois da saída dos generais – José Sarney – não era oriundo de qualquer um dos muitos componentes da frente de oposição aos militares e nem mesmo originário dos antigos liberais. A constituição de 1988, votada durante seu mandato por uma Assembleia Constituinte, mesmo se garantisse o restabelecimento das liberdades civis e incorporasse inovações institucionais que carregam a marca das grandes mobilizações populares do período 1978-1985, guardam igualmente impresso um peso considerável das forças políticas tradicionais, que tiveram seu crescimento sob a presidência dos generais. Acima de tudo, as primeiras eleições gerais com voto direto para a presidência da República consagrou, no segundo turno, um jovem político – Fernando Collor de Mello –, originário das oligarquias do Nordeste e de uma família estabelecida entre as tradicionais elites açucareiras. A frente anti-Lula também espalhava o pânico entre as camadas ricas diante do avanço dos setores populares; um dirigente industrial de São Paulo, presidente da Federação patronal (FIESP), havia até mesmo acenado com a ameaça da partida massiva de empresários para o exterior se a vitória coubesse ao ex-sindicalista.

Período de corrupção sem precedentes, o mandato presidencial de Collor fora interrompido por um *impeachment* votado pelo Congresso Nacional, após mobilizações populares de grande amplitude. A inflação acelerou-se ao longo dos anos 80 e constituía outro obstáculo a toda tentativa de tornar transparente a gestão do Estado. A implementação do plano de estabilização monetária, em 1994, por F. H. Cardoso, como ministro da fazenda do presidente interino,





garantiu-lhe a vitória contra Lula, ex-sindicalista que reagrupava novamente as forças populares e a frente de esquerda. A segunda viagem do casal Sayad aconteceu no momento em que o sociólogo, reconhecido internacionalmente, iria assumir a presidência, tendo feito a promessa de sanear as finanças do Estado, colocar definitivamente fim à hiperinflação e combater a pobreza extrema para criar a emergência de uma nova categoria de cidadãos, dotando, assim, de fundamentos sólidos a nova República. O mundo intelectual estando dividido à época como atualmente, entre os partidários de Cardoso e os de Lula; a segunda viagem de Sayad foi marcada por longas conversas sobre as possíveis evoluções do campo político brasileiro e seu impacto nas dinâmicas sociais. O vasto e preciso questionamento de Sayad sobre o mundo social brasileiro, mas também sobre o universo político e intelectual, contribuiu enormemente para mostrar as lacunas das explicações tidas como suficientes até então e a fomentar as interrogações sobre as bases das posturas intelectuais e políticas adotadas. Para Sayad, as sugestões tomavam geralmente a forma de dúvidas e de questões sobre as possibilidades não realizadas; nunca apresentavam-se como uma forma arrogante do conselho do especialista.

Sayad foi acolhido por um programa de doutorado em Antropologia Social, implantado em 1968 em um museu de história natural, o Museu Nacional do Rio de Janeiro, a mesma instituição implicada na expedição analisada em *Tristes Trópicos* (Lévi-Strauss, 1996), por ter servido de suporte à expedição dirigida por Claude Lévi-Strauss, em 1938, no Mato Grosso. Os cursos e seminários oferecidos pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/ MN) foram destinados aos estudantes de mestrado e doutorado e utilizaram amplamente, desde o início, a literatura internacional em ciências sociais, incluindo publicações em inglês, francês e espanhol. A antropologia social parece ter desempenhado um papel muito importante na internacionalização das questões de pesquisa, obrigando a quebrar os compartimentos e fronteiras das questões limitadas pela hegemonia sem contraste do nacionalismo cultural das décadas de 1930-1960. De fato, a importância de um artigo ou de uma monografia em etnologia não está ligada à proximidade geográfica do objeto tratado em relação aos lugares estudados pelo aprendiz de pesquisador. O ponto central é a relevância científica dos questionamentos examinados e as ferramentas de pesquisa colocadas à disposição de todo novo pesquisador; a proximidade territorial entre os grupos sociais tem apenas um interesse secundário ou nulo. Este programa de mestrado (1968), seguido da implementação do doutorado (1977), pôde associar desde o início as discussões teóricas com o





trabalho de campo, graças ao apoio da Fundação Ford⁹ e a cooperação científica firmada com a Universidade de Havard (GARCIA JR, 2009). Assim, já no seu surgimento, os estudantes matriculavam-se em projetos de pesquisa, voltados aos estudos dos grupos Gê do Brasil Central (parentesco e cosmologia), ou então sobre “o desenvolvimento regional comparado” das regiões Nordeste ou Centro-Oeste e Amazônia. Concretamente estudados neste contexto de transformações sociais na origem das intensas migrações, bem como do campo em direção às cidades, deslocamentos que implicavam percursos muito longos, como os do Nordeste em direção às metrópoles do Sudeste (Rio de Janeiro, São Paulo), ou, também, do campo, ou mesmo das cidades situadas próximas do litoral em direção à Amazônia e o Centro-Oeste (PALMEIRA; ALII, 1978). A estabilidade dos quadros de existência do campesinato brasileiro pressupunha, muitas vezes, vínculos de fidelidade e troca de favores com as elites tradicionais, que controlava os recursos fundiários e o poder local; os deslocamentos inscreveram-se desde longa data como tentativas familiares estratégicas de emancipação e autonomia. Toda a segunda metade do Século XX fora marcada pela intensificação das migrações em direção às cidades em vias de industrialização e em direção à fronteira agrícola na Amazônia.

Os antropólogos formados desde o fim dos anos 60 no PPGAS/MN gozaram de um duplo privilégio: eles tiveram acesso aos estudos de pós-graduação por meio do ensino público e gratuito; e, também, as pesquisas de campo constituíram um elemento indispensável da formação e foram financiadas integralmente. Nada parecido havia existido para as gerações anteriores; não é surpreendente que a profissão de antropólogo tenha conhecido uma expansão de efeitos nunca visto anteriormente. Em 1990, o PPGAS/MN desfrutava da reputação de ser o polo central da renovação da antropologia no Brasil e um dos centros de ensino e pesquisa responsáveis por novos ventos nas ciências sociais.

Os cursos propostos por Sayad em 1990 concentravam-se sobre três grandes eixos, repetidos, de forma geral, em 1994. Em primeiro lugar, foram examinadas “as condições sociais da imigração da Cabília para a França”; em seguida, foram estudadas “as perturbações relacionadas à guerra de independência” (Sayad recusava a denominação “guerra da Argélia”); para terminar por analisar “as três fases da imigração argelina na França”, detalhando com sutileza as relações entre as diferentes gerações e as múltiplas configurações da nova sociedade resultante da migração para a Europa. Isto é, o estudo cuidadoso do percurso completo dos migrantes, desde a situação de partida até a situação de chegada,

9 Para uma versão mais detalhada do início do PPGAS do Museu Nacional, ver Garcia Jr., 1993.





estendendo-se sobre os dilemas vividos pelas novas gerações, demonstrando claramente que se os indivíduos que se deslocam são os mesmos, as expectativas e as imagens aos quais eles são confrontados divergem completamente. O emigrante não existe se não para aqueles que o acolhem. Alguns reconhecem apenas sua transfiguração, o imigrante. O imigrante para os outros é classificado de acordo com os problemas da sociedade de acolhida (saúde, escolaridade, habitação, costumes alimentares, sexualidade etc.) que, às vezes, nem fazem sentido para o grupo de partida. O emigrante nunca é reduzido à imigrante, nem vice-versa; esta oposição entre dois universos sociais, entre dois sistemas de representação, manifesta-se em relação às práticas mais comuns observadas por uns e por outros, mas perpassa necessariamente o mundo subjetivo de todo migrante. A sociologia exigente de Abdelmalek Sayad nunca poderia sustentar um quadro estritamente interacionista: o que ocorre no ponto de partida continua a existir socialmente após a partida do ausente; as exigências do ponto de chegada possuem muito frequentemente origens bem anteriores aos fluxos migratórios. O deslocamento do indivíduo provoca a experiência de ser confrontado a condições de práticas banais e a expectativas completamente diferentes nos dois polos, assim frequentemente divergentes. O fato de cruzar fronteiras entre unidades territoriais autônomas é muito menos importante que esta experiência subjetiva e objetiva de ter que subsistir em duas configurações sociais dotadas de categorias de entendimento e de normas diversificadas. A capacidade de superar esta prova faz parte do questionário sociológico relevante e torna o migrante um indivíduo social em nada parecido com os outros. O título e o subtítulo, *De la Double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'émigré* [da Dupla ausência: das ilusões do emigrado aos sofrimentos do emigrante], levam ao limite os obstáculos da afirmação do indivíduo, dando o pontapé inicial às análises das migrações e deixando a porta aberta ao tratamento intergeracional da linhagem constituída pelos imigrantes.

O imigrante é sempre confrontado a um universo simbólico que não o habita, uma vez que ele fora socializado inicialmente num outro universo social. Ele descobre às suas próprias custas e no sofrimento que ele não possui grande parte do universo simbólico necessário para uma inscrição bem sucedida na sociedade de acolhida (como a língua, os hábitos alimentares e vestuários, os modos de sociabilidade em vigor, as modalidades de patrimônio econômico valorizados etc.). Um investimento específico e novo é necessário se ele quiser inscrever-se no jogo de competição com chances de sucesso, muitas vezes com esforço dobrado para diminuir o impacto ou a eliminação de todos os comportamentos e marcas que significam estigmas nas sociedades de acolhimento (o





sotaque, os hábitos corporais, os gostos esportivos etc.). A análise sociológica de Abdelmalek Sayad, sempre empiricamente fundamentada e ilustrada como uma extrema sensibilidade, ensinava, a nós do Museu Nacional, o que a mobilidade de longa distância significava, tratando-se ela de distância geográfica ou social. Para um imigrante, nada é natural, nada é evidente, todas as certezas ancestrais são recolocadas em questão, quer ele queira ou não. Objetivamente, ele é confrontado com os limites das suas convicções e hábitos de pensamento mais íntimos. A dúvida instala-se na ordem das coisas. Ele pode voltar, mas isto repercutirá sobre sua imagem junto aos seus próximos, a vergonha de si o espreitará de diferentes pontos de vista. Por isso, o argumento muito convincente empregado por Sayad, segundo o qual as migrações, bem analisadas, são formidáveis reveladores do mundo social e de sistemas de representações que lhes servem de sustentação. A miséria humana do desenraizamento, escutada atentamente, tornava-se uma lição sem equivalente da variação quase infinita do mundo social e dos significados que nós lhe atribuímos. A arrogância dos abastados, aqueles que estão sempre felizes com sua própria situação arbitrária, e que a afirmam constantemente sem consideração pelas situações dos outros, deleitando-se no etnocentrismo para falar como os antropólogos, repousa também no esquecimento de colocar para si mesmo as questões às quais todo imigrante é confrontado. Os abastados possuem um privilégio que os distinguem: eles podem afastar, colocar distância frente à questão da relevância de suas categorias de entendimento e das normas aos quais elas são associadas. Depois de Sayad, a sociologia das migrações tornou-se, assim, um capítulo central na sociologia dos modos de dominação. Sem sombra de dúvida, esta sociologia das migrações trata igualmente sobre as situações onde as estratégias de reprodução entram em pane, convocando os indivíduos a tentar sua reconversão; as migrações podem, por consequência, figurar como um caso limite de estudos das estratégias de reconversão, das condições de sua criação e da sua eficácia.

Além de todas estas considerações propriamente teóricas, os professores-pesquisadores e os doutorandos puderam apreciar a reconstrução de um longo processo de transformações históricas, relativas à colonização e à descolonização da Argélia, que poderia somente avançar explicando ao mesmo tempo a reflexão sobre as condições de conhecimento deste processo. A explicação das circunstâncias históricas desta viagem ajudará, talvez, a compreender que a fascinação do público por seus seminários não é uma razão suficiente para explicar porque Sayad envolveu-se completamente neste exercício. Felizmente, a gravação das suas intervenções em cassetes – que ainda esperam ser transcritas para uma publicação – permite constatar o conteúdo dedicado às memórias e





o esforço de objetivar as situações históricas vividas e limitadas. Mais de uma vez, Sayad repetiu que o que ele tinha dito no Brasil nesta ocasião não seria dito nem na França e nem na Argélia. Como se o Brasil houvesse lhe proporcionado a ocasião de estar próximo e distante da Argélia e da França, permitindo ao emigrante e ao imigrante que ele era tentar explicitar, com a ajuda de modelos e de ferramentas de pensamento que ele tinha contribuído para a criação, os fundamentos sociais das escolhas que ele foi levado a fazer para orientar seu próprio itinerário.

De uma maneira bem concisa, este itinerário foi objeto de uma publicação na Revista *Mana*, editada no Museu Nacional, organizada por Federico Neiburg; eu tive a ocasião de voltar a ela, de uma forma ainda mais sumária, no seu texto introdutório para a revista *Travessias*. Mas eu não me desespero para encontrar os meios de explorar e estudar este material, que coloca em relação os resultados das pesquisas aos quais Sayad participou ou conduziu e a reflexão sobre sua relação ao objeto examinado. Sobretudo que se pode constatar como a descrição etnográfica das situações sociais estudadas desencadeou memórias e reflexões que permitiram a compreensão da perspectiva adotada para a construir, de precisar seu caráter arbitrário e de compará-la com outras narrativas contemporâneas. Esta revisão de situações vividas na urgência não tinha nada a ver com a complacência narcisista que chamamos regularmente de “memórias”; ela obrigava a imersão nos limites sociais do universo de partida, como do universo de chegada, mesmo se elas não foram apreendidas enquanto tais no momento da sua experiência subjetiva, e assumir que a análise é sempre um terceiro movimento, que pode ser feito de um modo aprofundado quando não estamos mais “imersos” no universo social que objetivamos. Por exemplo, num outro país de “desenraizados” como o Brasil, mesmo se as migrações não colocaram em jogo e em questão as fronteiras nacionais. Isto porque as migrações não eram somente muito longas; elas também forçavam ao confronto de universos sociais bem diferentes, de categorias de entendimento opostas sobre muitos dos aspectos cruciais para a existência cotidiana, mesmo se a língua fosse a mesma em todos os lugares, reforçando, por vezes, a percepção de uma falsa homogeneidade da cultura nacional. Em suma, a mobilidade implicava geralmente uma metamorfose social e reconversões em série. O migrante é o signo de um mundo em recomposição; a escuta da palavra do migrante é um recurso precioso para iluminar os contornos das situações atravessadas e para decifrar os conflitos sociais e as batalhas sobre o significado dos objetos percebidos. Nada está mais longe da postura sociológica exibida por Sayad que a pretensão de dispor de qualquer coisa como um modelo pronto e acabado da





mudança social, seja ele limitado ao “terceiro mundo” ou aos “países subdesenvolvidos”. Por isso, a sua formidável disposição de completar seus cursos com a discussão de pesquisas em curso no Brasil mediante idas a trabalhos de campo conjuntamente.

Ele estava interessado em participar de pesquisas sobre os cortadores de cana no Nordeste (coordenada por Moacir Palmeira) e visitar o foco das mobilizações operárias dos metalúrgicos no ABC¹⁰ (onde Lula iniciou sua militância), em 1990. Durante a segunda viagem, os trabalhos de campo concentraram-se nos bairros periféricos e muito pobres do Rio de Janeiro (Nova Iguaçu) e sobre o crescimento das favelas (Rocinha/ Morro Santa Marta). Cada trabalho de campo foi precedido por discussões sobre os ganhos da bibliografia disponível a este propósito e as aulas subsequentes permitiram precisar os pontos cegos e os novos objetos de pesquisa. Suas missões também permitiram a evolução das problemáticas estudadas até então no Museu Nacional.

A constituição de novos objetos de pesquisa

As estadias prolongadas no Brasil permitiram a Sayad medir a considerável amplitude das migrações no Brasil e que a vida cotidiana trazia traços dela de uma maneira ainda mais notável que na França. Certamente, o Brasil conheceu desde o fim do Século XIX, especialmente depois de 1870, uma entrada, de início, de imigrantes de origem europeia, seguida por contingentes de japoneses ou provenientes do Oriente Médio ou, ainda, da Europa Central. Este chamado à imigração fora ainda mais importante à medida que os debates a respeito da abolição da escravidão intensificavam-se, as pressões das grandes potências europeias aumentavam e as antigas elites agrárias, ou de exploração de jazidas de ouro e diamantes (sobretudo em Minas Gerais e Bahia) queriam dotar-se de uma nova fonte de mão de obra barata e promover “o branqueamento da raça”. No entanto, este novo componente da população brasileira representou uma parcela crescente do total até a década de 1920, caindo na década de 1930 a porcentagens residuais no conjunto da dinâmica geral.¹¹

A partir das décadas de 1930-40, um novo movimento migratório se desencadeava, ligado à expansão do mercado de trabalho industrial e à modernização

10 [N.T. A região do ABC é uma região industrial do Estado de São Paulo que faz parte da região metropolitana do município de São Paulo. A sigla refere-se aos municípios que formam a região: Santo André, São Bernardo e São Caetano].

11 Para os dados demográficos completos, ver les *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 40, 2000, consagrados as séries estatísticas do Século XX, intitulado, “Brésil, le siècle des grandes transformations”.





dos serviços, fornecidos pela expansão e centralização do Estado Federal no Brasil, particularmente nos campos da saúde, da educação e do mercado cultural.¹² É assim que a morfologia social encontrou-se invertida em menos de quatro décadas, como havíamos já mencionado anteriormente, este mesmo movimento atingiu todas as regiões do país e transformou a distribuição da população no território nacional, eliminando os desertos demográficos precedentes, como a Amazônia. É sobretudo este último movimento migratório, ligado às transformações da sociedade brasileira na segunda metade do Século XX, que chamou a atenção de Abdelmalek Sayad. Se o movimento migratório tinha tais proporções, ele provocava necessariamente nos pontos de chegada a coexistência de indivíduos oriundos de configurações sociais muito diversificadas: como, então, os migrantes originários de horizontes de partida tão diferentes reconstituíam os modos de sociabilidade e categorias de percepção do mundo social?

Assim, em 1994, estas observações e questões sobre os bairros periféricos e as favelas do Rio de Janeiro mostravam que eles constituíam-se em verdadeiros laboratórios de reconstrução do mundo social. Partindo de questões bem simples: se as favelas e os bairros periféricos possuíam a mais forte proporção de famílias de migrantes desfavorecidos, o que permite a cada recém-chegado a autorizar-se a se instalar em um lote preciso e quais são as reações dos seus vizinhos? Como as famílias justapostas por circunstâncias diversas e variadas, forçadas a coexistir e a enfrentar desafios que ultrapassavam em muito a escala doméstica, como o abastecimento de água, o destino dos resíduos, as vias de transporte, as fontes de energia etc., puderam criar laços de solidariedade e fundar o sentimento de pertencimento a algo comum, como a residência em uma localidade dotada de um nome particular? Se, obviamente, não é o Estado que controla a expansão da habitação das camadas mais desfavorecidas, nem no campo e nem na cidade, quais agentes coletivos ou reagrupamentos efetivos operam para regular algumas das questões urgentes referidas anteriormente (Igreja, clientela de políticos, traficantes [crime organizado], afinidades familiares ou geográficas etc.)?

Para Sayad, como para Pierre Bourdieu, todo coletivo, ou seja, toda coletividade, existe apenas em indivíduos de carne e osso que reconhecem sua existência; partilhar o mesmo destino é uma condição necessária, mas não suficiente para fazer um grupo existir. Uma justaposição de indivíduos e de famílias desfavorecidas em nível material e cultural se transformam em coletividade, ou em “comunidade”, apenas por um trabalho realizado explicitamente com esta

12 Sobre a expansão do mercado cultural do início do Século XX, ver Miceli, 1981 e Rivron, 2005.





finalidade. As igrejas católicas ou protestantes, se propondo a “defender a comunidade”, estavam, de fato, as constituindo. E este trabalho não enfrentava somente a concorrência religiosa, mas também à de todos os outros agentes sociais que tinham interesses precisos de tornar o conjunto de indivíduos em clientes potenciais de seus serviços (como os políticos, sindicalistas e profissionais universitários – advogados, médicos, artistas etc.). O estudo sociológico da multiplicidade das ações coletivas para dotar a habitação dos migrantes instalados com poucas condições de vida associadas à urbanização (pedidos de estradas, de água e esgoto, coleta de lixo, sistema de transporte, escolas, postos de saúde etc.) tornava-se, também, um objeto incontornável para compreender a gênese e as modalidades de existência do sentimento de localidade e vizinhança. Sayad esforçou-se por objetivar a lista de questões a examinar para compreensão da existência de “patrimônios comuns” ou de serviços coletivos ausentes na ação do Estado. A entrada das populações desfavorecidas na ordem estatal, supondo o respeito dos padrões mínimos das condições de vida (direito à escolarização das crianças, eletricidade, proteção contra epidemias etc.) constituía também um objeto sociológico de primeira ordem; a extensão da cidadania ao todo da população, que fora uma questão em debate sobre a democratização do Brasil no fim do regime militar (década de 1980), significava analisar a incorporação à urbanização de contingentes recém-dotados de recursos sociais e intelectuais, abandonando uma existência submissa aos riscos da sobrevivência na urgência, para poder participar as deliberações da cidade a propósito do futuro coletivo.¹³ Procurar ter acesso aos serviços já disponíveis para outros domicílios urbanos é um processo propriamente político de mobilização das populações desfavorecidas, que repercute sobre a imagem do contingente que a empreende um verdadeiro processo de dignificação destes conjuntos territoriais ou destas comunidades, para empregar uma categoria “do ponto de vista nativo”.

É verdade que Sayad pôde fazer uso, em 1994, da sua monografia, redigida em colaboração com Eliane Dupuy, sobre “*Un Nanterre algérien, terre de bidonville*” (Sayad, 1995), particularmente do questionamento sobre a relação nostálgica com o passado de sofrimentos, percebido posteriormente como marcado por uma solidariedade forte e por um sentimento de partilha de um destino

13 Todo este raciocínio se aplicava também às populações que viviam no meio rural. A pesquisa sobre os assentamentos rurais, no Rio de Janeiro e São Paulo, realizada pelo CRBC (*Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain*) com muitos colaboradores brasileiros (CPDA/UFRJ [Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade/ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro] e FEAGRI-SP [Faculdade de Engenharia Agrícola/ Universidade de Campinas]) inspirou-se também nestes questionamentos.





difícil. Um dos seus comentários diante de uma antiga favela submissa a duas modalidades de urbanização – reconstrução de casas condizente com a reconstrução das condições de vida; construção de imóveis do gênero HLM¹⁴ para o realojamento dos residentes – marcou muitos espíritos: ele afirma detestar os imóveis do gênero HLM, em contraste com a urbanização lenta e progressiva das favelas. No primeiro caso – ele explicou – pessoas que nunca foram socializadas de acordo com os estilos de vida impostos pelas novas habitações (banheiros, elevadores etc.) são confrontadas a utensílios que eles dominam mal o uso; todo mal jeito provoca a degradação da habitação que funciona como uma lembrança suplementar de que eles vivem em um mundo que não é o seu. As frustrações podem causar degradações suplementares, aumentando os sinais de que eles não são feitos para estes símbolos de conforto. Ao inverso desta espiral destrutiva e autodestrutiva, a construção progressiva dos símbolos da urbanização – uma praça, uma fonte, um templo religioso, iluminação pública – pode funcionar como um certificado de novas aquisições, permitindo apropriá-las subjetivamente à medida que o patrimônio comum toma forma. A reconstrução de si produz-se, neste caso, em um ritmo que faz eco à construção de quadros de vida coletivos. Os modos de apropriação dos símbolos da modernidade são bem diferentes nas duas situações; eles colocam em questão condições de trabalho sobre si que obrigam os indivíduos a adaptarem-se na urgência ou os deixam fora dos seus movimentos. O enraizamento da vida coletiva em território novo, um objeto sociológico examinado ao longo de seu percurso acadêmico, exige que examinemos a reconstrução do quadro objetivo da vida social – prédios, instituições (igrejas, escolas, sistema de saúde, espaço político, mercados etc.), leis, aparelho judiciário – mas, igualmente, a reconstrução dos mundos subjetivos dos recém-chegados. Se eles não são subtraídos à sensação de estarem submissos a todas as urgências, dificilmente eles podem reconstruir seu mundo interior. Existe, certamente, as condições econômicas e sociais de toda reconversão bem-sucedida. Mas o trabalho sobre si é uma dimensão fundamental da reconversão, como as obras dos anos 60 tratando sobre os reagrupamentos forçados na Argélia já sublinhavam. A percepção de si e dos outros, tudo como a percepção de si para os outros, devem mudar acompanhando as transformações dos novos quadros de existência urbana. Este esforço,

14 [N. T. Habitação de aluguel moderado (Habitation à Loyer Modéré), é uma habitação administrada por um organismo de habitação de aluguel a preços abordáveis, público ou privado, que beneficia-se de um financiamento público parcial destinado às famílias com salários baixos na França]. No Brasil, estes imóveis eram conjuntos do BNH.





incluindo necessariamente as atividades individuais, é feito, frequentemente, acompanhado de mobilizações coletivas que contribuem para o seu sucesso.

Sayad ainda chamou atenção sobre a presença constante dos elementos dotados de recursos sociais e intelectuais – militantes políticos, padres, juristas, trabalhadores da área social, estudantes, artistas etc. – que, frequentemente, eram apenas mediadores e guias que colaboravam para a implementação de movimentos associativos capazes de melhorar a qualidade de vida. A sociologia destes voluntários permite compreender os recursos que eles efetivamente possuem e também a ligação entre a oferta de seus serviços e as modalidades de concorrência no seio dos espaços profissionais de onde eles são oriundos ou figuram como aspirantes. O voluntariado frequentemente é apenas um investimento aparentemente gratuito para consolidar as condições de profissionalização posterior.¹⁵ A colocação em perspectiva sociológica deste trabalho de extensão da urbanização permite afrontar a complexidade da constituição de novas coletividades; processo, em todo caso, infinitamente menos simples que a “tomada de consciência” das condições objetivas de existência, preconizada pela linguagem encantada de diferentes tipos de discursos proféticos diante da necessidade de dar-se boas razões para aceitar o ascetismo provisório imposto pelo voluntariado e militância. A visita de postos de saúde nas periferias remotas mantidos por ONGs, escolas privadas e creches criadas pelos movimentos associativos, bibliotecas, grupos de teatro e círculos musicais, permitiram clarificar este ponto de vista. A discussão aprofundada das origens sociais, políticas e intelectuais do nacionalismo argelino autorizavam Sayad a convidar a olhar, sem nenhuma complacência, todas as formas de militância intelectual, como o fortalecimento do sentimento de localidade ou do regionalismo, detectando nelas todas as estratégias denegadas de reserva de mercado. Diante de uma biblioteca constituída somente por doações e mantida pelo trabalho voluntário, ele pede discretamente aos doutorandos do Museu Nacional: “Olhem bem os livros que estão sobre as prateleiras; digam-me depois se são os mesmos que aparecem na história da literatura brasileira e nos concursos escolares. Existem livros clássicos que vocês acham que estão faltando? Existem viés sistemáticos na presença de livros não encontrados em outros lugares?” A hegemonia das práticas culturais não encontradas em outros lugares poderia abrir o caminho para a cultura da gueto, fazendo redobrar a marginalidade dos moradores da periferia.

¹⁵ Para uma análise muito interessante das condições de existência das ONGs e do investimento dos voluntários na origem das inovações sociais, ver Hirschman, 1984.





Uma variante do mesmo assunto, abrindo pistas preciosas para as novas pesquisas sobre o universo cultural do Brasil, foi a associação entre o retorno dos imigrantes, depois da imersão na concorrência feroz de um grande centro cultural e a criação de projetos políticos e intelectuais. A investigação conduzida atualmente no quadro do CESSP (*Centre Européen de Sociologie et de Science Politique* de Paris) sobre a “mobilidade internacional dos universitários e a circulação internacional das ideias”, desenvolvida dentro do projeto europeu INTERCO/ SSH (*International Cooperation in the Social Sciences & Humanities*), tem origem em muitas conversas desta época, especialmente visando tudo o que um investimento nacionalista devia a estes investimentos cosmopolitas precedentes, não sancionados por resultados de acordo com as expectativas (CANEDO; GARCIA JR., 2004-2005; MUNOZ; GARCIA JR., jun. 2009). Do mesmo modo, Sayad chamou atenção para a obra de patrimonialização das práticas ou dos objetos que tornavam-se os símbolos de uma “cultura” definida por sua territorialidade, cultura local, regional, étnica, nacional e mesmo folclórica, muitas vezes o fato dos antigos emigrantes que sentiam a falta, na sociedade de acolhida, de todas estas práticas que eles se propunham a fixar como atributos de um grupo social preciso e de lutar pela sua valorização (como os pratos típicos, os relatos edificantes, a música, as danças etc.). Restituir o espaço internacional da concorrência é tão importante como compreender os fundamentos sociais da negação da concorrência, pois o projeto é frequentemente apresentado apenas sob a forma da promoção de uma população, condenada ao estigma até então. Sayad estimulou, ainda, a análise sociológica dos torcedores de clubes de futebol, certamente no princípio de muitas oposições reprimidas do espaço social brasileiro em rápida transformação.

Por último, mas não menos importante, as duas estádias inscreveram-se no combate constante contra o lugar inferior da imigração na hierarquia social dos objetos de pesquisa. As migrações tendem a conhecer um lugar homólogo entre os temas dignos de merecer estudos sociológicos e ao desprezo concedido aos migrantes nas sociedades de acolhimento. Nas mãos e nas palavras de Abdelmalek Sayad, de tema menor, tratado por aqueles que dedicavam-se a “problemas sociais”, muitas vezes interessados em formular projetos para “adaptar” os recém-chegados ao universo de acolhida, as migrações tornaram-se um assunto promissor que iluminou de forma privilegiada as questões da construção dos Estados nacionais, seus limites e as disputas pela hegemonia no espaço internacional. Existe uma caracterização mais precisa da atualidade desde 1990, nomeada frequentemente de uma forma pomposa como os “imperativos da mundialização”, que a intensidade sem precedentes da circulação





de capitais financeiros, ai incluído os efeitos das crises de mercado, mobilidade acompanhada em uma menor proporção pela circulação de cientistas, de intelectuais e de artistas, contrastando com todas as barreiras impostas aos migrantes desfavorecidos, haja vista os retornos forçados aos países de origem? O cosmopolitismo exibido não foi reforçado na sua posição de símbolo distintivo dos “bem dotados”, em sentido oposto aos indesejados?¹⁶ Da limitação crescente à livre circulação dos indivíduos, Sayad fazia seu tema de reflexão sobre os limites do Estado nação para incorporar novas camadas sociais no espaço público; o Estado moderno, tema nobre das ciências sociais, que é apenas superado no presente pela “economia de mercado”, encontra no modo de tratamento da passagem e da instalação dos migrantes sobre o território nacional um revelador de conflitos que o atravessa. Abdelmalek Sayad revalorizou a condição de migrante (emigrante/ imigrante) na prática – graças à uma escuta de uma sensibilidade e precisão raras – e na teoria.

O internacionalismo científico e a progressão do conhecimento universal

Ainda mais improvável que seus percursos miraculosos, a amizade e os laços de colaboração entre Pierre Bourdieu e Abdelmalek Sayad constituem uma demonstração suplementar do caráter não determinista de sua análise sociológica. Objetivar as relações em que todo sociólogo é tomado é uma maneira de explicitar as margens de liberdade de cada indivíduo, sob a condição de não cair na complacência em relação aos próximos, nem na submissão aos pretendentes de toda espécie de poder político ou intelectual. A dedicação de Pierre Bourdieu no “Esboço de uma teoria da prática” (1983), ou no “Prefácio” do “Senso Prático” (2009), demonstra como este laço de amizade e colaboração nas pesquisas fora fundamental para abrir novas perspectivas ao pensamento sociológico, como a incorporação dos ganhos do estruturalismo e sua superação proposta pelas obras citadas, por exemplo.

A colaboração entre Pierre Bourdieu e Abdelmalek Sayad coloca em evidência igualmente as linhas de partilha entre a etnologia, que estaria dedicada ao estudo das sociedades exóticas para os Europeus e Estadunidenses, e a sociologia, circunscrita ao estudo da sociedade onde o pesquisador nasceu e foi socializado. Com a sociologia reduzida aos estudos dos próximos ou de familiares e a etnologia reduzida à análise das sociedades exóticas, cada campo científico torna-se um recinto fechado, evitando de se abrir para o outro; nós estamos

16 Anne-Catherine Wagner (2007) estuda a recomposição das classes sociais em relação com às diferentes modalidades de acesso internacional.





em todo caso bem distantes das explicações e demonstrações que possam pretender à veracidade universal de suas proposições. Entretanto, para Sayad e Bourdieu, a colaboração iniciou-se sobre o solo argelino; ela se aprofundará na França desde os anos 60, invertendo o senso das situações de familiaridade com a sociedade e a cultura, mas permitindo aguçar o olhar fornecido pelos questionamentos originais (a análise de Bourdieu em termos de campo de poder é característico desta segunda frase) e acumulando instrumentos de pesquisa mais fortes. Se Pierre Bourdieu convidou Abdelmalek Sayad para participar da pesquisa sobre seu vilarejo natal no Bearn, retomada no Baile dos celibatários, informação confirmada por Sayad no Brasil, é, sem dúvida, porque ele acreditava que o olhar sociológico seria mais agudo se ele pudesse contar com a visão não cúmplice daquele que é oriundo de outro universo social, como a Cabília. A problemática e os métodos forjados na Argélia puderam, assim, ser postos à prova de sua universalidade, Bourdieu tomando distância a uma situação que lhe era familiar, dando oportunidade a Sayad de familiarizar-se com uma situação para ele exótica.¹⁷ Por seu lado, Sayad confirmou que o estudo das estratégias de casamento entre as linhagens Cabilas, especialmente demonstrando o caráter minoritário do casamento prescrito com os primos laterais, baseavam-se sobre sua base familiar. Ambos conheciam o universo familiar do outro e participaram diretamente das iniciativas de objetivação que lhes permitiram acessar o reconhecimento como antropólogos. Os dois fizeram carreiras como “sociólogos”, reconhecidos como tal na EHESS [*École des Hautes Études en Sciences Sociales*], no CNRS [*Centre National de la Recherche Scientifique*] e no *Collège de France*. A busca pelo conhecimento universal sempre prevaleceu sobre o respeito das fronteiras nacionais e disciplinares.

A integração de Sayad ao *Centre de Sociologie Européenne* (CSE) lhe permitiu examinar os dilemas do emigrante argelino face à sociedade francesa, cujas

17 O livro citado do antropólogo Eric Wolf não faz referência às principais obras publicadas até 1964 por Pierre Bourdieu. Entretanto, ele retira de um dos seus primeiros artigos o seguinte trecho, bastante interessante como testemunho da importância da sociologia do país de origem dos migrantes para melhor identificar os conflitos na sociedade de acolhida: Bourdieu também observa que, para os argelinos, a adesão às formas tradicionais apareceram para completar “essencialmente uma função simbólica; ele representava o papel, objetivamente, de uma linguagem de recusa; e ele dá como exemplo o uso do véu, costume tradicional particularmente criticado pelos franceses: o véu usado pelas mulheres muçulmanas [...] é antes de tudo uma defesa da intimidade e uma proteção contra a intromissão. E, de modo confuso, os Europeus sempre perceberam como tal. Para o uso do véu, a mulher argelina criou uma situação de não reciprocidade; como um jogador desleal, ela vê sem ser vista e sem se deixar ser vista. E é toda a sociedade dominada que, pelo véu, recusa a reciprocidade, que vê, que olha, que penetra, sem se deixar ser vista, olhada e penetrada (Bourdieu, “Guerre et mutation sociale en Algérie” in *Etudes méditerranéennes*, n° 7, 1960, p. 27)”, (WOLF, 1974, pp. 235-236).





transformações foram examinadas cuidadosamente pelo resto da equipe, como demonstra a coleção *d'Actes de la recherche en sciences sociales*. A simples presença de Sayad no CSE materializa a aposta da prática das ciências sociais não limitada às fronteiras impostas politicamente. Todos os limites tornam-se susceptíveis de serem interrogados, das barreiras linguísticas às modalidades de pertencimento nacional, das fronteiras disciplinares às afinidades políticas. A reflexão sobre os vínculos entre o pesquisador e o objeto que ele escolhe faz parte necessariamente da construção do objeto da pesquisa sociológica. A universalização dos conhecimentos e das teorias adquiridas graças ao estudo da Argélia em plena mutação e da França pós-colonial não foi proposta como um postulado ou como uma evidência; ela é, em vez disto, o fruto de um trabalho específico, visando construir progressivamente um quadro de referência mais geral, permitindo compreender as configurações sociais observadas e acumulando as reflexões sobre a pertinência dos modelos explicativos precedentes. A diferença irreduzível das duas trajetórias sociais e itinerários intelectuais jamais impediu o diálogo e mesmo o trabalho em comum; ela foi até mesmo o motor da universalização dos modelos explicativos, mesmo se todo conhecimento científico é percebido como provisório. Retrospectivamente, nós podemos observar que *Actes de la recherche en sciences sociales* fez amplamente uso do método comparativo, por justaposição de artigos que tratam sobre situações nacionais muito contrastantes, a fim de demonstrar a universalidade dos problemas tratados e as variações pertinentes das configurações sociais observáveis; esta prática em modelo reduzido verifica-se também em relação aos trabalhos de pesquisa de Bourdieu e Sayad. Sayad sempre se perguntou sobre as vias de transformação da sociedade argelina, ainda mais sobre os múltiplos destinos desta “sociedade” constituída pelos “descendentes da imigração”.

As duas estadias do casal Sayad no Brasil demonstram como a reflexão sobre os ganhos de pesquisas precedentes podem ser combinados com a constituição de novos objetos de pesquisa, pela prática de um diálogo que volta sobre seus próprios pressupostos para melhor escutar o pensamento e as interrogações dos ouvintes. A universalização das problemáticas e dos instrumentos de pesquisa inscreve-se na prática do internacionalismo científico, que começa por perguntar-se sobre os recursos e os fundamentos da livre circulação de ideias e de pensadores, para melhor colocar à prova as observações e a escuta atenta dos modelos de compreensão fabricados para compreender as experiências humanas totalmente diferentes em aparência. Um migrante assumido sabe perfeitamente que todos os obstáculos à comunicação e à compreensão imediatas exige um trabalho sobre si mesmo, cuja contrapartida é o alargamento dos seus





próprios horizontes e a construção de laços de proximidade com pessoas que carregam o traço da diferença de origem geográfica ou social. O migrante paga ele mesmo o sonho de iniciar um diálogo que o leve além de seus próprios limites; com Abdelmalek Sayad aprendemos que a deficiência de ausência de compreensão imediata pode ser a origem de um esforço para ultrapassar os limites de todo pensamento situado no tempo e no espaço. Em síntese, as viagens felizes existem.

Referências

- BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria prática. In. ORTIZ, R. (Org.) **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983
- . **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CANEDO, L.; GARCIA JR., A. Les boursiers brésiliens et l'accès aux formations d'excellence internationale. In: **Cahiers du Brésil Contemporain**, n° 56/57 – 59/60, pp. 21-48, 2004-2005.
- CUNHA MELLO, M. **Quem explica o Brasil**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 1999.
- GARCIA JR., A. Le déracinement brésilien. In: LAGRAVE, R. M.; ENCREVE, P. (Org.), **Travailler avec Bourdieu**. Paris: Fayard, p. 305- 310, 2003.
- . Droit, politique et espace agraire. Introduction, **Etudes Rurales**, n° 131-132, juillet-décembre p. 9-18, 1993.
- . Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS e a seleção das espécies científicas. **Mana**, vol.15 nº2. Rio de Janeiro, Oct. 2009.
- GARCIA-PARPET, M. F. Des outsiders dans l'économie de marché: Pierre BOURDIEU et les travaux sur l'Algérie. In : MAUGER, G. (Org.), **Rencontres avec Pierre Bourdieu**. Paris: Ed. du Croquant, pp. 547-564, 2005.
- HIRSCHMAN, O. **Getting ahead collectively: grassroots experiences in Latin America**. New York: Pergamon Press, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MICELI, S. **Intellectuels et pouvoir au Brésil**. Paris: Ed. MSH, 1981.
- MUNOZ, M-C.; GARCIA JR., A. Mobilité universitaire et circulation internationale des idées. Le Brésil et la mondialisation des savoirs, **Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs**, hors – série n° 2, juin 2009.
- NOIRIEL, G. **A quoi sert l'identité nationale**, Paris, Agone, 2007.
- . **Population, immigration et identité nationale** (XIXème – XXème siècle), Paris, Hachette, 1992





PALMEIRA, M.; ALII. Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste. **Anuário Antropológico**, 76, p. 201-238, 1978.

RIVRON, V. **Enracinement de la littérature et anoblissement de la musique populaire**. Paris: EHESS, thèse de doctorat (3 vol.), 2005.

SAYAD, A. Uma pobreza “exótica”: a imigração argelina na França. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n° 17, 1991.

_____. **Imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **O retorno constitutivo da condição do imigrante**. Travessia, Rio de Janeiro, Ano XII, 2000.

_____. (colab. Éliane Dupuy). **Un Nanterre Algérien, Terre de Bidonvilles**. Paris: Éditions Autrement, 1995.

SIGAUD, L. **Os clandestinos e os direitos**. São Paulo, Duas Cidades, 1979.

_____. **Greve nos engenhos**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

THIESSE, A-M. **La création des identités nationales: Europe (XVIIIème – XXème siècle)**, Paris: Seuil, 2001.

WAGNER, A-C. **Les classes sociales dans la mondialisation**. Paris: La Découverte, 2007.

WOLF, E. **Les guerres paysannes au XXème siècle**. Paris: Maspero, 1974. (original americano 1969).

Recebido em 21/12/2017

Aprovado em 19/02/2018

Como citar este artigo:

GARCIA JR., Afrânio. Abdelmalek Sayad no Brasil: Os imigrantes internacionais como um caso limite de agentes sociais forçados à reconversão. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 59-82.





Colonialidade e efeitos de verdade sob a perspectiva socioambiental ¹

Rodrigo Constante Martins²

Rodrigo de Freitas Espinoza³

Resumo: Este artigo discute os temas da colonialidade do saber e da produção de verdades sob a perspectiva da moderna questão ambiental. O trabalho parte da analítica destes temas para discuti-los em contextos empíricos de conflitos socioambientais. Para tanto, lança mão de resultados de estudos sobre as modalidades de gestão participativa das águas no Brasil, tomando por referência o complexo caso paulista. Ao identificar os saberes disciplinares utilizados na tematização da questão ambiental no âmbito da gestão paulista das águas, procura reconstituir a construção social dos discursos de sustentabilidade nos palcos de debates públicos sobre a governança do recurso, enfatizando as modalidades de autoridades discursivas em construção e/ ou consolidadas. A hipótese levantada é de que a política nestas arenas de governança privilegia o debate técnico, dificultando a participação dos agentes que não dominam o conhecimento e a gramática específica. Ademais, ao naturalizar a noção liberal de sociedade civil organizada, este sistema gestor dificulta sobremaneira a incorporação da diferença na governança das águas. A análise desenvolvida tem como base teórica de

1 A confecção deste artigo contou com suportes do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

2 Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar - Bolsista Produtividade CNPq – São Carlos – Brasil - rmartins@ufscar.br

3 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar - São Carlos – Brasil - rfespinoza@gmail.com





sustentação um diálogo entre a perspectiva pós-colonial e as formulações acerca da dominação simbólica e seus efeitos de verdade na obra de Pierre Bourdieu.

Palavras-chave: Sociedade e Recursos Hídricos; Política de Águas; Colonialidade do Saber; Gestão Participativa; Conflitos Socioambientais.

COLONIALITY AND 'EFFECTS OF TRUTH' FROM A SOCIO-ENVIRONMENTAL PERSPECTIVE

Abstract: *This article discusses the themes of the coloniality of knowledge and the production of truths in the context on the modern environmental issue. The work starts from the analysis of these themes to discuss them in empirical contexts of socio-environmental conflicts. To do so, it uses results of studies on the modalities of participative water management in Brazil, taking as reference the complex case of São Paulo. In identifying the disciplinary knowledges used in the thematization of the environmental issue in the context of the São Paulo water management, it is sought to reconstitute the social construction of sustainability discourses in public debate on the governance of the resource, emphasizing the modalities of discursive authorities in construction and or consolidated. The hypothesis raised is that politics in these arenas of governance privileges the technical debate, hindering the participation of agents who do not dominate knowledge and specific grammar. In addition, by naturalizing the liberal notion of organized civil society, this management system greatly hinders the incorporation of difference in water governance. The analysis developed is based on a theoretical dialogue between the postcolonial perspective and the formulations about symbolic domination and its effects of truth in the work of Pierre Bourdieu.*

Key words: *Society and Water Resources; Water Policy; Coloniality of Knowledge; Participative management Socio-environmental Conflicts.*

Introdução

Ao analisar criticamente a experiência colonial a partir das disciplinas que deram forma à chamada modernidade ocidental (dentre as quais estariam a filosofia, a literatura e a história), Spivak (2010) enfatizara que, no contexto contemporâneo, a divisão Norte-Sul ainda influiria de modo decisivo a apropriação dos ecossistemas nas regiões marcadas pela ideologia da globalização. Organismos internacionais, como o Banco Mundial, desempenhariam neste contexto





um importante papel para o fortalecimento do discurso em favor de uma concepção absoluta e eurocentrada de desenvolvimento. À lógica deste desenvolvimento se submeteriam forças políticas nacionais alinhadas a um paradigma epistêmico colonial, que manteria os agentes do Sul global presos aos modelos de instituições do Norte. Neste caso, a própria ecologia seria contraditoriamente reduzida aos marcadores da ciência moderna, outrossim, alinhada ao discurso de eficiência de instituições, como o mercado e a moderna burocracia administrativa estatal.

No campo dos estudos socioambientais, vários trabalhos têm avançado na crítica ao princípio do conhecimento unitário sobre o ambiente e seus usos sociais (LEFF, 2014; 2012; MARTÍNEZ-ALIER, 2012). Entretanto, a perspectiva dominante que ampara o debate político em torno da moderna questão ambiental ainda se assenta na razão iluminista. No que concerne à regulação do acesso aos recursos ecossistêmicos, é marcante no debate internacional a defesa dos instrumentos econômicos de gestão ambiental (amparados nos princípios de mercado e em seu corolário da alocação eficiente dos recursos) e da descentralização gestora, deslocando a primazia do Estado na condução das políticas ambientais. Neste último caso, somada aos instrumentos de mensuração e previsibilidade da técnica e da ciência, é comumente suposta a participação ativa da sociedade civil organizada na gestão ambiental descentralizada.

No Brasil, a participação social na gestão ambiental tem amparo tanto no cenário de consolidação da abertura democrática e de atuação da sociedade civil característico da Constituição Federal de 1988, quanto nos debates internacionais em torno da necessidade de descentralização das políticas de conservação e uso dos recursos naturais (JACOBI, 2003). No caso dos recursos hídricos, em particular, os princípios de descentralização da gestão no país foram, em larga medida, amparados na força do discurso do Banco Mundial em prol da disseminação do chamado modelo francês de governança das águas, estruturado na gestão descentralizada e participativa por unidades de bacias hidrográficas (MARTINS, 2012). Em consonância com este debate internacional, na segunda metade da década de 1990, os Conselhos de Recursos Hídricos e os Comitês de Bacias Hidrográficas viriam a se constituir na maior expressão da descentralização da gestão ambiental no país.

Este artigo pretende abordar a experiência da nova gestão da água no Brasil a partir da problematização das práticas de gestão e participação que adquiriram legitimidade social nas últimas três décadas. Em particular, a análise se baseará na experiência paulista de governança descentralizada do recurso, investigando os modos a partir dos quais certas modalidades de conhecimento





e participação adquiram estatuto decisivo na hierarquia das práticas de gestão. Esta experiência empírica será abordada com base em resultados de duas pesquisas empíricas. A primeira delas teve como foco as avaliações realizadas pelos representantes do poder público sobre suas expectativas e experiências de interação com a sociedade civil passados pouco mais de vinte anos de implantação dos Comitês de Bacias no estado de São Paulo. A segunda pesquisa dedicou-se à sistematização e análise dos discursos produzidos nas ocasiões dos dois primeiros Congressos Estaduais de Bacias Hidrográficas, realizados nos anos de 2001 e 2010, bem como em cursos de formação de novos gestores promovidos pelo governo estadual.

A hipótese que ampara o estudo é a de que a participação nestas arenas de governança privilegia o debate técnico, dificultando a participação dos agentes que não dominam o conhecimento e a gramática específica. Ademais, ao naturalizar a noção liberal de sociedade civil organizada, este sistema gestor dificulta sobremaneira a incorporação da diferença na governança das águas.

O texto encontra-se dividido em seis seções. Após esta introdução, será apresentada na segunda seção uma breve síntese das mudanças recentes nas instituições de gestão e governança da água no país e no estado de São Paulo em particular. Na terceira seção serão relacionados alguns termos das análises sobre políticas públicas participativas no Brasil, seguidos da apresentação das bases teóricas das noções de colonialidade do saber e de efeitos de verdade que sustentam a hipótese e a realização dos objetivos do artigo. Na quarta e quinta seções serão apresentadas as interpretações sobre o perfil de sociedade civil e de discursos sobre a técnica que adquiriram legitimidade na governança da água no estado de São Paulo. Por fim, nas considerações finais serão elencados os principais argumentos desenvolvidos no artigo. Também serão sugeridas novas possibilidades de análise da temática socioambiental na contemporaneidade a partir do diálogo entre o referencial teórico pós-colonial e algumas da sociologia da prática de Pierre Bourdieu.

A gestão das águas no Brasil

A partir do fim da década de 1980, diversas transformações puderam ser observadas na regulação pública do uso da água no Brasil. A principal delas refere-se à gestão baseada no recorte territorial da bacia hidrográfica. Este recorte tornou-se a referência fisiográfica para a descentralização política da gestão, com a participação de diferentes setores de governos e sociedade civil na formação de uma nova arena de governança ambiental. Esta arena, denominada





desde então Comitê de Bacia Hidrográfica, passou a representar a convergência do debate nacional sobre águas com os princípios de Dublin, internacionalmente estabelecidos em 1992.⁴

De acordo Martins (2012), no Brasil, o chamado modelo francês de governança da água esteve permanentemente na base discursiva da burocracia de estado e das associações profissionais ligadas à gestão do recurso para fundamentar as transformações iniciadas na década de 1990. O contato com a experiência francesa, contudo, foi estabelecido a partir das relações profissionais que os agentes destas associações e da burocracia mantiveram com área de gerenciamento ambiental do Banco Mundial.⁵ Alguns destes agentes, inclusive, integraram equipes do Banco. Conforme revelou Martins, um momento decisivo neste processo foi a tradução, realizada pela Secretaria Nacional de Recursos Hídricos, no ano de 1998, do documento *Water Resources Management*, produzido pela equipe de consultores especialistas do Banco. Prefaciado pelo então Secretário Nacional de Recursos Hídricos, Paulo Afonso Romano, o documento seria apresentado como “contribuição inestimável a todos aqueles que de alguma forma estão envolvidos com a utilização racional dos recursos hídricos (...). É, sem dúvida, uma importante fonte de informações que se coloca à disposição em língua portuguesa a ser utilizada por técnicos, planejadores, usuários e tomadores de decisão envolvidos com as questões do uso da água”. (ROMANO *apud* MARTINS, 2012: 474).⁶

No caso do estado de São Paulo, as bases para a gestão descentralizada dos recursos hídricos estavam estabelecidas desde a Lei Estadual n. 7.633/91, que criou o sistema integrado de gerenciamento e determinou a divisão hidrográfica

- 4 Os princípios de Dublin são o resultado da Conferência Internacional de Água e Meio Ambiente (ICWE), que reuniu diversos representantes de governos e de organizações não governamentais de mais de cem países, na cidade de Dublin, na Irlanda, em janeiro de 1992. Nesta conferência, foram criados quatro princípios relacionados às águas: o primeiro consideraria o recurso finito e essencial à vida; o segundo indicaria que seu gerenciamento deveria ser caracterizado pela participação dos usuários em todos os níveis, bem como por planejadores e legisladores; o terceiro princípio definiria o papel fundamental das mulheres na provisão e gestão das águas, e; o quarto princípio reconheceria o valor econômico da água e indicaria a relevância desta dimensão na gestão do recurso.
- 5 O Banco Mundial é uma organização internacional moldada na Conferência de Bretton Woods (1944) com o propósito de atender às necessidades de financiamento do Pós-Segunda Guerra Mundial. Originalmente denominado Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), sua estrutura tornou-se mais complexa ao longo das décadas e seu foco se deslocou para os chamados países em desenvolvimento. Desde a década de 1980 o banco ampliou suas áreas de atuação, produzindo documentos oficiais sobre desenvolvimento, pobreza, educação, sustentabilidade e meio ambiente, dentre outros.
- 6 Paulo Afonso Romano foi Secretário Nacional de Recursos Hídricos de 1995 a 1998. Nos anos 80, realizou curso de Elaboração de Projetos e Avaliações Políticas no Banco Mundial, sede Washington. De 1991 a 1994 foi deputado federal, com atuação destaca no debate sobre a criação do novo sistema nacional de gestão de águas.





do estado para a implementação do novo regime de governança. Além de um Comitê de Bacia para cada região hidrográfica, definiu-se ainda a cobrança pelo uso da água como instrumento privilegiado de gestão e disciplinamento do uso do recurso. Assim como os princípios de descentralização e participação, a cobrança pelo uso da água paulista também tomaria como referência o instrumento francês de valoração da água – a saber, as *redevances*.⁷

Os Comitês de Bacia paulistas são compostos por representação paritária dos segmentos estado (governo estadual), município (prefeituras) e sociedade civil. Além desta composição plenária, são formadas nos Comitês diversas câmaras técnicas que orientam e avaliam as questões que serão deliberadas em Assembleias, articulando um forte aparato técnico que permeia grande parte dos embates. Como resultado de tal composição, estas arenas deliberativas são caracterizadas por intenso debate sociotécnico. Ademais, a participação social e a referência aos usuários múltiplos possibilitaram um importante contrapeso à histórica hegemonia do setor elétrico na condução das formas de uso dos rios do estado.

Com efeito, estas transformações na gestão estabeleceram um novo espaço institucional de negociação e disputa sobre o uso da água. Todavia, conforme diferentes estudos vêm revelando, se por um lado este processo caminhou para uma maior democratização na gestão, por outro também constituiu uma arena de negociação com regramentos particulares de distinção e legitimidade dos discursos dos seus participantes (ABERS, 2010; JACOBI, 2009; MARTINS, 2013; 2007). A paridade formal entre o estado, os municípios e a sociedade civil nos Comitês de Bacia não evita a assimetria de capitais simbólicos e de prestígio social entre os agentes. A seguir, serão discutidos alguns dos fundamentos destas assimetrias e, em termos mais complexos, os próprios recursos epistêmicos mobilizados para o emprego estrito das noções de participação, sociedade civil e gestão técnica – e neutra – dos recursos naturais.

Para uma interpretação da democracia socioambiental: notas conceituais

As diversas experiências de participação social na gestão pública que afloraram por todo o país a partir da década de 1990 vislumbravam a possibilidade de reconfiguração da relação entre Estado e sociedade civil (AVRITZER, 2002; DAGNINO, 2002a, 2002b). Desde a perspectiva das ciências sociais, vários estudos observaram ambiguidades nos avanços para a consolidação de espaços públicos, descentralizados e participativos na gestão pública no país.

7 A propósito das características principais do modelo francês de gestão da água, bem como das disputas profissionais envolvidas em sua constituição, ver Martins (2008).





Ao investigar os desafios das políticas públicas participativas, Tatagiba (2006) identificou um modelo gerencial que muitas vezes funciona como um elemento de despolitização e aprisionamento de demandas sociais, terminando por formar espaços que possuem um limitado poder de inovação sobre a dinâmica de decisão das políticas públicas. A autora considera que esta articulação, embora apresente um avanço do ponto de vista gerencial, não garante a partilha da dinâmica de tomada de decisão.

Almeida (2006), por sua vez, descreve que as parcerias entre Estado, sociedade civil e mercado observadas a partir da década de 1990, limitam-se ainda a aspectos técnicos, administrativos e financeiros com relação ao encaminhamento de projetos sociais. Os modelos participativos criados nesta década retiraram da cena, segundo a autora, a publicização dos diferentes interesses e conflitos que caracterizam a sociedade, atenuando, assim, as possibilidades de um processo mais profundo de democratização.

A aposta na esfera institucional parece não substituir a importância das reivindicações trazidas por movimentos sociais. Costa (1997) observa limites de um “projeto” de democratização orientado pelo Estado e centrado exclusivamente nas transformações de arenas institucionalizadas. A representação da sociedade civil nestes espaços não está necessariamente vinculada aos anseios da população, podendo-se observar demandas herméticas à própria organização. Segundo o autor, a sociedade civil que participa destas arenas pode estar destituída de seus contextos socioculturais, caracterizando assim uma baixa representatividade dos interesses que afloram na sociedade. Este processo tão pouco contribuiria para a incorporação das práticas democráticas no seio das disputas sociais (COSTA, 1997).

As arenas de participação da sociedade civil que se afluíram a partir da década de 1990 apresentam, portanto, limitações importantes com relação à sua capacidade de absorver a diferença de maneira efetiva. No caso da gestão das águas, tem-se duas características centrais que marcam o desenvolvimento da gestão descentralizada. A primeira delas é adoção do modelo francês de gestão dos recursos hídricos, o que implicou na busca e/ ou construção de grupos organizados que pudessem compor a arena tripartite proposta para os Comitês de Bacias. Neste sentido, a sociedade civil experimentou a participação orientada por um modelo que não partiu de sua demanda, mas, sim, de segmentos da burocracia de estado e de associações profissionais ligadas a este corpo técnico (ABERS; KECK, 2013; MARTINS, 2012). Isto remete à segunda característica, qual seja, a orientação deste modelo institucionalizado. Proposto por uma tecnocracia de Estado, este modelo traz características para a participação da sociedade civil, no mais das vezes submetida ao crivo técnico da chamada gestão





racional. Essa concepção sobre como gerir a água traz consigo, portanto, uma série de conceitos tomados como universais, mas que são específicos de agenciamentos e sentidos de ação política em relação aos interesses de uso, acesso e mesmo apropriação do recurso.

Sem embargo, no escopo dos dilemas envolvidos na gestão democrática e participativa da água em diferentes contextos internacionais, alguns estudos têm avançado na crítica à suposta universalidade de conceitos, como governança, sociedade civil e cidadania (AMZERT, 2010; CASTRO, 2007; MARTINS, 2015a). Sabidamente, estas noções se consolidaram a partir de experiências históricas específicas da Europa ocidental e dos Estados Unidos. E, a depender da tradição intelectual mobilizada, os exercícios plenos de cidadania e reciprocidades na sociedade civil são noções problemáticas face às discriminações de classe, étnicas e de gênero também registradas nestas sociedades. Ademais, a tradicional separação estanque que o pensamento liberal estabelece entre Estado, mercado e sociedade civil reforçaria a compreensão abstrata da política e do comportamento dos agentes sociais, criando, assim, leituras estáticas e binárias das relações entre público e privado, Estado e mercado, autoritarismo e democracia.

Este trabalho, em particular, enfatiza ainda os riscos de iniciativas (muitas das quais naturalizadas, convém registrar) de transposição destas noções para países com especificidades histórico-políticas importantes no contexto de formação de suas respectivas estruturas de Estado e mesmo de formação (em muitas situações, com unidade forçada) de suas sociedades nacionais. Dentre estas especificidades, está a situação de colonialidade, central na história latino-americana e que traz contextos complexos, seja de identidade nacional e tradição política, seja de interação, regulação e acesso aos recursos naturais.

Para compreender algumas destas especificidades no contexto das arenas paulistas de governança das águas, este estudo tomará como um de seus referenciais os arranjos analíticos próprios da perspectiva pós-colonial.⁸ Somado a estes, e com vistas à operacionalização em estudos empíricos da crítica aos princípios de universalidade da chamada razão iluminista eurocentrada, o

8 Neste artigo serão utilizados autores da perspectiva pós-colonial e também decolonial. Enquanto as contribuições teóricas pós-coloniais podem ser identificadas tendo início entre as décadas de 1970 e 1980, sobretudo de estudos literários e culturais, o referencial decolonial surge na década de 1990, cunhado pelo grupo Modernidade-Colonialidade. Embora essa distinção guarde particularidades importantes, este artigo dialogará com uma característica comum às duas correntes, qual seja: a ruptura com a construção epistemológica unidimensional que produz, necessariamente, a exclusão e a hierarquização dos indivíduos e dos saberes. A propósito das especificidades das abordagens pós-colonial e decolonial, bem como do emprego das perspectivas nos estudos socioambientais, ver Espinoza (2016).





trabalho lançará mão de categorias analíticas da sociologia da prática de Pierre Bourdieu. Sem embargo, o diálogo destas perspectivas teóricas aponta para uma interpretação inovadora sobre as modernas formas de gestão dos recursos naturais, pois traz para o centro do debate a posição de que a questão ambiental não é apenas alvo de disputas epistemológicas, mas é fundamentalmente produto destas disputas. Esta interpretação permitirá avançar em direção ao importante apontamento de Williams (2011: 89), para quem “a ideia de natureza contém, embora muitas vezes de modo desapercibido, uma quantidade extraordinária de história humana”. Neste caso, como disputa epistemológica, não seria importante o significado estático de natureza para diferentes épocas, mas, sim, “a história e a complexidade dos significados: as alterações conscientes ou seus usos conscientemente diversos” (2011: 90).

Sob a perspectiva pós-colonial, a construção do moderno conhecimento científico está atrelada a um processo que pode ser identificado, no espaço e tempo, como ocidental. Este processo situa a sociedade liberal industrial como a expressão mais avançada do processo histórico, estabelecendo uma norma universal, uma referência que classifica todas as demais sociedades de maneira subalterna e atrasada. Como afirma Quijano (2005), por seu caráter universal da experiência histórica europeia, as categorias de compreensão desta sociedade se convertem nas únicas formas válidas, objetivas e universais do conhecimento. Categorias históricas, como economia, Estado, sociedade civil, mercado e classe são abstraídas de suas raízes políticas e transformadas em eixos analíticos universais para qualquer realidade social.

Bourdieu (2008), por seu turno, também direcionou críticas importantes à naturalização destas categorias. Embora resultante de aparente esforço analítico, esta universalização possui propósitos fundamentalmente políticos, na medida em que, sendo apresentadas como base descritiva, também terminam por servir à prescrição da vida em sociedade. As primeiras etnografias empreendidas por Bourdieu, na Argélia, ainda na década de 1950, já revelavam empiricamente a violência simbólica que as noções abstratas de mercado, concorrência e conduta econômica racional produziam sobre a consciência temporal e a reprodução social do campesinato e etnias argelinas no contexto da guerra pela independência nacional (BOURDIEU; SAYAD, 1969; BOURDIEU, 1958; 1977).

Essas noções universais terminaram por se converter em referências que determinam as carências e os atrasados em formações sociais. Esta característica eurocêntrica organiza o tempo e o espaço como importante instrumento a partir da própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão superior de referência – e, por isso, base fértil para o exercício da





violência simbólica. As outras formas de ser e, principalmente, de saber, não são apenas marcadas como diferentes, mas também arcaicas, carentes, primitivas, tradicionais, pré-modernas. Dentro do imaginário de modernidade, estas formas são colocadas em um momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade. No caso da questão ambiental, a predileção por um debate técnico e especializado nas arenas democráticas acaba sendo compreendida como um avanço e superação de formas arcaicas de saberes sobre a natureza. Desta maneira, a força do discurso científico traz consigo simultaneamente as crenças e verdades da modernidade sobre quais são os peritos confiáveis – engenheiros, climatologistas e ecologistas, por exemplo – e quais são os agentes encantados, portadores de saberes menores, “culturais”, amparados exclusivamente na história e nos sentidos – como pescadores artesanais, camponeses e comunidades quilombolas. Refaz-se, assim, no escopo do debate socioambiental, modalidades de colonialidade do poder e do saber.

Esta hierarquização de saberes e de indivíduos revela-se em um Norte e Sul global, mas que, como aponta Santos (2014), não opera como lugares geográficos, mas sobretudo como metáforas da exploração e dos processos de marginalização. Esta dinâmica se revela de maneiras distintas e produz o mundo contemporâneo. O debate técnico acaba por assumir essa referência de modernidade na temática ambiental e, ao tomar esse papel, opera também como um elemento de marginalização das outras formas de percepção da temática. Ou, como bem aponta Leff (2017) acerca da racionalidade econômica moderna, trata-se de um sistema de construção da realidade que não pode ser desvinculado do processo de desumanização dos sujeitos portadores de saberes que não respondem (ou dialogam) com sua lógica.

Configuram-se, assim, modalidades de percepção sobre a natureza, sobre o conhecimento e sobre a alteridade que não podem ser compreendidos separadamente. Nesta perspectiva, Mignolo (2017) irá bem destacar que a natureza e sua administração e controle, a partir do conhecimento técnico, é também uma expressão da colonialidade, engessando a relação da sociedade e meio ambiente a partir de uma perspectiva unidimensional. Dussel (2016), por sua vez, também afirma que a concepção unidimensional sobre natureza é resultado da marginalização de diferentes saberes, sendo que a possibilidade de superação da moderna pilhagem ambiental estaria possivelmente na fronteira entre estas distinções de mundo – situação complexa na medida em que esta fronteira é marcada por tensões epistêmicas.

Mignolo (2010) ainda descreve como a colonialidade do poder se manifesta na modernidade a partir de cinco formas de controle, a saber: controle da





economia; controle da autoridade; controle da natureza e dos recursos naturais; controle do gênero e da sexualidade, e; controle da subjetividade e do conhecimento. O autor enfatiza justamente a importância da dimensão epistemológica como um elemento fundamental da colonialidade do saber. E o controle sobre a natureza e os recursos naturais também participa dessa dinâmica hierarquizada da geopolítica global. É justamente nesta chave analítica que, no estudo em tela, se busca interpretar a construção discursiva da questão ambiental – em especial, o discurso da governança das águas.

No contexto da moderna crise ambiental, o discurso hegemônico para o controle da natureza e dos recursos naturais se pauta na tese da valoração econômica dos recursos naturais (MARTINS, 2015b). No caso da água, em particular, o próprio Banco Mundial, em seu *Water Resources Management*, afirma que a principal causa do uso ineficiente da água seria a ausência de direitos de propriedade sobre o recurso (WORLD BANK, 1993). Neste caso, o discurso de racionalização do uso da água e dos recursos naturais via processos estritos de precificação, constituindo, assim, verdadeiros mercados ambientais, converge para o processo descrito por Coronil (2005) como globocentrismo. Esse conceito, segundo o autor, pode ser entendido como uma modalidade de ocidentalismo. Refere-se à uma submissão de populações e culturas à hipotética supremacia do mercado. Dessa forma, a concepção de Ocidente dilui-se no mercado e estabelece nódulos de poderes financeiros menos visíveis e mais concentrados. A alteridade é substituída pela subalternidade na diferenciação cultural e atenuação de conflitos.

Esta modalidade de ocidentalismo pode ainda ser investigada em seus efeitos de verdade. Tal como propõe Bourdieu (2008), no escopo da ciência, o efeito de verdade relaciona-se menos com a originalidade das teses ou com o que se pode chamar de verdade, do que com a lógica do modo de argumentação que se emprega na construção do discurso. Historicamente, estes efeitos adquiriram renovado patamar de legitimidade (e, por isso, de dominação simbólica) conforme o fortalecimento do que o autor identificou como mitologia científica.⁹ No tocante à natureza, é notório o modo como o discurso lógico da ciência,

9 Para Bourdieu, (2008) a teoria dos climas de Montesquieu, de 1748, seria um notável paradigma de mitologia científica. Como é sabido, Montesquieu (2004) argumentara que estaria na natureza do clima e do solo uma das causas mais poderosas da diferenciação cultural e política do gênero humano, influenciando decisivamente na construção de leis e instituições. A despeito de suas limitações e da reconhecida superação de suas hipóteses, esta teoria, longamente apresentada na terceira parte da obra *Do espírito das leis* (2004: 251-344), produz ainda nos dias de hoje efeitos de verdade em termos de significações que marcam situações de preconceito e subalternidade.





associado à crença nas chamadas *leis naturais* da economia, balizam o que se classifica como verdadeiro acerca da questão ambiental.

Sob a luz do referencial aqui proposto, a chamada “crise hídrica”, por ser problematizada nos termos estritos da retórica econômica e reduzida ao impasse da alocação eficiente do recurso, pode ser compreendida como exemplo da expressão do moderno paradigma técnico-científico de classificação dos recursos naturais e base da construção de uma verdade retórica que naturaliza as hierarquias do espaço social. Sob esta perspectiva, pode-se investigar os modos a partir dos quais, em instâncias de governança ambiental, a política tem dado lugar a trocas de saberes técnicos, negando a construção de cenários de participação ampla e de debate socioambiental tendo em vista o respeito à alteridade. Isto é: nesta experiência histórica, a incorporação do conhecimento técnico acaba por desqualificar o debate político, bem como compromete a circulação de novas percepções sociais sobre os recursos ecossistêmicos.

A seguir, serão apresentados e interpretados resultados de dois estudos sobre a participação social na governança das águas no estado de São Paulo. Os estudos tiveram diferentes objetivos e informantes. Foram realizados no período que compreendeu os primeiros vinte e dois anos de implantação da estrutura descentralizada de gestão no estado – a saber, de 1991 a 2013.

Quem é a sociedade civil no “parlamento das águas”?

Este estudo, realizado entre os anos de 2010 e 2013, teve como objetivo obter junto aos representantes do poder público no sistema paulista de governança das águas avaliações sobre suas expectativas e experiências de interação com a sociedade civil passados pouco mais de vinte anos de implantação dos Comitês de Bacias no estado.¹⁰ Os informantes selecionados para a pesquisa faziam do corpo de técnicos ambientais concursados pela Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo para o cargo de especialista ambiental, cuja função era a de compor parte da representação do governo estadual em cada um dos vinte e dois comitês de bacias hidrográficas. Estes técnicos foram distribuídos em pares para cada um dos comitês. Somados a estes informantes, foram entrevistados também profissionais que trabalham em órgãos de coordenação de gestão dos recursos hídricos do estado de São Paulo, como a Coordenadoria de Recursos Hídricos do Estado de São Paulo (CRHI) e o Departamento de Águas e Energia do Estado de São Paulo (DAEE).

10 Intitulado “A classificação disciplinar no mercado dos enunciados ambientais”, o estudo contou com suporte financeiro CNPq-CAPEs, por meio do Edital Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas de 2010.





Foram adotados procedimentos qualitativos de pesquisa social com o intuito de explorar em profundidade a experiência de gestão dos agentes entrevistados. A escolha dos informantes baseou-se na técnica de amostragem de propósito (PATTON, 2002), a partir da qual foram identificados os agentes com maior densidade informacional para os propósitos do estudo. Todos os agentes selecionados possuíam vínculo intenso com algum Comitê de Bacia e, em alguns casos, participaram da implantação do sistema gestor paulista no início da década de 1990.¹¹

Os relatos dos entrevistados convergiram em grande medida para a ênfase na credibilidade do saber técnico como forma de orientação para a gestão dos recursos hídricos. A necessidade de capacitação técnica, principalmente para os representantes dos municípios e da sociedade civil, foi recorrente nas falas. Alguns dos entrevistados com longa trajetória no sistema de gestão apontaram, inclusive, a dificuldade de encontrar os representantes da sociedade civil para compor os Comitês de Bacia. Por isso, no geral, a participação da sociedade civil se deu por uma organização externa a ela, posto que os representantes do Estado foram os responsáveis por convocar grupos organizados para comporem essas representações nos Comitês. Os relatos de dois dos entrevistados descrevem este momento:

O que havia de interessante nesse processo era que o norte era procurar e cadastrar as organizações da sociedade civil. Quem é a sociedade civil organizada? Quem é esse povo? (Geólogo, funcionário aposentado da Companhia Ambiental do Estado de São Paulo – CETESB).

Foi um processo até diferente, não é que brotou da sociedade civil, uma coisa que ela se organizou, a gente ia atrás para procurar quem era a sociedade civil organizada na bacia e qual é o tipo da sociedade civil que tinha o interesse na questão de água de meio ambiente. Não é uma coisa fácil. (Engenheiro, funcionário do Departamento de Águas e Energia do Estado de São Paulo – DAEE).

Estes são indicadores de que a transposição de um modelo de gestão participativa é mais complexa que uma simples adequação de regramentos. Ao ser transplantado pela tecnocracia estadual, o modelo pré-concebe suas regras de reconhecimento de uma sociedade civil organizada. E esta organização da

11 As entrevistas foram realizadas entre os meses de julho de 2011 e agosto de 2012. Como instrumental, foi utilizado um roteiro semi-estruturado, com questões que abrangiam a formação e atuação profissional de cada informante, bem como sua experiência nas arenas descentralizadas de governança da água no estado.





conduta política tem como referência o princípio liberal de representação e participação – princípio que se revela historicamente problemático para pensar as relações entre Estado e sociedade em formações sociais marcadas pelo colonialismo e pelas modalidades de patrimonialismo deste resultantes. Este olhar pré-concebido e universalista sobre a organização da sociedade civil contribui para a reprodução de uma *mentalidade cativa* entre os gestores públicos, que encontram dificuldades em reconhecer práticas políticas que escapam à lógica classificatória do pensamento liberal.¹²

Esta *mentalidade cativa*, ao ser confrontada com situações de governança ambiental, termina por marginalizar as práticas e saberes concorrentes. Tal situação se revela nas falas recorrentes dos entrevistados a propósito da necessidade de capacitação da sociedade civil para a governança. A solução para este desafio parece evidente para os entrevistados: capacitar, homogeneizar o conhecimento técnico para aprimorar o funcionamento dos Comitês e evitar os entraves provocados por representantes não capacitados. Em certa medida, parece claro que a democratização da informação e do conhecimento é uma etapa fundamental para a incorporação de novos atores nos espaços públicos de decisão. Entretanto, essa perspectiva não prevê uma efetiva institucionalização da diversidade no âmbito de institucionalização de conflitos e perspectivas distintas das diretrizes que orientam o modelo atual. O relato de uma das entrevistadas sobre a importância da capacitação reforça este argumento:

Acho que é muito importante [a capacitação] porque elas [pessoas] têm formações bem diferentes, elas têm que uniformizar o conhecimento pelo menos e assim despertar as questões que na época são mais relevantes, até para o comitê melhor se entender, né. (Engenheira Civil, Diretora de Avaliação de Impacto Ambiental e licenciamento da Secretaria do Estado de Meio Ambiente de São Paulo).

A expectativa da entrevistada encontra-se justamente na uniformização dos discursos dos representantes que compõem os Comitês. Por este relato, espera-se um alinhamento harmonioso de expectativas e projetos para que o funcionamento dos Comitês seja otimizado. A democratização do conhecimento é concebida, dessa forma, como um processo que levaria a um melhor funcionamento dos Comitês justamente por evitar as possíveis divergências entre os

12 Esta *mentalidade cativa* marca não somente as relações de reconhecimento e as hierarquias no cotidiano da sociedade brasileira. A própria produção do conhecimento nas ciências sociais brasileiras revela dimensões desta mentalidade. Para uma análise crítica a este respeito, ver Rosa (2015).





representantes. O saber técnico aparece como um elemento de neutralidade que levaria a decisões necessariamente melhores e indiscutíveis.

Em outro relato, ao descrever a importância das câmaras técnicas que discutem previamente os projetos e decisões a serem tomadas pela plenária deliberativa, a entrevistada ressalta o caráter positivo dessa dinâmica:

Todas as coisas que vão para o plenário, passam pela câmara técnica de planejamento, que tem uma disposição paritária e tem cada um dos coordenadores, coordenadores adjuntos e secretários das câmaras técnicas. Então o que acontece? Quando chega na plenária, a reunião de plenária você dá risada porque não tem discussão, porque já foi superdiscutido antes, então tudo é deliberado e você fala nossa, mas ninguém discute nada? Discutir discute antes. Então tem todo um trabalho na câmara técnica de planejamento para deixar tudo redondo para ir para o plenário. (Gestora Ambiental, funcionária da Secretaria do Estado de Meio Ambiente de São Paulo, secretária da câmara técnica de educação ambiental no Comitê das Bacias Hidrográficas dos Rios Piracicaba, Capivari e Jundiá no ano de 2009).

Esta perspectiva sobre os Comitês, descrita pelos entrevistados, demonstra uma grande confiança no conhecimento técnico como elemento essencial para o seu bom funcionamento. Embora muitos apontem como fundamental a maior participação do segmento sociedade civil e dos pequenos municípios, esta expectativa não corresponde a um anseio por maior discussão ou diversidade dentro deste espaço. Caracteriza-se, portanto, uma ambiguidade nos relatos, já que é desejada a maior participação e a ampliação da representatividade, mas considera-se danoso um ambiente com opiniões e visões de mundo divergentes.

Vale destacar que as câmaras técnicas dos Comitês são compostas por membros indicados por sua plenária. O conhecimento técnico e especializado demonstra-se como uma variável relevante para a seleção destes membros, que em sua maioria são engenheiros. A discussão e os debates encontram-se, portanto, fora da arena partilhada pelos representantes dos três segmentos, em um espaço dominado pelos signos da técnica.

Um dos entrevistados constrói um relato que ilustra bem este processo ao descrever a participação de uma associação dos amigos de bairro, em um dos comitês do estado. Ele descreve precisamente os limites de uma dinâmica institucionalizada, pautada por uma racionalidade técnica e burocratizada.

A gente tinha aqui a Bica de Pedra, que na verdade é uma Associação de Amigos do Córrego de Barra Bonita que promove o reflorestamento. Então é um





peçoal supersimples, do campo mesmo, aqueles caras que estão com a mão grossa mesmo da enxada, tem os melhores projetos de recuperação ambiental dos rios, mas que nas reuniões acaba pouco falando ou quando se manifesta acaba gerando até um tipo de conflito por insistir muito em uma questão que é errada, mas que não tem muito o que ser feito. (Biólogo, funcionário da Secretaria do Estado de Meio Ambiente de São Paulo, representante do segmento estado no Comitê de Bacia do Tietê-Jacaré no ano de 2009).

Esta fala revela um processo importante e que se remete a um dos debates centrais sobre o qual o referencial pós-colonial tem se debruçado, qual seja, a recusa de compreender a produção epistemológica como algo deslocado da identidade, da política, de quem fala e de onde se fala. O entrevistado reconhece o trabalho de reflorestamento da Associação de Amigos do Córrego Barra Bonita, caracteriza o grupo como pessoas simples (de onde se fala) e justifica o conflito pela falta de convergência deste grupo como a forma de produção de conhecimento prestigiada nas arenas de negociação, demonstrando que um processo em potencial de debate se dissipa pela retomada de uma ordem pré-determinada pela dinâmica técnica.

Ademais, em consonância com a crítica pós-colonial sobre a imposição epistêmica, pode-se ainda recorrer à interpretação de Bourdieu (2001) acerca do que este chamara de epistemocentrismo na produção/ imposição de verdades sobre o mundo social. Para o sociólogo francês, posicionamentos hegemônicos não são consensos ou verdades, mas processos de imposição de uma visão particular, que pode ser localizada em posições no espaço social e em estratégias socialmente construídas. Deste modo, o discurso do mérito ou da adequação dos métodos de produção de consensos, no caso da governança da água, esconde o que há de arbitrário na própria verdade do mérito. Contudo, diferentemente da perspectiva pós-colonial, a abordagem bourdiesiana permite ressaltar a dimensão simbólica que marca a aceitação desta arbitrariedade, sobretudo entre aqueles que são subalternizados por seus efeitos de verdade.

Os depoimentos supracitados trazem ainda elementos importantes para se compreender a *illusio* produzida sobre o modelo participativo e descentralizado dos Comitês de Bacia. A participação da sociedade civil na gestão dos recursos hídricos do estado parece ser inquestionavelmente importante para todos os que participaram da pesquisa. A estrutura do modelo de gestão é considerada um grande avanço para a democratização das esferas de decisão. A aposta no conhecimento técnico como forma de garantir a produção de uma ordem consensual de interpretação sobre as questões ambientais é observada





não só como um processo positivo, mas também fundamental para os comitês, de tal modo que a desqualificação do conflito e a valorização da ciência parecem descrever o caminho mais virtuoso presente no depoimento do representante do governo estadual na gestão.

Este movimento, já identificado por Martins (2013) como cientificação da política na governança das águas, também pôde ser observado nos Congressos dos Comitês de Bacias do estado a partir do tipo de formação para gestores que o próprio governo de São Paulo oferece aos neófitos do sistema. A seguir, a análise do material documental destes congressos e dos cursos de formação apontará a amplitude do caráter seletivo da chamada governança participativa das águas.

Da técnica como política

Nesta seção, serão utilizados alguns dos resultados de estudo realizado sobre os efeitos de verdade disseminados em reuniões formais de capacitação para o conjunto dos agentes partícipes dos Comitês de Bacia do estado de São Paulo.¹³ Na pesquisa foram utilizadas diversas fontes documentais para a composição de categorias que indicassem descrições e prescrições acerca do que se compreendia por gestão e governança das águas. Das principais fontes, serão aqui utilizados materiais dos dois primeiros Congressos Estaduais de Comitês de Bacia do Estado de São Paulo, realizados respectivamente em 2001 e 2010, e do material de apoio e palestras do Curso de Iniciação em Gestão de Recursos Hídricos, promovido em 2009 pela Coordenadoria de Recursos Hídricos da Secretaria de Meio Ambiente do Estado de São Paulo para os técnicos recém-ingressos no sistema de gestão descentralizada das águas.

O conjunto de saberes que dão suporte à gestão descentralizada das águas caracteriza-se por ser extremamente técnico e racionalizado. A fundamentação deste suporte técnico está, em um primeiro momento, relacionada à produção de uma realidade simulada, passível de ser quantificada e operacionalizada por modelos econômicos. Mas um segundo fator também pode ser identificado neste processo. Os saberes disciplinares, quando associados à gestão dos recursos hídricos, concedem ao sistema uma aparente neutralidade e imparcialidade tomadas do conhecimento científico – como se este próprio conhecimento também não fosse alvo de disputas geopolíticas.

Nestes termos, e diferentemente da política, os saberes técnicos não seriam alvos de desvios ou inclinações ideológicas. Seriam, portanto, elementos

13 O projeto foi intitulado Agricultura, política e meio ambiente: estudo sobre a governança das águas em contextos de ruralidade, e contou com suporte financeiro do CNPq, por meio do Edital Universal 2013.





cruciais para a consolidação de um desenvolvimento sustentável capaz de preservar o meio ambiente também das nuances políticas. Alguns dos palestrantes do II Congresso Estadual de Comitês de Bacia Hidrográfica apontaram a importância da discussão técnica como um elemento fundamental para respaldar a discussão política nas arenas deliberativas. José Machado¹⁴ foi um dos palestrantes que demonstrou este entusiasmo. Ele descreve como entende o funcionamento do comitê e das câmaras técnicas.

Sou favorável ao fortalecimento das câmaras técnicas, é o lugar realmente da “expertise”, a ciência da tecnologia é nas câmaras técnicas. Comitê de Bacia é o lugar dos políticos, é lá que se toma a decisão política, respaldada na boa técnica, lá é o lugar da concertação, dos acordos. (José Machado, palestra proferida no II congresso Estadual de Comitês de Bacia Hidrográfica, São Pedro/SP, 2009).

No entanto, a utilização do discurso técnico não está imune ao conflito de interesses; no mais das vezes, ao contrário, sua utilização discursiva está diretamente relacionada a um posicionamento interessado que reflete conjunturas específicas de disputas e conflitos.

Exemplo disso é a fala de um dos palestrantes do curso de capacitação de 2009, que recorre ao conhecimento técnico e científico para defender as práticas de um setor específico, a saber, o das Usinas Hidrelétricas (UHE's). A fala do engenheiro Sergio Zuculin¹⁵ na palestra do curso de capacitação é um expressivo exemplo de como a associação do discurso a determinadas áreas do saber pode ser utilizado para defender interesses políticos e particulares. No primeiro momento, o engenheiro descreve como o setor hidroelétrico trata a questão ambiental:

14 Deputado Estadual na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (1987-88). Autor do Projeto de Lei que culminou na Lei Estadual nº 7.483/91, que criou a Área de Proteção Ambiental de Piracicaba e Juqueri-Mirim. Prefeito Municipal de Piracicaba (SP) por dois mandatos (1989-92 e 2001-2004). Foi Presidente do Conselho Deliberativo do Consórcio Intermunicipal dos Vales dos Rios Tietê e Paraná (2001-2002). Representante da Bancada Federal do Partido dos Trabalhadores na tramitação, discussão e votação do Projeto de Lei que culminou na Lei nº 9984/00, que criou a Agência Nacional de Águas. Também foi Diretor-Presidente da Agência Nacional de Águas – ANA (2005-2009).

15 Engenheiro Civil formado pela Universidade Estadual Paulista – UNESP. Trabalha na Companhia Energética de São Paulo (CESP), desde 1980. Em sua carreira profissional atuou nas áreas de construção de barragens, operação de reservatórios, gestão de recursos hídricos e produção de energia hidrelétrica. Especializou-se no Setor de Energia Elétrica Brasileiro, com cursos na Universidade Estadual de Campinas e Universidade Federal de Itajubá. Trabalhou pela implantação da gerência de Gestão de Recursos Hídricos com representações no Conselho Nacional de Recursos Hídricos, Câmara Técnica do Plano Nacional de Recursos Hídricos e em Comitês de Bacia Hidrográfica Estaduais e Federais, na área de influência dos reservatórios da Companhia. Foi ainda gerente do Departamento de planejamento Energético e Assuntos Regulatórios da CESP.





Mas como o setor elétrico trata a questão ambiental? O reservatório é tratado como se fosse um ser vivo, como se fôssemos um médico, auscultando, monitorando, verificando a qualidade da água, verificando a quantidade da água, fazendo o monitoramento dos peixes. Várias empresas do setor têm suas próprias pisciculturas, viveiros de mudas para o reflorestamento, cuidam da fauna e têm planos e programas de manejo de flora e fauna. (Sergio Zuculin, palestra ministrada no curso de capacitação organizados pela CRHi para os técnicos recém-ingressados no SIGRH, São Paulo/SP, 2009).

A associação da usina hidrelétrica ao médico, o monitoramento da água e os programas de reflorestamento são aqui utilizados estritamente como um recurso discursivo de valorização do controle do saber científico tanto sobre o ambiente natural quanto sobre o território artificializado (caso dos reservatórios das UHE's). A eficácia desta valorização será tanto maior quanto mais próximo das epistemologias da tecnociência (historicamente eurocentradas) o público ouvinte estiver situado. Neste caso, as disputas sobre o ser ou não ser sustentável se desloca para as habilidades dos agentes em mobilizar o instrumental da moderna ciência ocidental para produzir os efeitos de verdade do discurso dominante sobre os mundos social e natural.

Esta mobilização recursiva dos signos da eficiência técnica moderna (o controle da natureza, a engenharia, a perícia médica) se constituíram em uma importante ação política não apenas de defesa setorial (no caso, o setor elétrico), mas também de reprodução de formas de conhecimento do mundo. Tal como sugere Bourdieu (2008), a ação propriamente política tem melhor eficácia não quando sua ação repousa sobre a materialidade dos movimentos do mundo social, mas, sim, quando age sobre as categorias que produzem o conhecimento que os agentes possuem deste mundo. É por isso que, para este autor, a luta social é fundamentalmente uma luta classificatória. E, no caso em tela, o recurso à eficiência técnica é estratégico justamente por influir sobre as categorias de conhecimento e de julgamento que os agentes possuem acerca das formas de uso e acesso que o setor elétrico faz dos recursos naturais.

Em outro ponto de sua fala, o engenheiro faz uso das fronteiras entre os saberes para seguir com sua argumentação. Neste momento, o engenheiro tenta afastar o campo da geração de energia hidrelétrica das questões ambientais, reforçando a necessidade de se pensar os recursos hídricos de maneira relativamente autônoma:

Jose Machado disse que “precisamos dar um *upgrade* nos recursos hídricos”. No Estado de São Paulo, recursos hídricos era um assunto ligado à





secretaria de Energia, que era Secretaria de Energia, Recursos Hídricos e Saneamento. Saiu da Secretaria de Energia e foi para a secretaria de Meio Ambiente, foi um avanço, mas não foi aquele *upgrade* que seria necessário. Talvez o ideal é que tivéssemos uma secretaria de recursos hídricos. Como o colega colocou anteriormente, saneamento básico é uma coisa, recursos hídricos é outra coisa, eu digo também: Meio Ambiente é uma coisa. Recursos hídricos é outra (Sergio Zuculin, palestra ministrada no curso de capacitação organizados pela CRHi para os técnicos recém-ingressados no SIGRH, São Paulo/SP, 2009).

Esta argumentação em torno da especificidade dos recursos hídricos ante os aparatos de gestão pública do meio ambiente e da energia reflete disputas disciplinares importantes no campo burocrático-ambiental. Sabidamente, a gestão das águas no Brasil esteve historicamente submetida aos interesses do setor de geração de energia hidrelétrica (ABERS; KECK, 2013; CAMPOS; FRACALANZA, 2010). A descentralização da gestão do recurso significou, também, a afirmação do princípio dos usos múltiplos, que em última instância repercutiu sobre a autoridade dos diferentes discursos peritos voltados à “boa” governança. Como decorrência, a concorrência dos saberes legítimos à gestão adquiriu nova complexidade.¹⁶

Outro tema que demonstra o quanto a discussão técnica está relacionada com a política é o debate sobre vazão ecológica. Este conceito, objeto de uma das mesas do II Congresso Estadual de Comitês de Bacias, é utilizado pelo Conselho Nacional de Recursos Hídricos (CNRH) seguindo definição estrita, qual seja: a vazão ecológica caracteriza-se por ações mínimas de intervenções hidráulicas, onde a retirada da água deve contemplar as vazões necessárias ao atendimento dos usos atuais previstos, bem como as vazões ecológicas, necessárias ao provimento do ecossistema.

No entanto, em sua apresentação no referido Congresso, Yvonilde Medeiros¹⁷ afirma que historicamente a vazão ecológica não tem sido definida por

16 Dentre as áreas disciplinares que passaram a disputar com os conhecimentos de hidroenergia a autoridade na produção de enunciados sobre a gestão das águas, estão a ecologia, a geografia, a economia e o direito. A propósito, ver Martins (2015b).

17 Professora da Universidade Federal da Bahia, com doutorado em Hidrologia na Newcastle University (Inglaterra). Coordenadora da Rede ECOVAZÃO – Estudo do Regime de Vazões Ecológicas para o Baixo Curso do Rio São Francisco. Foi membro titular do Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco- 2003-2010.





critérios ecológicos: o valor da vazão ecológica, ou vazão mínima, era geralmente definido com base no Q_{7,10} ou em Q₉₀, Q₉₅.¹⁸ A professora comenta:

Nós especialistas estabelecemos os números e depois acreditamos que com isso o ecossistema está preservado. Ficamos satisfeitos, vamos todos para casa felizes. O Ministério Público tem um número para balizar seus processos e cobrar das pessoas “você não estão atendendo a Q_{7,10}”, “vamos impedir esse licenciamento porque não atende a Q₉₀”. Isso não quer dizer nada. Porque mesmo atendendo, todos os peixes podem estar mortos (...). No âmbito de gestão integrada dos recursos hídricos, nós precisamos antes definir qual o nome correto, decidir exatamente o que nós queremos fazer. Nós queremos definir o que? Uma vazão para atender o setor elétrico? Uma vazão para o Ministério Público saber como é que atua? Ou uma vazão que atenda minimamente o ecossistema que nós queremos preservar? (Yvonilde Medeiros, palestra proferida no II congresso Estadual de Comitês de Bacia Hidrográfica, São Pedro/SP, 2009).

Essa fala ilustra o quanto os critérios técnicos são também – e, em algumas situações, fundamentalmente – expressões políticas. Os saberes disciplinares que participam da gestão descentralizada das águas não substituem os processos de tomada de decisão que definem, com maior ou menor tensão, os rumos das atividades sociais sobre o meio ambiente. Os poderes de nomeação e de categorização dos termos técnicos também são questões importantes para se compreender o *status quo* do que se passa a entender por governança participativa das águas.

O engenheiro Eduardo Mazzolenis,¹⁹ ao descrever a diferença entre vazão ecológica e vazão ambiental, ilustra bem como os conceitos utilizados representam arranjos, disputas e acordos sociais.

Vejam só as definições que se chegou, da vazão ecológica e de uma vazão ambiental. Quer dizer, a vazão ambiental seria uma vazão, vamos chamar de vazão institucional; a vazão ecológica é aquela que assegura a quantidade

18 Estas fórmulas são utilizadas como vazões de referência para os rios. Considerando que o fluxo de água de um rio se altera ao longo do ano, a Q_{7,10} refere-se à vazão mínima média de 7 dias seguidos com recorrência de 10 anos. Q₉₀ e Q₉₅ são referências que indicam se a vazão de um rio é maior que a vazão mínima (Q_{7,10}) com frequências de 90% ou 95% da curva de permanência de vazões.

19 Engenheiro Químico formado na faculdade Oswaldo Cruz, com mestrado em Ciência Ambiental pela USP e doutorado em Saúde Pública pela USP. Trabalha como engenheiro na diretoria de licenciamento e gestão ambiental da CETESB. Secretário executivo da Câmara Ambiental de Saneamento da CETESB e membro da CETESB no CORHI.





e qualidade de água num tempo e num espaço necessário para manter os componentes, as funções e os processos dos ecossistemas aquáticos; uma definição interessante, centrada tecnicamente, funções e processos dos ecossistemas, e seria a atribuição das oficinas da área ambiental, e a vazão ambiental é resultado das negociações com os diversos atores, tendo como ponto de partida a vazão ecológica; seria a atribuição da área de gestão de recursos hídricos, portanto, dos órgãos gestores e dos comitês de bacia, a aplicação da vazão ambiental, uma vez definido pelo outorgante e pelo licenciador. (Eduardo Mazzolenis, palestra ministrada no curso de capacitação organizados pela CRHi para os técnicos recém-ingressados no SIGRH, São Paulo/SP, 2009).

Embora a governança dos recursos hídricos, por meio dos Comitês de Bacia, seja resultado de uma mudança na gestão da água, sua dinâmica ainda parece responder às exigências do desenvolvimento econômico. Ou seja, a nova estrutura de governança, embora reestabeleça os arranjos institucionais, não confronta as grandes estratégias de acumulação econômica que impactam, em larga medida, o uso e acesso dos diferentes grupos sociais aos chamados recursos ambientais.

Nas falas dos palestrantes que tratam de conceitos técnicos, como a vazão mínima, vazão ecológica e vazão ambiental, pode-se observar um arranjo discursivo que se esforça para acomodar os desafios da temática ambiental à uma lógica consolidada de desenvolvimento econômico. Neste caso, a técnica e a ciência se configuram em ferramentas de colonização da natureza, instrumentalizando uma operação simbólica que dissipa as contradições e recodifica os processos ecológicos em elementos que podem ser assimilados pela ordem econômica (LEFF, 2006).

A colonização da natureza e a hegemonia do conhecimento eurocêntrico são processos complementares, já que estão no centro de uma disputa sobre o poder de nomeação da moderna crise ambiental. Esses espaços partilhados de tomada de decisão, a despeito de serem apresentados como arenas de participação social, são pouco abertos à diversidade cultural. As diferenças de classe, gênero, raça e etnia, por exemplo, são colocadas em suspeição diante dos efeitos de verdade que o discurso técnico promove naqueles que participam e depositam suas crenças nos sistemas de governança. Seguem como outras tantas instituições de imposição de verdades eurocentradas que não estabelecem diálogos com formas marginalizadas de saberes ambientais.





Considerações finais

A proposta deste artigo foi discutir a colonialidade do saber e os efeitos de verdade reproduzidos em contextos de governança ambiental. Para tanto, tomou-se como referência a estruturação e consolidação da governança da água no estado de São Paulo. As discussões empreendidas indicaram que o aparato técnico que orienta a gestão dos Comitês de Bacia está vinculado ao projeto de incorporação da água à uma dinâmica específica de racionalidade econômica aplicada às decisões de políticas públicas. Os arranjos discursivos que puderam ser identificados não proporcionam o afloramento de um debate amplo entre diversos saberes e interesses sobre a gestão das águas. Ao contrário disso, foi possível identificar a expressão e os efeitos de verdade de um saber ambiental colonizado pelo universalismo da técnica no controle da natureza e das motivações sociais. Este saber, fortemente amparado nas assimetrias geopolíticas das relações norte-sul, constitui-se entre os informantes deste estudo como único aparato “neutro” e eficaz para promover a gestão racional do recurso.

Procurou-se demonstrar que a mobilização desta modalidade de saber universalista tem contribuído para a consolidação de uma hierarquia discursiva que obstrui a incorporação de saberes concorrentes. Este processo pode ser bem observado internacionalmente, em nível institucional, nos documentos do Banco Mundial sobre gerenciamento dos recursos hídricos. Conforme discutido no texto, a tradução destes documentos e o trânsito de agentes políticos e gestores brasileiros nos grupos de trabalho do Banco marcaram a inscrição daquelas categorias de gestão no debate nacional. No contexto específico do caso paulista, as falas dos entrevistados evidenciaram inequivocamente que a maior participação nos espaços de deliberação se realizaria via a assimilação do conhecimento prestigiado por parte dos agentes que compõem o Comitê de Bacia. Espera-se, assim, uma uniformidade discursiva e de conduta que garanta o desenvolvimento da chamada gestão racional, ainda que tal expectativa implique em uma violência epistêmica com impactos decisivos sobre o próprio princípio da participação social.

É importante ressaltar que a contribuição que ora se apresenta para o debate sobre a governança ambiental problematiza o modelo de gestão dos recursos hídricos para além do discurso seguro de compreendê-lo simplesmente como um parlamento das águas. Quer-se avançar sobre sua complexidade institucional e, principalmente, sobre seu uso político. Outrossim, este artigo não visa questionar a importância das informações técnicas na





prática de gestão, mas coloca em evidência a construção social dos discursos e as consequentes relações de poder que derivam das modalidades de uso do saber técnico.

Por fim, em nível analítico, cumpre destacar que a articulação do referencial pós-colonial com elementos da sociologia da prática de Pierre Bourdieu proporciona novos caminhos para a crítica socioambiental. O distanciamento da leitura ortodoxa destas importantes contribuições para a sociologia contemporânea permite o acesso a diferentes dimensões e formas de produção de subalternidades. No caso do debate sobre a governança ambiental, estas contribuições se caracterizam por ao menos duas frentes. Na primeira, auxiliam na desconstrução da ideia de neutralidade do conhecimento técnico-científico ao identificar suas raízes sócio-históricas e seu desenvolvimento, processos de dominação e violências epistêmicas determinantes para a aceitação da diversidade de saberes. Para a segunda frente, a articulação dos referenciais aqui propostos aponta a possibilidade de se ressignificar a pretensa noção universalista de racionalidade que fundamenta os novos instrumentos de gestão. Sem embargo, esta ressignificação crítica será um passo tanto mais importante quanto maior for o interesse social em desmistificar os consagrados marcadores sociais de perícia e neutralidade que marcam a regulação público-ambiental no país.

Referências

- ABERS, R.; KECK, M. **Practical authority**: agency and institutional change in Brazilian Water Politics. New York: Oxford University Press, 2013.
- ABERS, R. (Org). **Água e política**: atores, instituições e poder nos organismos colegiados de bacia hidrográfica no Brasil. São Paulo: Annablume, 2010.
- ALMEIDA, C. C. R. O marco discursivo da *participação solidária* e a nova agenda de formulação e implementação de ações sociais no Brasil. In: DAGNINO, E.; OLVERA, A. J.; PANFICHI, A. (orgs). **A disputa pela construção democrática na América Latina**. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 95-136.
- AMZERT, M. Le monopole de la technique: modele de l'offre et pénurie d'eau em Algérie. In: SCHNEIER-MADANES, Graciela (Org), **L'eau mondialisée**: la gouvernance em question. Paris: Éditions la Découverte, 2010.
- AVRITZER, L. **Democracy and the public space in Latin America**. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2008.





- _____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Algérie 60**: structures économiques et structures temporelles. Paris: Les Éditions de minut, 1977.
- _____. **Sociologie de l'Algérie**. Paris: PUF, 1958.
- _____. ; SAYAD, A. **Le déracinement**: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris: Les Éditions de Minut, 1964.
- CAMPOS, V. N.; FRACALANZA, A. P. Governança das águas no Brasil: conflitos pela apropriação da água e a busca da integração como consenso. **Ambiente & Sociedade**, vol. 13, n.2, p.365-82, jul-dez 2010.
- _____. CASTRO, J. E. Water governance in the twentieth-first century. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, v. 10, n. 2, p. 97-118, jul./dez. 2007.
- CORONIL, F. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 105-132. (Colección Sur Sur).
- COSTA, S. Movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 12, n. 35, 18 p., fevereiro de 1997.
- DAGNINO, E. Sociedade civil e espaços públicos no Brasil. In: DAGNINO, E. (Org). **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002a, p. 9-15.
- _____. Sociedade civil, espaços públicos e a construção democrática no Brasil: limites e possibilidades. In: _____. (org). **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002b. p. 279-301.
- DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n.1, p. 51-73, jan./abr. 2016.
- ESPINOZA, R. de F. **Rivalidade entre os polos**: a construção discursiva do Conselho Mundial da Água. Tese de Doutorado. São Carlos: PPGS-UFSCar, 2016.
- JACOBI, P. (Org). **Atores e processos na governança da água no estado de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2009.
- _____. Espaços públicos e práticas participativas na gestão do meio ambiente no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília, v.18, n.1/2, p. 315-318, 2003.
- LEFF, E. Power-knowledge relations in the field of political ecology. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, v.20, n. 3, p. 225-256, jul.-set. 2017.
- _____. **La apuesta por la vida**: imaginación sociológica e imaginários sociales em los territorios ambientales del sur. México: Siglo XXI Editores, 2014.
- _____. **Aventuras da epistemologia ambiental**: da articulação das ciências ao diálogo de saberes. São Paulo: Cortez, 2012.





- _____. **Racionalidade ambiental:** a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. **O ecologismo dos pobres:** conflitos ambientais e linguagens de valoração. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012.
- MARTINS, R. C. Fronteiras entre desigualdade e diferença na governança das águas. **Ambiente & Sociedade**, vol.18, n.1, p.221-238, jan-mar 2015a.
- _____. A classificação disciplinar no mercado dos enunciados ambientais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 30, n.87, p.97-113, 2015b.
- _____. La scientification de la politique dans la gestion de l'eau au Brésil. **Autrepart: Revue des Sciences Sociales au Sud**, 65, p.85-105, 2013.
- _____. De bem comum a ouro azul: a crença na gestão racional da água. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, v.02, p. 465-488, 2012.
- _____. Sociologia da governança francesa das águas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, p. 83-100, 2008.
- _____. Ruralidade e governança ambiental no estado de São Paulo. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 15, p. 233-267, 2007.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017.
- _____. **Desobediencia epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2010.
- MONTESQUIEU, C.-L. de S. **Do espírito das leis**. Bauru-SP: EDIPRO, 2004.
- PATTON, M. Q. **Qualitative research and evaluation methods**. London: Sage Publications, 2002.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278. (Colección Sur Sur).
- ROSA, M. C. A África, o Sul e as ciências sociais brasileiras: descolonização e abertura. **Sociedade e Estado**, v. 30, n. 2, p. 313-321, 2015.
- SANTOS, B. de S. **Epistemologies of the South:** justice against epistemicide. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.
- SPIVAK, G. C. **Crítica de la razón poscolonial**. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- TATAGIBA, L. Os desafios da articulação entre sociedade civil e sociedade política sob o marco da democracia gerencial: o caso do Projeto Rede Criança em Vitória/ES. In: DAGNINO, E.; OLVERA, A. J.; PANFICHI, A. (Orgs). **A disputa pela construção democrática na América Latina**. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 137-178.
- WILLIAMS, R. Ideias sobre a natureza. In: **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p.89.114.





WORLD BANK. **Water resources management**. Washington D.C.: World Bank policy paper, 1993.

Recebido em 21/12/2017

Aprovado em 19/02/2018

Como citar este artigo:

MARTINS, Rodrigo Constante; ESPINOZA, Rodrigo de Freitas. Colonialidade e efeitos de verdade sob a perspectiva socioambiental. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 83-109.







Bourdieu, Colonialismo e Migração¹

Steven Loyal²

Resumo: Os primeiros trabalhos de Bourdieu sobre a Argélia foram surpreendentemente negligenciados, em grande parte por causa de qualquer discussão sobre os conceitos-chaves que mais tarde definiriam seu trabalho: *habitus*, capital e campo. No entanto, este trabalho, que fundamentalmente moldaria seu trabalho subsequente, desenvolveu relatos iniciais, embora não desenvolvidos, sobre colonialismo, racismo e migração. Este artigo argumentará que a discussão de Bourdieu sobre o colonialismo em seus primeiros trabalhos, juntamente com os argumentos desenvolvidos por seu aluno e co-autor, Abdelmalek Sayad, fornecem o início de uma base para a compreensão dos processos contemporâneos de dominação e migração.

Palavras-chave: Bourdieu pós-colonial; colonialismo; migração

BOURDIEU, COLONIALISM AND MIGRATION

Abstract: *Bourdieu's early work on Algeria has surprisingly been neglected, largely because of any discussion of the key the concepts that were to later define his work: habitus, capital and field. Nevertheless, this work, which was to fundamentally shape his subsequent oeuvre, developed nascent though undeveloped accounts of colonialism, racism, and migration. This paper will argue that Bourdieu's discussion of colonialism in his early work, together with arguments developed by his student and co-author, Abdelmalek Sayad, provide the beginning of a basis for understanding contemporary processes of domination and migration.*

1 Artigo traduzido do original em inglês por Breilla Zanon. Revisão técnica de Angelo Martins Jr.

2 School of Sociology of University College Dublin – Dublin – Irlanda - steven.loyal@ucd.ie





Key-words: *post-colonial Bourdieu; colonialism; migration.*

Introdução:

A Argélia foi colonizada pela França em 1830. Em 1848, era legalmente uma extensão do território francês e, portanto, teoricamente tinha o direito de ser governada sob os princípios humanísticos do iluminismo baseados nos direitos do homem (HEARTFIELD, 2002). A realidade do domínio colonial diferia de forma assombrosa. A subordinação da economia argelina às necessidades e interesses econômicos da França foi estabelecida por meio da introdução de uma nova forma de agricultura capitalista, transformando as estruturas das propriedades da terra. Tal fato foi complementado por uma tentativa de conversão ideológica por atacado de “corpos e almas” argelinos por meio da imposição de relações e valores sociais europeus. Finalmente, esses processos socioeconômicos foram combinados com projetos de reassentamento forçado ou reagrupamentos voltados para a pacificação. Essa política tríplice, que resultou na profunda destruição econômica, social e física do campesinato argelino, foi intensificada pelo início da violência feroz durante a Guerra de Independência da Argélia (1956-62), onde estima-se que cerca de 400 mil foram mortos (LE SEUER, 2001: 1).

Foi neste amplo contexto que Bourdieu começou seu trabalho de campo na Argélia. De certa forma, é possível entender sua tentativa sociológica de fornecer uma rigorosa análise científica social da vida argelina como base para informar uma prática política viável empregando a estrutura que ele havia usado em seu estudo de Heidegger (BOURDIEU, 1990a). Utilizou-se do trabalho deste último como o produto de uma sobreposição entre dois campos semiautônomos relacionados: o campo intelectual e político. Esta avaliação, no entanto, requer duas qualificações relacionadas. Primeiro, há uma reflexividade sociológica e epistêmica na abordagem de Bourdieu que, juntamente com seu trabalho de campo, fornece a base para uma análise científica que está completamente ausente do conservadorismo revolucionário de Heidegger; e, em segundo lugar, precisamos entender o papel que a trajetória pessoal e social de Bourdieu desempenhou na formação de seu trabalho subsequente (2004c), ao mesmo tempo em que ele evitava aquilo que chama de “ilusão biográfica” (1987).

O campo intelectual francês incluiu tanto a sociologia como a filosofia, mais expressivamente presentes nos trabalhos de Levi Strauss e Sartre. O campo político incorporou a operação do Estado francês e a guerra na Argélia. A decisão de Bourdieu de realizar um trabalho de campo sistemático sobre as duras





realidades e a política brutal de “pacificação” e “reassentamento” encaminhadas pelas autoridades francesas coloniais, o separou de outros intelectuais que escrevem sobre a guerra. Como ele observa, sua conversão de uma disciplina de alto *status* como a filosofia para a etnologia e, eventualmente, para a sociologia, foi uma reação à teoria abstrata, acadêmica e especulativa da filosofia e das ciências sociais durante a guerra e por causa de seu próprio contexto social marginalizado. Isso significava que:

Eu não poderia me contentar com apenas ler livros e visitar bibliotecas em uma situação histórica em que a cada momento, a cada declaração política, a cada discussão, a cada petição, toda a realidade estava em jogo, era absolutamente necessário estar no coração de eventos e formar a própria opinião, por mais perigoso que possa ter sido – e que foi (HONNETH *et al.*, 1986: 39).

O peso da situação de guerra não só precipitou uma mudança da filosofia, mas, juntamente com o seu trabalho sobre campesinato de Bearn (BOURDIEU, 2004b: 438), também o levou ao desenvolvimento de uma reflexividade epistêmica que lhe permitiu alcançar um delicado equilíbrio entre a ciência e a política e evitar o paradoxo em que “as boas intenções costumam fazer muita sociologia ruim” (BOURDIEU, 1990a: 5).

Em seu primeiro livro, *The Algerians*, escrito em 1958 (reimpresso e expandido em 1961), Bourdieu fornece um resumo rico e detalhado e uma visão geral da sociedade argelina.³ No entanto, além da enorme visão empírica do livro, que, juntamente com seu trabalho, *Travail et travailleurs en Algérie* (BOURDIEU *et al.*, 1963), e *Le Deracinement* (1964), com Abdelmalek Sayad, tinha como objetivo fornecer uma base para o subsequente desenvolvimento de seu quadro de conceitos, este livro inicial também fornece uma série de informações importantes, embora muitas vezes pouco desenvolvidas, sobre questões de cultura, etnia e racismo. Estas geralmente não são áreas consideradas em meio à sua obra.⁴ Em vez disso, seu trabalho, especialmente no Reino Unido, foi lido como o de um teórico social que também se concentrou na reprodução, cultura, consumo e poder educacional. Em particular, sua associação com a teoria social foi resultado de uma preocupação inútil com as discussões conceituais de binários, como subjetividade e objetividade, agência e estrutura, que caracterizaram o

3 Embora não baseado em seu trabalho de campo, o livro inspirou fortemente a economia agrária de J. Berque, E. Dermengehm e C. A. Julian. Veja Bourdieu, *Logic of Practice* (1990), especialmente o prefácio. A segunda edição contém um ensaio importante “revolução dentro da revolução” do *Espirit* escrito em 1961.

4 A exceção aqui é o trabalho de Loic Wacquant (1997; 2004).





campo sociológico britânico durante os anos 80 e 90 (LEAL, 2003). No entanto, é mais razoável ver a sociologia de Bourdieu guiada por questões, agendas e problemas de pesquisa específicos, embora teoricamente consistentes. Ainda que sua análise da Argélia tenha envolvido um objeto específico de pesquisa, seus achados foram generativos e generalizáveis. Como ele mesmo notou em outro lugar:

Através da minha análise de um caso histórico, ofereço um programa para outras análises empíricas realizadas em situações diferentes daquela que estudei. É um convite a uma leitura generativa e à indução teórica que se generaliza a partir de um caso particular bem construído... Husserl costumava dizer que é preciso mergulhar no caso particular para descobrir o invariante dentro dele (BOURDIEU, 1991a: 255).

Apesar do fato de que os conceitos de *habitus*, campo, capital e prática não aparecem como aspectos integrantes de seus primeiros escritos, será argumentado aqui, ao mesmo tempo evitando uma leitura superdeterminada, que o trabalho inicial de Bourdieu fornece uma série de *insights* sociológicos sobre as relações sociais que envolvem etnicidade, “raça” e migração, que não foram mais tocadas em seus escritos posteriores. Quero argumentar que, essas ideias, muitas das quais foram desenvolvidas com sucesso no trabalho de Abdelmalek Sayad, nos proporcionam a possibilidade de usar o arcabouço conceitual de Bourdieu para entender as relações etnoraciais e os processos de migração.

Interpenetração cultural e formação grupal

Os primeiros quatro capítulos de *The Algerians* fornecem descrições das diferentes características demográficas, socioeconômicas e culturais dos vários grupos étnicos que vivem na Argélia, incluindo principalmente os povos kabyles, shawia, mozabitas e árabes. A família estendida constitui a base central para estes vários grupos. O forte contexto do grupo comunal e os baixos níveis de individualização também significam que os indivíduos usam uma “personagem em palco” na qual eles agem ou sustentam em “face” para outros. Bourdieu segue esta descrição da base familiar comunal da sociedade argelina com uma discussão sobre “patrimônio cultural comum”, interpenetração cultural e formação grupal. A interpenetração cultural, bem como a disseminação de valores culturais entre os vários grupos – incluindo os berberes, os árabes, os caqui e os beduínos – faz parte de um “mecanismo caleidoscópico”. Embora eles compartilhem





um grande acordo em comum, incluindo religião e estrutura familiar, esses vários grupos tentam manter ou acentuar pequenas diferenças entre eles:

Assim, nenhum grupo escapa a esta interpenetração cultural intensa e não existe um grupo que não procure dar-se uma personalidade distintiva, enfatizando certos aspectos do patrimônio cultural comum, o resultado é que, enquanto alguns temas se destacam em relação a essa tapeçaria de entrelaçamento de linhas, eles sempre fazem isso como uma sombra sobre a sombra... Se, de fato, é um fato que a sociedade está organizada de acordo com o mecanismo caleidoscópico, então fica claro por que apresenta esses aspectos contraditórios da diversidade e uniformidade, unidade e multiplicidade (BOURDIEU, 1961 [1958]: 93-4).

As semelhanças estruturais e culturais levam os grupos a empregar estratégias destinadas a construir diferenças. A criação de grupos (1987b) envolve agentes ativos que perseguem uma lógica de diferenciação.

Bourdieu expande a discussão sobre interpenetração e contágio cultural ao examinar essas questões em termos de choque de civilizações entre uma sociedade argelina tradicional e a civilização europeia. O contato entre uma civilização altamente industrializada com um sistema econômico desenvolvido e uma civilização rural tradicional não mecanizada teria levado ao declínio desta última em qualquer circunstância, mas as relações de poder marcadamente diferentes aceleraram o processo. Em contraste com as diferenças culturais construídas de grupos étnicos argelinos relativamente iguais, uma dinâmica diferenciada de poder significava que: “o europeu gradualmente criou um ambiente que refletia sua própria imagem e era uma negação da ordem tradicional, um mundo no qual ele não mais sentiu ser ele próprio um estrangeiro e em que, por uma inversão natural, o argelino foi finalmente considerado o estrangeiro” (BOURDIEU, 1961 [1958]: 131).

A política de assimilação e integração, que os argelinos enfrentariam mais tarde na França, tomou forma no contexto colonial. A tentativa de assimilar os argelinos aos valores europeus implicou na recusa de reconhecer o primeiro como tendo uma cultura original em alguns casos, ou como possuindo uma completamente diferente e negativa, em outros. Ambas as respostas foram resultado da diferença de poder entre colonizados e colonizadores:

Não é por acaso que o colonialismo encontrou o seu último refúgio ideológico no discurso integracionista; de fato, o conservadorismo e a assimilação se opõem apenas na aparência. No primeiro caso, invoca-se diferenças de





fato para negar a identidade dos direitos e, no outro caso, negam-se diferenças de facto em nome da identidade de direitos. Ou então, alguém concede a dignidade do homem, mas apenas ao francês virtual; ou então é preciso que essa dignidade seja negada invocando a originalidade da civilização norte-africana, mas uma originalidade totalmente negativa, definida pela ausência... Os políticos e os funcionários administrativos ou militares não podem conceber nenhuma generosidade maior do que conceder aos argelinos o direito de ser o que deveriam ser, portanto, à imagem do europeu, o que equivale a negar o que são de fato, na sua originalidade como um povo particular, participando de uma cultura singular. Sendo assim, pode-se, em nome das mesmas racionalizações, deixar o que são, abandoná-los com o intuito de subordiná-los ou conceder-lhes a dignidade de estarem condicionados a deixar de ser o que são (BOURDIEU; SAYAD, 2004 [1964]: 460).

A segregação espacial e social entre os colonizadores europeus, os colonos e seus descendentes (*pied noirs*) e os argelinos nativos, foi baseada tanto em fatores econômicos como culturais, nos quais muitos argelinos viviam na pobreza. A operação de uma profecia auto-realizável, a performatividade dos atos de fala e do discurso, e as consequências não intencionais das ações coloniais dominantes reforçaram a segregação espacial e social que existia entre eles. A enorme diferença de poder entre os dois grupos era encontrar expressão por meio da casta rígida, assim como relações entre eles:

Considerado do ponto de vista sincrônico, a sociedade colonial nos faz pensar em um sistema de castas. Ela é, de fato, composta por duas “comunidades” justapostas e distintas... A adesão a cada uma dessas comunidades é determinada pelo nascimento; a marca da associação é a aparência física ou às vezes a roupa ou o nome de família. O fato de nascer dentro da casta superior confere automaticamente privilégio, e isso tende a desenvolver um sentimento de superioridade natural na pessoa que se beneficia dessas vantagens... As duas sociedades são colocadas em uma relação de superioridade e inferioridade e são separadas por muitas barreiras invisíveis, criadas por instituições ou por autodefesa espontânea... Por isso, uma segregação racial de fato se desenvolveu. A função do racismo não é senão a racionalização do estado atual das coisas, para que pareça ser uma ordem legalmente instituída (BOURDIEU, 1961 [1958]: 133).

Para Bourdieu, as diferenças extremas de poder influenciaram a autopercepção, ou o que mais tarde ele chamaria de *habitus*, de todos os atores envolvidos





quando grupos dominados passaram a se ver através dos olhos do dominante (veja também ELIAS; SCOTSON, 1994). Os estereótipos dos argelinos como sendo ignorantes e incompetentes, e dos europeus como posições de prestígio e poder, tornam-se estruturas generalizadas para interpretar o comportamento uns dos outros: “o sistema colonial pode funcionar corretamente apenas se a sociedade dominada estiver disposta a assumir a natureza ou a própria essência negativa” (O árabe não pode ser educado, é desleixado etc.) que a sociedade dominadora sustenta como seu destino (BOURDIEU, 1961 [1958]: 134).

Em contraste, e novamente por causa de seu maior poder, o europeu tinha uma imagem mais lisonjeira:

A imagem que o indivíduo da casta dominada formara do indivíduo da casta dominante era composta de certos conceitos básicos. Por um lado, os argelinos, particularmente os argelinos das classes mais pobres, tendiam a identificar o europeu com todos os superiores sociais. E, por outro lado, ele tendia a perceber todos os membros da sociedade dominante – professor, colonizador, médico, engenheiro, capataz, policial e administrador – de uma maneira indistinta ou sincrética, ou seja, como sendo solidários uns com os outros e indissolivelmente relacionado com a situação colonial... Em linhas gerais, nessa ocasião a ordem social era tal que a experiência da relação com o chefe ou o superior se sobrepunha e se identificava com a experiência da relação com o europeu. Como consequência, o argelino tendeu a desempenhar o papel do árabe visto pelo francês (BOURDIEU, 1961 [1958]: 160-1).

No entanto, este processo de autoidentificação e avaliação através dos olhos dos mais poderosos não era um simples processo de dominação unidirecional, mas sim um processo complexo e dialético, especialmente no contexto da guerra. A discriminação, a dominação e as amplas desigualdades geradas pela política colonial levaram a um sentimento de resignação e fatalismo entre os argelinos, mas também resultou em ressentimento e revolta. A interpenetração cultural tornou possível a reflexividade social. A chegada de uma nova tradição europeia permitiu aos argelinos avaliar e medir o valor de suas próprias tradições por meio do contraste. Como resultado, as ações argelinas dentro de um contexto de guerra colonial, embora aparentemente semelhante ao comportamento anterior, receberam um novo significado e significância. Foi ao aderir às tradições, códigos de conduta e valores argelinos que os argelinos mostraram a sua recusa e oposição simbólica à ordem e ao colonialismo europeu desde





então: “qualquer renúncia ao seu modo de vida original teria significado, de fato, uma renúncia de si mesmos e a aceitação de uma fidelidade a outra civilização, isto é, à ordem colonial” (Bourdieu, 1961 [1958]: 155). Aqui, Bourdieu faz um contraste entre o “tradicionalismo colonial” e o “tradicionalismo tradicional”:

No primeiro caso, há fidelidade a si mesmo, na segunda oposição aos outros. Em um há adesão interna aos valores oferecidos por uma tradição sagrada, no outro, uma resistência passiva contra a intrusão de valores que estão sendo impostos de fora (BOURDIEU, 1961 [1958]: 94).

Um símbolo dessa resistência foi o uso do véu. Em uma discussão presente em muitos debates contemporâneos sobre o papel do véu, Bourdieu observa como ele funcionou como símbolo de resistência ao colonialismo e suas tentativas de assimilação, e como sinal de fidelidade aos valores argelinos:

o véu tem o papel de símbolo que expressa uma aliança e uma exclusão; é principalmente uma defesa do eu interior e uma proteção contra qualquer intromissão de fora. Mas, além disso, ao usar o véu, a mulher argelina também está criando uma situação de não reciprocidade; como um truque de um jogador, ela pode ver sem ser observada; e é através dela que toda essa sociedade dominada se recusa simbolicamente a estabelecer relações recíprocas, está olhando sem se deixar observar. O véu é o símbolo mais óbvio deste fechamento sobre si mesmo, e os europeus sempre sentiram isso como algo obscuro. Desta forma, torna-se evidente por que todas as tentativas de assimilação tomaram o descarte do véu como seu principal objetivo (BOURDIEU, 1961 [1958]: 158).

A economia argelina e política de reassentamento

Tradicionalmente, o comércio na Argélia ocorreu em grande parte por meio de um sistema de troca que estava fortemente regulamentado e enredado por costumes, tradições e regras comunitárias de honra e solidariedade. A imposição de uma economia de mercado baseada na troca monetária abstrata, no individualismo e no cálculo racional sobre os indivíduos, cujas disposições foram formadas em um sistema econômico tradicional de produção, no entanto, serviu para levar à desintegração da vida argelina. Numa discussão que se desenha muito sob o debate de Marx a respeito da acumulação primitiva e a crescente mediação das relações sociais pelo mercado, assim como a discussão de Weber sobre a racionalidade econômica e o contraste entre economias tradicionais e





modernas, Bourdieu argumenta que o capital começou a dissolver as relações pessoais com base em honra e prestígio, que antigamente existiam entre o fazendeiro e sua família e a tribo. Além disso, a introdução de um sistema de crédito e o aumento da concorrência resultaram na consolidação das grandes fazendas e no desaparecimento das menores. Ocorreu um processo de “descampesinato” em que os agricultores se tornaram meeiros trabalhando em outras terras ou forçados a se tornar parte do proletariado rural sem terra, subproletariado ou parte dos desempregados.

Esse deslocamento foi conjugado com uma política colonial de reassentamento forçado e “reagrupamento”. A política de reassentamento inicialmente havia sido concebida para cumprir um papel duplo, embora contraditório: primeiro, era vista como uma forma dos militares controlarem e “pacificarem” as comunidades argelinas, destruindo a base organizacional e espacial de sua estrutura social; em segundo lugar, foi concebida para “civilizar” e integrar seus ocupantes à regra administrativa francesa. Durante a guerra, no entanto, a política também serviu como um meio para prevenir a resistência e para frustrar o recrutamento de apoiadores pelo FLN (Front de Liberation National). O número de assentamentos forçados aumentou drasticamente durante a guerra à medida que milhões de argelinos foram forçados a centros de reassentamento, “zonas proibidas”, ou deslocados:

O povo argelino foi submetido a uma verdadeira diáspora. O deslocamento forçado ou voluntário dos povos assumiu proporções gigantescas. O número de pessoas que já não habitam o lar em que viviam em 1954 pode ser estimado aproximadamente em cerca de 3 milhões, se levarmos em consideração os movimentos que ocorreram como resultado do reassentamento das comunidades e do êxodo para as cidades e cidades. Isto significa que aproximadamente um argelino de cada três já não vive em sua antiga residência. (BOURDIEU, 1961 [1958]: 163)

O reassentamento representou uma objetivação das estruturas mentais dos militares franceses na vida argelina. Era um meio dos militares disciplinarem o espaço, assim como era uma forma para disciplinar as pessoas, mas racionalizando isso como um processo civilizador. A expropriação do campesinato de seu ambiente familiar resultou em sentimentos de “desgosto, angústia e desespero”. Quase todos sentiram sua remoção forçada como uma separação no sentido mais forte do termo; atingidos em seu âmago, deram vazão a suas





indignações e desespero (a palavra não é muito forte) com uma voz de sofrimento infeliz” (BOURDIEU, 1961, 1958). Como um resultado:

a vida parece não ter nada estável ou durável para oferecer à população urbana, que foi completamente e irrevogavelmente cortada de seu ambiente anterior, vidas entulhadas em habitações inacreditavelmente insalubres e lotadas nos distritos da cidade velha ou nas novas favelas, e geralmente preenchidas com incerteza quanto ao futuro. A miséria e a insegurança foram pioradas pelo sofrimento resultante da perda de laços grupais em que a estabilidade psicológica e social do indivíduo se baseava nas comunidades antigas (BOURDIEU, 1961 [1958]: 141).

Intensificando os efeitos da deslocação econômica, a política de reinstalação acelerou uma mudança de uma sociedade rural de trabalhadores agrícolas, incluindo *fellahs* (camponeses árabe) e trabalhadores agrícolas, para uma sociedade caracterizada pelo desemprego e um subproletariado condenado à ociosidade ou forçado a vender sua força de trabalho aos agricultores coloniais e pequenos comerciantes. Embora a vida como camponeses tenha sido difícil, não só porque eles estavam sujeitos a um trabalho duro, aos caprichos do clima e do solo, mas existia até então, pelo menos, um apego à terra e algum controle sobre o processo de trabalho. Contudo, isso se destruiu com o desarraigamento de sua vida:

À totalidade de suas existências faltava o que normalmente constituiu o seu quadro principal: o trabalho diário na ocupação habitual, com seus ritmos temporais e espaciais, as exigências que ele impõe, a segurança que oferece, o futuro que permite imaginar e planejar... Eles inevitavelmente se reconciliaram e se acostumaram a uma forma de existência parasitária e vegetativa (Bourdieu, 1961 [1958]: 179).

A revolução dentro da revolução

A segunda edição do *The Algerians* incluiu um capítulo intitulado “A revolução dentro da revolução”, que foi originalmente publicado em *Espirit* como resposta ao livro de Fanon, *The Dying Colonialism* (1965). Bourdieu compartilhava da crença de Fanon e Sartre de que o sistema colonial só poderia ser destruído em grande escala, de modo que “só uma revolução pode abolir o sistema colonial, que qualquer mudança a ser feita deve estar sujeita à lei de tudo ou nada” (Bourdieu, 1961 [1958]: 146). No entanto, ele também divergia da visão desses





autores. A violência anticolonial não era uma força emancipadora que simplesmente apagaria a identidade colonial e atuaria como um processo de redenção e autovalidação que libertaria os camponeses argelinos simultaneamente dos valores europeus e do jugo do tradicionalismo islâmico. Isso, para Bourdieu, era uma especulação grosseiramente irresponsável. O trabalho empírico de campo indicou que a religião islâmica continuou a desempenhar um papel muito mais forte na identidade argelina do que Fanon queria reconhecer. Ela impregnou todos os aspectos da vida argelina desde o nascimento até a morte, e incorporou cerimônias islâmicas, costumes, proibições e lei corânica. No entanto, esta não era uma simples visão monolítica da religião como uma força tradicional, embora muitas vezes fosse apenas isso. A religião islâmica era um texto amplo a partir do qual grupos seletivamente desenhavam certos aspectos para atender a seus interesses. A questão sociológica tornou-se então uma análise estrutural do porquê e da forma como os grupos aproveitaram e valorizaram certos aspectos da religião e descartaram os outros:

O islamismo histórico é totalmente o oposto de uma realidade monolítica nas quais se podem distinguir tendências profundamente diferentes e contraditórias (modernistas, tradicionalistas, secularistas, reformistas). Assim, parece que a verdadeira religião de uma civilização foi o resultado de uma seleção, uma seleção que ilustraria a totalidade das escolhas (conscientes ou inconscientes) que esta civilização faz pelo próprio fato de sua existência (Bourdieu, 1961 [1958]: 110).

Fanon também não conseguiu registrar as especificidades que caracterizavam a situação argelina, uma vez que ele havia imposto indevidamente sua relação com o mundo social, sobre o objeto que ele estava discutindo. O uso de Fanon do racismo corpóreo como conceito para entender o colonialismo na sociedade argelina foi um exemplo:

Existe uma especificidade do racismo contra os negros, que é muito particular. Existem propriedades corporais. . . Este é um racismo absoluto. No caso argelino... os problemas de identidade corpórea que Fanon articulou em relação aos negros não se manifestam da mesma forma. Nunca ouvi falar de um argelino apresentar seus problemas nos mesmos termos que os negros. Existe com certeza um tratamento inferior, etc., mas não com base na identidade corpórea, como Fanon escreve. Eu acho que isso é muito importante... Os problemas dos negros não são os mesmos que os problemas da Argélia. Para os argelinos, há pobreza, humilhação, franqueamento





e questões linguísticas, mas não estão concentrados no grau em que Fanon reivindica a corporeidade. Há uma enorme diferença... As mulheres argelinas têm um relacionamento com seu corpo que não é o mesmo. Eu acho que a lógica que Fanon desenvolve não tem a mesma importância para os norte-africanos [*Maghrebins*], como acontece para ele. (BOURDIEU *apud* LE SEUER, 2001: 253).

A aplicação, o significado e a função do conceito de “racismo” são construídos, contestados e vinculados a contextos determinados e seu uso precisa ser especificado ou delineado em diferentes momentos e locais. A definição também tem que levar em conta as características físicas do corpo, cultura, classe, linguagem e as diferentes ponderações que são dadas em vários contextos. Essas questões foram perspicazmente tratadas por Loic Waquant (1997).⁵

Bourdieu era igualmente crítico em relação à inspiração maoísta de Fanon e sua visão exagerada sobre o potencial revolucionário do campesinato. Aqui, com base na discussão de Husserl sobre a consciência temporal no livro *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1990) e na discussão de Merleau-Ponty sobre a “liberdade” na *Phenomenology of Perception* (1962),⁶ Bourdieu argumentou que a posição material precária dos camponeses os impediu de planejar um futuro, pois eram: “pessoas sem um passado e sem futuro, tentando desesperadamente conquistar um presente que irremediavelmente escapou deles” (BOURDIEU, 1961 [1958]: 184).

A pobreza material dos camponeses era acompanhada por uma pobreza moral. Presos entre dois mundos e aceitos ou em casa, ou em nenhum deles: “este homem, lançado entre dois mundos e rejeitado por ambos, vive uma espécie de dupla vida interior, está preso à frustração e ao conflito interno, com o resultado de que ele está constantemente sendo tentado a adotar uma atitude

5 Devido à sua natureza polêmica e contestada do racismo como um conceito popular politizado, Waquant argumenta que o termo deve ser abandonado. Em vez disso, ele defende uma análise da dominação racial que abrange o espectro das formas sociais, da cognição e da interação ao espaço e às instituições, que são: categorização (incluindo classificação, preconceito e estigma), discriminação (tratamento diferencial com base na associação de grupo imputada), a segregação (separação grupal no espaço físico e social), a guetização (o desenvolvimento forçado de estruturas sociais e organizacionais paralelas) e a violência racial (que vão desde intimidação interpessoal e agressão até linchamentos, tumultos e massacres e clímax com guerra racial e extermínio). Esses mecanismos básicos de subordinação etnoracial entram em combinações móveis em diferentes sociedades e em diferentes períodos dentro de uma mesma sociedade, de modo que, em qualquer ponto, cada grupo é confrontado com um perfil particular de dominação racial (1997: 230).

6 Ver especialmente a seção que descreve as diferentes condições em que um trabalhador diário, um fazendeiro inquilino e um trabalhador da fábrica podem se tornar revolucionários conscientes da classe. (MERLEAU-PONTY, 1962: 443-455).





de identificação excessiva ou de negativismo rebelde” (BOURDIEU, 1961 [1958]: 144). Mais uma vez, este processo de resignação teve um contraponto dialético, por vezes, resultando no oposto de sua intenção: indivíduos ressentidos que foram forçados a estarem juntos, transcenderam suas diferenças tribais sob um espírito de solidariedade, nacionalismo e revolta contra sua desapropriação. Isso constituiu a base para o amplo apoio argelino à guerra.

Sayad e emigração

Em *Deracinement* (1964), bem como em um ensaio deste livro, *Cultural Sabir* (2004 [1964]), ambos escritos com Abdelmalek Sayad, Bourdieu argumentou que a deslocação econômica e o reassentamento militar forçado levaram à uma migração interna em grande escala para as cidades e para a migração para a França: “Sem nenhuma outra esperança além de colher o suficiente para sobreviver, os mais destituídos enfrentam a escolha entre o fatalismo dos desesperados (que não tem nada a ver com o Islã) e a partida forçada para a cidade ou para a França” (BOURDIEU; SAYAD, 2004 [1964]: 455). O resultado foi deslocamentos dramáticos da população das regiões rurais e montanhosas para as cidades urbanas.

Em contraste com outras migrações coloniais europeias em larga escala, que geralmente surgiram após a Segunda Guerra Mundial, a migração colonial em larga escala da Argélia para a França existiu desde pelo menos o início do século. Por razões históricas, um número grande e desproporcional de migrantes que foram para a França era da região montanhosa da Kabylia. Durante o período da guerra, a emigração continuou com o número de argelinos que vivem na França crescendo de 211.000 para 350.000 (MACMASTER, 1997). Muitos dos emigrantes anteriores se estabeleceram em Marselha, Lyon, Lorena, Nanterre ou Paris e mantiveram redes ou se agruparam com outros emigrantes.⁷ No entanto, sua chegada foi imediatamente problematizada e surgiram questões sobre a sua assimilação racial, cultural e religiosa ao que foi considerada uma cultura e civilização europeia marcadamente diferente e mais desenvolvida. Esses discursos escolásticos e de mídia racializados forneceram a base para sustentar formas de discriminação etnoracial contra esses migrantes e eventualmente a sua marginalização social.

7 Embora fazendo parte apenas 3,5% da população, sua chegada foi imediatamente interpretada como problemática com questões relativas à sua assimilação racial e cultural e religiosa e sua adaptação à uma cultura e civilização europeias profundamente diferente e mais desenvolvida, tornando-se imediatamente parte de um discurso educacional racial e educacional (MACMASTER, 1997).





As discussões de Bourdieu sobre interpenetração cultural, integração e emigração levaram os argelinos que viviam na Argélia ao domínio colonial como seu ponto de referência. Oficialmente e formalmente, pelo menos, a Argélia não foi vista como uma colônia da França, mas uma extensão do seu território. Sayad, no entanto, olha mais profundamente para os argelinos que emigram para a França antes, durante e após a descolonização. Seu trabalho é incomum na medida em que começa, enquanto trabalha com Bourdieu, examinando as contradições do colonialismo francês na Argélia e a proporção de poder desigual que caracteriza essas relações, e depois se concentra nos argelinos que emigram para a França e as contradições e sofrimentos sociais que eles enfrentam (BOURDIEU; WACQUANT, 2000). A mudança de uma análise dos franceses na Argélia para os argelinos na França é, portanto, também uma mudança na dinâmica de poder específica que caracteriza as relações franco-argelinas. No entanto, apesar da descolonização, as relações sociais dos argelinos na França acentuaram o traço da intervenção colonial dos franceses na Argélia. Os efeitos que a emigração e a dominação tinham sobre os argelinos que viviam na França em termos de seu equilíbrio psicossocial, autoidentificação, dissonância cognitiva e deslocamento social e material ou sendo apanhados entre “dois mundos”, de certa forma refletia a condição dos argelinos que viviam na Argélia sob o domínio colonial francês. Após sua morte prematura, em 1998, Bourdieu, coletou e publicou muitos dos artigos importantes de Sayad escritos entre 1975 e 1996 na *la Double Absence* – posteriormente traduzidos como *The Suffering of the Immigrant* (2004). O título “dupla ausência” mostra a sensação de que esses imigrantes se tornaram fora do lugar e um estrangeiro tanto na Argélia, já que não residiam mais ali, assim como na França, onde também estavam fora de lugar por serem imigrantes. Em um sistema internacional mutuamente exclusivo, eles estão sempre errados. Não representados e sem voz pública, eles sofrem em silêncio.

Como Sócrates, descrito por Platão, o imigrante é atopus, não tem lugar e é deslocado e não classificado. A comparação não se destina simplesmente a enobrecer o imigrante em virtude da referência. Nem cidadão nem estrangeiro, nem verdadeiramente do lado dos seus iguais nem realmente do lado do Outro, ele existe dentro desse lugar “bastardo”, do qual Platão também fala, na fronteira entre o ser e o não-ser social. Deslocado no sentido de ser incongruente e inoportuno, ele é uma fonte de constrangimento. A dificuldade que temos em pensar nele - mesmo na ciência, que muitas vezes reproduz sem perceber, os pressupostos e omissões da visão oficial – simplesmente recria o constrangimento criado por sua insuficiente





existência. Sempre no lugar errado, e agora como fora de lugar em sua sociedade de origem, assim como na sociedade de acolhimento, o imigrante nos obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e das relações entre cidadão e estado, nação ou nacionalidade. (BOURDIEU, 2004a: XIV).

Embora existam algumas diferenças em suas perspectivas sociológicas, a influência de Bourdieu é evidente em toda a tentativa de Sayad em desenvolver uma sociologia da migração, incluindo uma posição metodológica que engloba uma reflexividade epistêmica. Seu trabalho é, ao mesmo tempo, uma história social do duplo fenômeno da emigração e da imigração e uma história social do discurso sobre o fenômeno em questão (2004: 2). “O argumento central que abarca seu trabalho é que a imigração e a emigração estão intrinsecamente ligadas: os dois componentes formam “aspectos indissociáveis de uma realidade única” (2004: 1). Os sociólogos, ele argumenta, precisam entender tanto o “conjunto de características sociais e as disposições e aptidões socialmente determinadas que os emigrantes dispõem antes da sua entrada na França” (2004: 30), quanto à sua posição após a chegada. Significa que eles precisam entender a formação do *habitus* tanto dentro dos vários campos sociais, culturais, políticos e econômicos dentro do “país de envio”, quanto as mudanças que sofrem nestes campos no “país de acolhimento”. Embora o *habitus* como um sistema de disposições duráveis e transponíveis seja maleável, as experiências precoces foram cruciais para moldar e filtrar experiências posteriores. Ao internalizar condições radicalmente diferentes de existência com base em experiências e disposições antigas, por meio do *habitus* e suas inscrições no corpo, os migrantes muitas vezes se tornaram social e psicologicamente deslocados ou experimentaram um efeito de “histerese”.

Para Sayad, entender o país de origem do migrante, bem como a sua recepção e a sua trajetória social global, não só evita um etnocentrismo residual em que está implícito que a vida de um imigrante começa quando ele entra no país anfitrião, mas facilita um relato da migração que evita cair em uma problemática em que a adaptação do migrante à sociedade hospedeira é priorizada. Em tais considerações, os valores culturais dos migrantes – como parte das lutas sobre a definição legítima da noção de cultura – são geralmente julgados de acordo com os valores do Estado-Nação anfitrião, e invariavelmente julgados como problemáticos, disfuncionais ou como impedimento para a assimilação. As forças estruturais subjacentes ao sistema de migração incluem relações de dominação internacional entre países desenvolvidos e não desenvolvidos. Esta





macro desigualdade estrutural geopolítica é, muitas vezes, rejustificada nas relações micro entre migrantes e membros da sociedade hospedeira: “o equilíbrio de poder que está na origem da imigração é retraduzido em efeitos que são projetados sobre as modalidades das presenças dos imigrantes”, no lugar que lhes é atribuído, sobre o *status* que lhes é conferido e sobre a posição (ou, para ser mais preciso, as diferentes posições) que ocupam na sociedade que os conta como *de facto* (se não, *de jure*) habitantes (SAYAD, 2004: 163).

A ampliação de sua dupla conceitual de emigração e imigração também possibilita discernir três ondas de migração de argelinos para a França e permite um relato mais gradativo e diferenciado do uso do conceito e do próprio processo de migração. Ao dividir a migração argelina em três fases, Sayad também ignora o reconhecimento coletivo geral e a dissimulação do processo migratório – que todos os principais interessados envolvidos (o emigrante, sua comunidade de origem e o estado receptor) são benéficos – bem ora por razões diferentes. Essas ilusões coletivamente compartilhadas – por exemplo, a visão de que a migração argelina era sempre uma migração doméstica normal ou circular, que apenas ocorreu migração trabalhista e que a migração não teve nenhuma consequência política – esconde as duras realidades e os sofrimentos da migração e ajuda a reproduzir o fenômeno.

Correspondendo à uma situação histórica em que se encontravam os camponeses argelinos, uma primeira fase da emigração argelina começou em torno da virada do Século XX e durou até logo após uma Segunda Guerra Mundial. Uma grande proporção da migração predominantemente masculina durante o período de entreguerras foi circular ou *noria* com aproximadamente meio milhão de argelinos que se deslocaram entre Argélia e França, e assim sucessivamente (MACMASTER, 1997). A maioria procurou recursos econômicos para sua ampla unidade familiar. Uma jornada para a França e o retorno subsequente foram determinados pelos ritmos do calendário agrícola argelino e seguiram ciclos sazonais. O camponês emigrante estava apenas fisicamente ausente da terra argelina e de seu grupo tribal, mas psicologicamente permaneceu ligado à cosmologia camponesa com seus fortes laços com a terra, uma valorização dos rituais de honra e uma submissão ao grupo comunal. Um bom camponês era aquele que mostrava autocontrole e não perdia as virtudes camponesas ao ficar poluído pelos caminhos do morador da cidade, no que diz respeito ao modo de vestir, à comida, ao consumo, ao uso da linguagem etc. Um “camponês autêntico” manteve caminhos camponeses de atuação, pensamento e sensação (SAYAD, 1998).

Uma segunda era de emigração após o “descampesinato” e a proletarianização da massa de camponeses argelinos começou em 1948. A política de





reassentamento forçado e a disseminação de dinheiro como meio de troca – resultante em parte devido à emigração anterior e em parte às remessas enviadas – induziram uma nova forma de emigração. O significado e a função da emigração mudaram à medida que o individualismo crescente também se concretizou. O emigrante agora “apenas parecia ser um camponês, pois tudo relacionado a ele negava os valores tradicionais dos camponeses (aspirações para o trabalho não-agrícola, trabalho em tempo integral e individualismo econômico, mas também individualismo social, urbanização e seu sistema de comportamento, especialmente em termos de consumo)” (SAYAD, 2004: 39). Em vez de emigrar para o grupo para finalmente retornar, o emigrante agora deixou de atender às suas próprias necessidades e procurou um emprego permanente na França. A ruptura com o *ethos* camponês e a adoção do estilo de vida do habitante da cidade também significava que, quando ele voltava para a família, ele fazia isso como “alguém de férias”:

Ele é praticamente um “estrangeiro” em um mundo que parece cada vez mais estranho a ele. Tudo sobre o jeito que ele se comporta – seu uso do tempo, as horas que ele mantém, suas atividades, seus movimentos, suas atividades de lazer, seus hábitos de consumo, seus hábitos alimentares (o número de refeições que ele come, o tempo que ele come, as coisas que ele come), suas roupas – é projetado para lembrar a todos de seu status de emigrante (ou seja, um morador da cidade), de sua posição como “um convidado na sua própria casa” (SAYAD, 2004: 49).

Com a comunidade camponesa argelina cada vez mais incapaz de controlar a emigração, uma mudança de homens adultos solteiros no que diz respeito à reurbanização familiar também ocorreu. A oposição entre migração de trabalho e reassentamento não deve ser exagerada: o primeiro invariavelmente produz o último.

Logo após a independência argelina, surgiu uma terceira onda de emigração a partir da qual uma comunidade argelina relativamente autônoma começou a se desenvolver na França. Apesar da política da FLN de tentar desencorajar a emigração para a França devido à sua associação anterior com o colonialismo, ela continuou e aumentou rapidamente após a guerra. Em 1973, quando entrou em vigor uma barreira sobre a emigração argelina, havia cerca de 800 mil argelinos na França. A emigração serviu como uma válvula de segurança no contexto de níveis diretos de desemprego e pobreza (MACMASTER, 1997). Nessas “pequenas sociedades de compatriotas”, emigrantes viviam na exclusão da sociedade hospedeira e não mantinham vínculos com a terra de seu nascimento:





“Separados por dois tempos”, entre dois países e entre duas condições, toda uma comunidade vive como se estivesse “em trânsito” (SAYAD, 2004: 58).

Sendo condenados a se referir simultaneamente a duas sociedades, os emigrantes sonham sem perceber a contradição, combinando as vantagens incompatíveis de duas escolhas conflitantes. Às vezes, eles idealizam a França e gostariam de ter, além das vantagens que lhes dão (um emprego estável, um salário etc.), essa outra qualidade de ser uma “segunda” terra de nascimento – o que seria suficiente para transfigurar o relacionamento para com o país e para transformar magicamente todos os motivos da insatisfação que experimentam na França. Em outras ocasiões, eles idealizam a Argélia em seus sonhos ou depois de passarem um tempo por lá durante as férias. Eles querem que ela corresponda à uma França idealizada (ou seja, uma Argélia que lhes oferece aquilo que vão à procura na França). (SAYAD, 2004: 58). Para resolver essa contradição existencial, os emigrantes mantêm uma ilusão coletiva de que sua migração era temporária – mas é um “temporário duradouro”.

O estado e a imigração

Além de enfatizar o papel importante do *habitus* do emigrante – tanto no país de origem quanto no país hospedeiro – para a compreensão dos processos de migração, Sayad também notou o papel importante que o Estado desempenha na formação e no pensamento sobre a migração. Em seu ensaio *Immigration and State Thought*, no livro *The Suffering of the Immigrant* (2004), ele observa que “a virtude secreta da imigração: fornece uma introdução... para a sociologia do estado” (SAYAD, 2004: 279; NOIRIEL, 1996).

Em seus escritos sobre o estado, Bourdieu tende a enfatizar seu poder simbólico. Para Bourdieu, as “estruturas” no mundo social conduzem uma “vida dupla” para que elas existam duas vezes. Primeiro, elas existem na “objetividade da primeira ordem” constituída como posições sociais objetivas – como campos. Em segundo lugar, elas persistem na “objetividade da segunda ordem”, sob a forma de sistemas de classificação, feixes subjetivos de disposições depositadas em indivíduos sob a aparência dos esquemas cognitivos que compõem seus pensamentos, sentimentos e conduta. A capacidade de regular a vida social depende em parte da capacidade de sustentar e impor categorias de pensamento por meio das quais as instituições e os indivíduos fazem sentido do mundo. O Estado realiza três funções por meio do seu discurso institucional oficial:

Primeiro; ele realiza um diagnóstico, função que é, um ato cognitivo que impõe reconhecimento e que muitas vezes tende a afirmar o que uma pessoa





ou coisa é e o que é universalmente, para todas as pessoas possíveis e, portanto, objetivamente. É um discurso quase divino, que atribui a cada um uma identidade. Em segundo lugar, o discurso administrativo, através de diretrizes, ordens, prescrições, etc., diz o que as pessoas têm que fazer, considerando o que são. Em terceiro lugar, diz o que as pessoas realmente fizeram, como em contas autorizadas, como relatórios policiais. Em cada caso, impõe um ponto de vista, o da instituição, especialmente através de questionários, normas oficiais. Este ponto de vista é configurado como um ponto de vista legítimo, ou seja, como um ponto de vista que todos devem reconhecer pelo menos dentro dos limites de uma determinada sociedade. O representante do estado é o repositório do senso comum (BOURDIEU, 1990b: 136).

Essas três funções, para Bourdieu, pressupõem que o estado seja capaz de produzir e impor categorias de pensamento, que posteriormente são aplicadas ao mundo social. O Estado participa na forma de “criador de mundo” (GOODMAN, 1978), regulação, autorização e sanção. Assim, os estados não só tentaram monopolizar a força física, a tributação e os meios de movimento, mas também o uso legítimo da força simbólica, incluindo o poder de nomear, categorizar e definir objetos e eventos, dando-lhes um selo oficial de aprovação.⁸

Esse potencial para impor o que Bourdieu chama de “visão de divisões” é o “poder de fazer divisões sociais e, portanto, o poder político por excelência” (BOURDIEU, 1984: 468). A luta política é uma luta cognitiva pelo poder de impor a visão legítima do mundo social – isto é, o poder de (re)fazer a realidade preservando ou alterando as categorias por meio das quais os agentes compreendem e constroem esse mundo.

Apesar de um discurso contínuo e generalizado sobre a globalização e o desaparecimento do Estado, vivemos em um mundo de Estados-Nação crescentes (MANN, 1993: 1997). Sua existência forma o que Bourdieu denomina uma doxa: hipóteses fundamentais inquestionáveis de análise social. O problema fundamental, então, para qualquer sociologia da migração, é analisar a imigração sem simplesmente usar o Estado-Nação como o quadro de referência, e sem implementar de forma crítica ou involuntária as próprias categorias do Estado-Nação, esquemas de percepção, ideologia e seus princípios organizadores (ABRAMS, 1988; BOURDIEU, 1994; CORRIGAN; SAYER, 1985). A tendência anterior foi

8 Bourdieu escreve amplamente e em diferentes aspectos sobre o estado, incluindo suas funções materiais, burocráticas e simbólicas. Veja, *inter alia*: (1998a: 35-63; 1996; 1998b:1-9; 2004d).





diagnosticada por Elias (1978), mas mais recentemente foi referida como “nacionalismo metodológico” (WIMMER; GLICK-SCHILLER, 2002).

Para Sayad, a imigração só pode ser compreendida e interpretada por meio de categorias de pensamento estatal que operam com uma divisão constitutiva binária entre “nacionais” e “não nacionais”:

É como se fosse da própria natureza do estado discriminar... fazer distinções, sem a qual não pode haver estado nacional, entre os “nacionais” ele se reconhece e, portanto, ele se reconhece assim como se reconhecem nele (esse duplo efeito de reconhecimento mútuo é indispensável para a existência e função do Estado) e aos “outros” com quem trata apenas em termos “materiais” ou instrumentais. Ele só negocia com os outros porque eles estão presentes no domínio da sua soberania nacional e no território nacional abrangido por essa soberania (2004: 279).

Os Estados aspiram a uma homogeneidade nacional total, mas a migração interrompe isso. Portanto, é imperativo que o sociólogo sujeite o pensamento do Estado à reflexão crítica.

Se retornarmos à análise de Boudieu, parece haver dois aspectos inter-relacionados do efeito que as taxonomias e classificações oficiais do estado têm em relação à migração. O primeiro se refere às distribuições objetivas de pessoas no espaço social, que estão ligadas ao *status* diferente dos migrantes em termos de direitos em contraste com os cidadãos. Em vez de fornecer a todos os residentes os mesmos direitos civis e políticos, os esquemas de classificação burocrática geram padrões sistemáticos de discriminação. As categorias legais e administrativas de “requerente de asilo”, “refugiado” e “migrante econômico” são importantes na medida em que conferem diferentes direitos e atribuições de justiça à esses recursos em contraste com os cidadãos. Todos os países de imigração classificam e atribuem migrantes a categorias legais e políticas específicas – ou *status* de imigração diferenciado em contraste com a cidadania. Esses direitos e recursos incluem: acesso ao bem-estar social, à educação, ao tratamento justo no mercado de trabalho e no local de trabalho, aos serviços sociais, incluindo o serviço de saúde, o direito de voto, de terem familiares vivendo com eles, e de serem tratados de forma igualitária e livre de discriminação em geral. Apesar disso, na realidade, não há um corte dicotômico claro entre cidadãos e não cidadãos nos estados imigrantes ocidentais, mas um contínuo de direitos, com diferentes estatutos legais que conferem direitos diferentes a diferentes categorias de migrantes (HAMMAR, 1990). As classificações estaduais são cruciais na





determinação dessas alocações diferenciais e no acesso a recursos materiais e, assim, na formatação das vidas dos migrantes.

Em segundo lugar, assim como esses “efeitos objetivos” que ajudam a reproduzir a “objetividade da primeira ordem”, as categorias e classificações administrativas utilizadas pelo Estado desempenham um papel importante na definição de processos de autoidentificação, poder simbólico e violência simbólica que reforçam essa exclusão social. Isso não é simplesmente uma influência ideológica ou cognitiva, mas sobre “tudo o que a inserção nativa em uma nação e um estado enterra nas profundidades internas das mentes e dos corpos, em um estado quase natural, ou, em outras palavras, muito além do alcance da consciência” (BOURDIEU, 2004: XIV). A questão da classificação das pessoas e como isso afeta as pessoas classificadas é de imensa importância sociológica (KRIPKE, 1980; BARNES, 1988; HACKING, 2002). Ambos os grupos dominantes e marginalizados podem se definir e se relacionar por meio de tais categorizações. Como Bourdieu observa em *A Distinção*:

Agentes dominados, que avaliam o valor de sua posição e suas características, aplicando um sistema de esquemas de percepção e apreciação... tendem a atribuir a si mesmos o que a distribuição lhes atribui... ajustando suas expectativas para suas chances, definindo-se como a ordem estabelecida os define (BOURDIEU, 1984: 471).

O efeito da classificação do Estado é especialmente influente em migrantes desempregados em moldar sua autopercepção:

Fazendo uma virtude por necessidade, e em grande parte por causa da posição dominada, ele ocupa a estrutura das relações de poder simbólicas. . . Às vezes, ele deve, como imigrante (quando está no fundo da hierarquia social no mundo do imigrante), assumir os estigmas que, aos olhos da opinião pública, criam o imigrante. Ele deve, portanto, aceitar (resignado ou sob protesto, submissa ou desafiadoramente, ou mesmo provocativamente) a definição dominante de sua identidade (SAYAD, 2004: 286).

O fato de ser visto por outros como anômalo ou mesmo “culpado” por carregar um *status* de imigrante na ordem nacional estabelecida, pode ser internalizado e adotado como parte central da autodefinição do migrante. Essa disposição adquirida na posição ocupada pode levar a um ajuste de “um senso de um lugar”. Na França, os descendentes muçulmanos de imigrantes argelinos, que têm cidadania francesa, ainda são definidos e tratados como estrangeiros.





Como resultado, alguns precisam tranquilizar a população em geral do seu valor moral demonstrando repetidamente sua boa vontade e boa-fé, a fim de antecipar e evitar acusações de adesão aos valores reacionários “islamistas”. É por causa dessas acusações moralmente carregadas de desvantagem e as implicações que eles têm para o seu tratamento, que os migrantes empregam “narrativas de defesa”, dispositivos que são “projetados especificamente para evitar ou reduzir atribuições de culpa” (SCOTT; LYMAN, 1970: 138- 9). Como foi o caso durante a guerra argelina, reações defensivas podem significar migrantes que participam de estratégias de assimilação:

Isso pressupõe colocar uma grande importância no esforço de sua autoapresentação e representação (a representação que os outros têm dele e a representação que ele deseja dar a si mesmo). O esforço é, portanto, focado essencialmente em seu corpo, sua aparência física... cor da pele, cabelo etc.; sinais culturais como o sotaque, o modo de falar, a roupa, o uso de um bigode (SAYAD, 2004: 286-7).

Mas a estigmatização e a humilhação também podem levar à revolta e à raiva. Essa revolta pode, no entanto, reforçar a caracterização original, como se uma profecia autorrealizável estivesse em operação. O estigma em si gera uma revolta contra o estigma... consiste em reapropriar ou reivindicar o estigma... de acordo com o clássico paradigma do preto é lindo. Isso pode até levar à institucionalização do grupo, o que, assim, torna o estigma... em sua base” (SAYAD, 2004: 286).

No entanto, ambas as estratégias significam que o migrante, como um “ser que existe para os outros”, experimenta sua identidade de forma contraditória: por um lado, como defesa ou protesto para a definição dominante e, por outro, como submissão ou renúncia à essa definição. A questão, para Sayad, no contexto dessas lutas sociais entre o imigrante e a sociedade de acolhimento, não é se o imigrante pode conquistar ou recuperar uma “identidade legítima”, seja o que isso possa significar, mas a possibilidade de o migrante construir sua própria identidade e avaliá-la com autonomia relativa. Tal contradição não é simplesmente psicológica, mas se refere ao *habitus*, é uma contradição incorporada.

Conclusão

Devido à ausência de conceitos como *habitus*, campo, capital e prática, os primeiros escritos de Bourdieu sobre a Argélia foram, muitas vezes, interpretados como uma incursão juvenil em uma área de pouco interesse sociológico. Essas obras são amplamente consideradas interessantes para as reconstruções





escolares ou biográficas de sua trajetória intelectual, mas, de outro modo, têm pouco valor sociológico, visto que elas foram superadas ou retrabalhadas em seu trabalho posterior. Essa visão é enganadora.⁹ Em vez disso, existem argumentos e ideias que, devido à uma questão de pesquisa concreta envolvendo colonialismo e poder na Argélia, são úteis e aplicáveis para a compreensão dos processos sociológicos contemporâneos da dominação social, constituindo um “caso especial do que é possível” (BOURDIEU, 1998a: 2).

O trabalho inicial de Bourdieu fornece informações sobre as dinâmicas intra e intercultural dentro dos contextos do poder diferencial, bem como uma política de assimilação e integração por meio da imposição de valores sociais, culturais, políticos e econômicos franceses. Ele também discute a aquiescência, demissão e resistência da Argélia a esse processo. O resultado composto de deslocamento econômico, imposição cultural e reassentamento forçado foi um processo de descampesinado e expropriação. Os camponeses expropriados tornaram-se parte de um subproletariado cada vez maior, forçados a trabalhar como meeiros em fazendas de colonos, ou a emigrar para as cidades ou para a França para encontrar trabalho. A sua miséria material e insegurança foi agravada por agitação emocional e psicológica. Eles se encontraram presos entre dois mundos, mas não se sentiam em casa em nenhum deles. Incorporaram o sistema de crenças contraditórias e a lógica prática de duas cosmologias opostas; cálculo racional individualizado e lucro, por um lado, e comunidade, tradição e honra, por outro.

Abdelmalek Sayad desempenha um papel fundamental no desenvolvimento dos primeiros trabalhos de Bourdieu sobre deslocamento social e emigração na Argélia. Sayad baseia-se no trabalho de Bourdieu de várias maneiras. Primeiro, ele adota uma reflexividade epistêmica em que o discurso sobre a migração é parte do objeto da própria pesquisa. Os discursos leigos e acadêmicos sobre a migração têm implicações performativas e políticas e, portanto, precisam ser examinados ao invés de serem adotados inconscientemente. Olhando para a trajetória integral do migrante, ele se concentra na conexão indissociável entre o emigrante e o *habitus* imigrante. Finalmente, ele enfatiza a importância da política estatal na determinação da posição de um migrante na estrutura social e na classificação do estado na formação de sua estrutura mental.

A experiência dos argelinos que vivem na França tem uma série de características paralelas à sua experiência sob a colonização francesa. Em ambos os

9 No entanto, uma exceção é a edição especial da revista *Ethnography* (2004), editada por Loïc Wacquant, dedicada à Bourdieu.





casos, o diferencial de poder contínuo significava que eles eram marginalizados social e economicamente e que ocupavam uma posição dominada no espaço social. Isso continua até hoje. Escrevendo no fim dos anos 90, Bourdieu observa:

É possível resistir à violência que é exercida diariamente, de consciência limpa, por meio da televisão, do rádio e dos jornais, por meio de reflexos verbais, imagens estereotipadas e palavras convencionais, e o efeito que a habituação produz, criando imperceptivelmente, em toda a população, o limiar de tolerância de insultos racistas e desprezo, reduzindo as defesas críticas contra o pensamento pré-lógico e a confusão verbal (entre o islamismo e o islamicismo, entre muçulmanos e islamistas, ou entre islamistas e terroristas, por exemplo), reforçando insidiosamente todos os hábitos de pensamento e herdados há mais de um século do colonialismo e das lutas coloniais. Apenas uma análise detalhada do filme das 1.850.000 “verificações de identidade” recentemente realizada pela polícia para a grande satisfação do Ministro do Interior dariam uma ideia da multidão de humilhações sutis (uso condescendente de buscas corporais em público etc.) ou injustiças flagrantes e ilegalidades (assalto, entrada forçada, violência contra privacidade) infligidas a uma parcela significativa dos cidadãos ou convidados deste país, uma vez que é reconhecido pela abertura aos estrangeiros; e também dar uma ideia da indignação, revolta ou raiva que tal comportamento pode despertar (BOURDIEU, 1998b: 22).

Apesar do fim da colonização na Argélia, os argelinos na França continuam a encontrar-se numa localização ambígua entre duas condições sociais com demandas e disposições contraditórias. As disposições básicas, profundas e familiares incorporadas e os comportamentos habituais adquiridos em estrutura social foram interrompidos, transformadas e desestabilizadas depois de confrontar um conjunto de relações sociais completamente desconhecidas ou totalmente diferentes. A profunda incoerência que caracteriza o seu *habitus* não só criou grandes angústias e sofrimentos psicológicos, mas também os colocou dependendo das circunstâncias e da sua posição no espaço social, tornando-os resignados e resistentes à violência simbólica inerente das políticas que visam assimilá-los aos valores franceses.

Como todas as estruturas sociológicas generativas, existem algumas áreas nas quais um quadro Bourdieusiano sobre migração e assentamento precisa ser desenvolvido e colocado à prova. Se tomarmos o exemplo dos processos de migração e liquidação na Irlanda como um estudo de caso, algumas dessas





deficiências e elisões tornam-se claras. Primeiro, embora Sayad olhe para o *habitus* do emigrante como parte da dupla emigrante-imigrante, há poucas discussões sobre os capitais econômicos, culturais, sociais e simbólicos que os emigrantes possuem antes da sua chegada à sociedade que os acolhe. Também não há uma discussão sobre como isso é medido, traduzido, reconhecido ou afeta-os no novo país de recepção. Em segundo lugar, o processo de classificação estatal em termos de conferir diferentes estatutos de imigrantes legais precisa ser conjugado com a questão da classe e as várias quantidades de capital que o migrante possui como determinante da sua posição no espaço social. Os migrantes com um elevado volume de capital cultural e econômico, tanto na UE como fora da UE, tiveram diferentes experiências de migração e assentamento e tratamento daqueles com baixos volumes de capital. Essa dinâmica de classe também é expressa nas políticas que envolvem a criação e representação de grupos étnicos. Em terceiro lugar, é necessária uma ênfase nas relações de gênero, dado que a continuação da feminização da migração é necessária.

Tomamos o exemplo da migração e do assentamento. Na Irlanda, a posição dos migrantes no espaço social foi moldada por quatro fatores principais: 1) o seu *habitus* prévio e nível e tipo de capital que possuíam; 2) a política de estado e o modo de classificação do estado; 3) o nível de discriminação e discriminação etnoraciais que enfrentaram do estado e da população de acolhimento; e 4) a economia política na Irlanda (LEAL, 2003a).

Assim, Bourdieu e Sayad fornecem a base de uma estrutura migratória explicitamente frutífera. Em termos gerais, esta é uma abordagem que inclui uma ênfase na natureza profundamente social dos seres humanos; a importância de um foco relacional em oposição à uma análise de indivíduos ou grupos; como a cultura e o poder estão integralmente relacionados; as conexões entre etnia, racismo e classe; os padrões de mudança, de resistência e de resignação dos dominados; os contextos em que ocorrem modos de identificação e organização de grupos; a importância das classificações estaduais na definição da posição objetiva no espaço social dos migrantes, bem como a sua autopercepção; a importância da prática de exame – não apenas em termos de ver o que os atores fazem, ao contrário do que eles dizem – mas em termos de incorporar uma análise de seu corpo; e empregando um relato científico não-maniqueísta “relativamente separado” das relações sociais (ELIAS, 1987).

Tal abordagem nos permitirá gerar novos trabalhos empíricos sobre a migração e explicar as variadas formas de dominação etnoracial. Também pode nos fornecer uma base mais científica para uma prática política instruída, destinada a resistir à dominação social e à injustiça.





Referências

- ABRAMS, P. Notes on the Difficulty of Studying the State'. In: **Journal of Historical Sociology**, v. 1, n. 1, 1988, pp. 58–89.
- BARNES, B. Concept application as a social activity. **Crítica**, v. 9, n. 56, 1988, pp. 19–46.
- BOURDIEU, P. **The Algerians**. Boston: Beacon Press, 1958 [1961].
- _____. Revolution dans la révolution, **Esprit**, v. 1, 1961, pp. 27–40.
- _____. The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time. In: Pitt-Rivers, Jesse (ed.), **Mediterranean Countrymen**, Paris and The Hague, Mouton, 1964, pp. 55–72. 1
- _____. Rethinking the state: genesis and structure of the bureaucratic field', **Socio-logical Theory**, v. 12, n. 1, 1994, pp. 1–18.
- _____. **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**. Oxford, Blackwell, 1984.
- _____. What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. **Berkeley Journal of Sociology**, v. 32, 1987, pp. 1–18.
- _____. **The Logic of Practice**, Cambridge, Polity Press, 1990a.
- _____. **In Other Words**. Cambridge, Polity, 1990b.
- _____. **The Political Ontology of Martin Heidegger**. Cambridge: Polity, 1991a.
- _____. **Language and Symbolic Power**. Cambridge: Polity, 1991b.
- _____. **The State Nobility**. Cambridge: Polity, 1996.
- _____. **Practical Reason**. Cambridge: Polity, 1998a.
- _____. **Acts of resistance: Against the Tyranny of the Market**, New York: New Press, 1998b.
- _____. Preface. In: SAYAD, A. **The Suffering of the Immigrant**. Cambridge: Polity, 2004a.
- _____. Algerian Landing, **Ethnography**, v. 5, n. 4, 2004b, pp. 415–442.
- _____. **Equisse pour Une Auto-analyse**. Paris : Raisons d'agir Editions, Cours et Travaux, 2004c.
- _____. From the king's house to the reason of the state: a model of the genesis of the bureaucratic field. In: **Constellations**, v. 11, n. 1, 2004d, pp. 16–36.
- BOURDIEU, P.; DARBEL, A. ; RIVET, J.-P. ; SEIBEL, C. **Travail et travailleurs en Algérie**. Paris and The Hague: Mouton, 1963.
- BOURDIEU, P.; SAYAD, A. Le Déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris : Editions de Minuit, 1964.
- BOURDIEU, P.; SAYAD, A. Colonial Rule and Cultural Sabir. **Ethnography**, v. 5, n. 4, 2004 [1964], pp. 544–86.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. The organic ethnologist of Algerian migration. **Ethnography**, v. 1, n. 2, 2000, pp. 173–182.





- CORRIGAN, P.; SAYER, D. **The Great Arch**: state formation as cultural revolution. Oxford: Blackwell, 1985.
- ELIAS, N. **What is Sociology?** London: Hutchinson, 1978.
- . **Involvement and Detachment**. Oxford: Blackwell, 1987.
- ; SCOTSON, J. **The Established and Outsiders**. London: Sage, 1994 [1968].
- GOODMAN, N. **Ways of Worldmaking**. Indianapolis: Hackett publishing, 1978.
- HACKING, I. **Historical Ontology**. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- HEARTFIELD, J. **The Death of the Subject**. Explained, Leicester, Perpetuity Press, 2002.
- HONNETH, A., KOCYBA, H.; SCHWIBS, B. The struggle for symbolic order: an interview with Pierre Bourdieu. **Theory, Culture and Society**, v. 3, n. 3, 1986, 35–51.
- HUSSERL, E. **On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time**. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- KRIPKE, S. **Naming and Necessity**. Oxford, Blackwell, 1980.
- LE SEUER, J. **Uncivil War**: Intellectuals and Identity Politics During the Decolonisation of Algeria. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.
- LOYAL, S. **The French in Algeria, Algerians in France**: Bourdieu, colonialism and migration. *Sociological Review*, v. 57, no 3, 2009, pp. 406–28.
- . **The Sociology of Anthony Giddens**. London: Pluto, 2003.
- . Welcome to the Celtic Tiger, Immigration, Racism and the State. In: COULTER, C.; COLEMAN, S. (Eds). **The End of Irish History**. Manchester, Manchester University Press, 2003a.
- MACMASTER, N. **Colonial Migrants and Racism**: Algerians in France 1900–1962, Basingstoke, MacMillan, 1997.
- MANN, M. Nation-states in Europe and other continents diversifying, developing, not dying. *Daedalus*, v. 122, n. 3, 1993, pp. 115–140.
- MANN, M. Has Globalisation ended the rise and rise of the nation–state? **Review of International Political Economy**, v. 4, n. 3, 1997, pp. 472–496.
- PITKIN, H. **The Concept of Representation**, Berkeley, University of California, 1967.
- FANON, F. **A Dying Colonialism**. New York: Grove Press, 1965.
- HAMMAR, T. **Democracy and the Nation-State**: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration. Aldershot: Gower, 1990.
- MERLEAU-PONTY, M. **The Phenomenology of Perception**. London: Routledge, 1962.
- NOIRIEL, G. **The French Melting Pot**: Immigration, Citizenship and National Identity. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996.
- SAYAD, A. **Histoire et Recherche Identitaire**. Paris: Bouchène, 1998.
- . **The Suffering of the Immigrant**. Cambridge: Polity, 2004.





SCOTT, M.; LYMAN, B. Account, Deviance and Social Order. In: DOUGLAS, J. **Deviance and Respectability**: The Social Construction of Moral Meanings. New York: Basic Books, 1970.

WACQUANT, L. For an analytic of racial domination. *Political Power and Social Theory*, v. 11, 1997, pp. 221–234.

———. Following Pierre Bourdieu into the Field. **Ethnography**, v. 5, n. 4, 2004, pp. 387–414.

WIMMER, A; GLICK-SCHILLER, N. Methodological Nationalism and beyond: Nation state building, migration and the social sciences. **Global Networks: A Journal of Transnational Affairs**, vol. 2, n. 4, 2002, pp. 301–334.

Recebido em 21/12/2017

Aprovado em 19/02/2018

Como citar este artigo:

LOYAL, Steven. Bourdieu, colonialismo e migração. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 11-138.





Descolonizando o pensamento social: para ir além de Pierre Bourdieu

Jessé Souza¹

Resumo: O objetivo do artigo é discutir os pressupostos do racismo científico que até hoje comandam silenciosamente a totalidade da produção intelectual hegemônica, principalmente via a chamada teoria da modernização. Mesmo teóricos de alto potencial crítico, como Pierre Bourdieu, por exemplo, repetem procedimentos conceituais típicos da teoria da modernização – que ainda influencia a produção dominante de maneira decisiva – como no seu estudo sobre os trabalhadores da Argélia. O texto pretende, a partir de Bourdieu, investigar os pressupostos pré-reflexivos do debate científico contemporâneo nas ciências sociais e desvelar o núcleo político que distorce a produção de saber.

Palavras-chave: Descolonizando o saber; Bourdieu; Teoria da modernização.

DECOLONIZING SOCIAL THINKING: BEYOND PIERRE BOURDIEU

Abstract: *The aim of this article is to discuss the assumptions of the scientific racism that until today silently commands the totality of hegemonic intellectual production, mainly through the so-called modernisation theory. Even high critical potential theorists, such as Pierre Bourdieu, for example, repeat some of the conceptual procedures typical of the modernisation theory - which still influences the global production of knowledge -, as it is the case in his study on Algerian workers. The*

¹ Departamento de Políticas Públicas da Universidade Federal do ABC (UFABC) - Santo André - Brasil - souza.jesse@uol.com.br





text intends, departing from Bourdieu, to investigate the pre-reflexive assumptions of the contemporary scientific debate in the social sciences and to unveil the political nucleus that distort the contemporary production of knowledge.

Key-words: *Decolonizing knowledge; Bourdieu; Modernisation theory.*

Introdução

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

Já Karl Marx havia notado que o capitalismo, ao contrário de todas as sociedades complexas anteriores, não necessita de um quadro de pessoas especializadas na legitimação da ordem vigente, como os mandarins na China Imperial, os brâmanes na Índia ou o clero 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 econômico de modo opaco e sutil (MARX, 1982). A resposta economicista de Marx a essa questão não nos interessa aqui. O importante é sua percepção da “opacidade da dominação” como a marca diferencial do capitalismo e do mecanismo responsável por sua longevidade e por sua extraordinária eficácia cotidiana.

O problemático nessa questão central é que não avançamos muito desde Marx. Vários fatores contribuem para isso. O maior deles é que continuamos sem perceber adequadamente a estrutura simbólica e imaterial subjacente ao capitalismo e responsável por sua “violência simbólica” peculiar. A teoria dominante – remanescente da teoria da modernização americana dos anos 50 do século passado – imagina o capitalismo como 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 o mundo capitalista, imagina-se o mundo como dividido entre “sociedades avançadas”, com uma estrutura material e simbólica supostamente própria, e “sociedades atrasadas”, com outra estrutura material e simbólica percebida como peculiar e distinta das sociedades avançadas.

A divisão entre culturas avançadas, no centro, e culturas atrasadas, na periferia, foi legitimada “cientificamente” a partir da noção de “estoque cultural” difundida muito especialmente a partir dos anos 20 do século passado (STOCKING, 1998). O “estoque cultural” foi pensado para substituir o “racismo científico” como modo de explicação para a diferença entre os diversos estágios de desenvolvimento entre as diversas sociedades do globo. O problema é que o culturalismo é uma falsa superação do racismo científico. Na verdade, o culturalismo mantém o racismo e sua separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e seres humanos de segunda classe intocada. Pior. Mantém o racismo e todo o seu efeito pernicioso de legitimação pseudocientífica de situações fáticas de dominação dando a impressão de tê-lo superado.

É que o culturalismo é racista nos seus pressupostos implícitos (SOUZA, 2015; 2017). Ele trabalha com a oposição entre corpo/ espírito que cria, no ocidente, uma espécie de “hierarquia moral inarticulada” que comanda silenciosamente todas as nossas ações. Não só as classes sociais se dividem entre “classes do espírito”, as classes superiores do capital cultural prestigioso, e as classes do corpo, do trabalho manual, mas também o gênero masculino é associado ao espírito, à inteligência e à moralidade distanciada, enquanto as mulheres são associadas ao corpo e ao afeto. Embora não percebamos na reflexão e na consciência a ação dessa hierarquia, seus efeitos são avassaladores. Das 500 maiores empresas do mundo, 492 são comandadas por homens. Do mesmo modo, o “branco” é associado ao espírito e o “negro” ao corpo e suas virtudes ambíguas como o sexo e a força muscular.

Do mesmo modo, separam-se as “culturas avançadas” do centro, das “culturas atrasadas” da periferia segundo o mesmo critério. O que diferencia o que se chama de “atlântico Norte” da América Latina, por exemplo, é a mesma oposição entre espírito e corpo. A racionalidade e honestidade pressuposta no americano e no Europeu são contrapostas à animalidade afetiva e emocional do latino-americano. Substitui-se a “cor branca” pelo “espírito” e a “cor negra” pela animalidade afetiva e emocional, e temos a mesma distinção ontológica e racista operando como se fosse ciência liberta de preconceitos do senso comum.

Esse “racismo científico” coloniza e distorce a leitura de Max Weber sobre a singularidade do Ocidente baseada na herança protestante ascética. Para Weber,





o protestantismo era uma “mediação evanescente” do capitalismo, ou seja, teria que morrer para o capitalismo viver (SOUZA, 1997; COHN, 2003). Afinal, o capitalismo precisa do consumo e do hedonismo que eram inimigos no protestantismo. E se a disciplina protestante era requerida para a produção capitalista no início, depois das fábricas e do capitalismo instituído como sistema econômico dominante, todos nós temos de ser disciplinados senão morremos de fome. O próprio Weber dizia que o protestantismo se transformava em Utilitarismo e, depois, em consumismo e hedonismo. O esquema era mais ou menos este: o avô protestante ascético amalha uma grande fortuna que vai ser gerida pelo filho utilitarista e, por fim, consumida pelo neto hedonista.

Na versão culturalista, a leitura weberiana não se aplica apenas à questão da “gênese do capitalismo”, como o próprio Weber interpretava sua leitura, mas ela é utilizada para a interpretação da questão muito distinta da expansão do capitalismo para o globo. É assim que Talcott Parsons e seus seguidores da “teoria da modernização” utilizam Weber. Os protestantes ascetas são diligentes, honestos e democráticos, e os outros são particularistas, corruptos e autoritários (PARSONS; SHILLS, 1962). A noção de cultura cívica e de religião civil, por exemplo, do Parsoniano Robert Bellah (1992), espelham esta ideia. A influência dessa leitura até hoje é avassaladora. Não só a leitura dominante de uma sociedade como a brasileira é toda construída como “imagem invertida” do protestante Parsoniano – de Sérgio Buarque até FHC e Roberto DaMatta – mas também não existe contraponto crítico a esta ideia no âmbito das ciências sociais dominantes no “centro” do globo. Outro autor diretamente influenciado por Parsons, como Niklas Luhmann, interpreta a corrupção do “Sul global” pela ação de redes pessoais de relacionamento em um sentido muito semelhante ao proposto pelo antropólogo conservador Robertro DaMatta no Brasil (1978). Como se as mesmas redes de relacionamento pessoal não decidissem também a vida econômica e política também na Alemanha ou nos EUA.

Mas não são só os autores conservadores que são presas fáceis do racismo científico dominante. Um autor como Jürgen Habermas defende em seu livro mais importante que sua teoria comunicativa seria aplicável ao Norte Atlântico, sem se ocupar muito de esclarecer porque as sociedades periféricas não entrariam nessa conta (HABERMAS, 1986). Axel Honneth (1994) fala coisa semelhante acerca de sua teoria. Ora, esta é precisamente a prova mais cabal do efeito generalizador de uma crença implícita que não mais precisa se provar. Conservadores e críticos, cada um a seu modo, a reproduzem. É assim que funciona o racismo científico dominante em todo o planeta. A opacidade da dominação social adentra no debate





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

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 entre países como França e Alemanha, por um lado, e países como Brasil e México, por outro. A enorme diferença no número de marginalizados e de excluídos, precisamente o problema que interessava a Luhmann em seu texto, entre os países ditos avançados e periféricos, pode e deve ser explicada de modo alternativo ao oferecido pela sociologia até hoje. Por conta disso, vou tentar responder a esses dois desafios articulados neste texto: primeiro, tentar mostrar por que essas sociedades são sociedades do mesmo tipo, para apenas depois tentar determinar as suas diferenças. 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 podem 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. Bourdieu percebe os capitais econômico e cultural como os elementos estruturantes de toda a hierarquia social moderna. É fundamental perceber com toda a clareza que isso vale tanto para países como França e Alemanha quanto para países como México, Brasil ou África do Sul. Com isso, quero dizer que toda a luta social por recursos escassos – a questão central para a compreensão da dinâmica profunda de qualquer tipo de sociedade – em qualquer uma das sociedades mencionadas anteriormente, é decidida pelo acesso diferencial a esses capitais impessoais. Esse aspecto é decisivo porque permite a compreensão da luta diária de indivíduos e grupos sociais por todos os interesses materiais e ideais em jogo na vida social. Se a ciência deve, antes de tudo, separar o principal do secundário, não existe aspecto mais importante do que o estudo daquilo que decide sobre as chances de vida de todos nós em todas as dimensões da vida social ou em todos os “campos” sociais, como prefere Bourdieu. Qualquer outro aspecto é, em relação a esse tema, “secundário”.

Esse esclarecimento é fundamental para a minha tese: se a articulação entre os capitais impessoais, econômico e cultural, é o ponto de partida para a





compreensão da dinâmica social moderna – e muito especialmente da hierarquia social que decide sobre 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 ao capital cultural sob a forma de capital escolar e herança familiar que garante a formação da moderna classe média brasileira como uma classe do “trabalho intelectual” por oposição, por exemplo, ao “trabalho manual” das classes sem acesso significativo ao mesmo tipo de capital. É a mesma diferença que garante a separação – e o acesso a todos os privilégios materiais e ideais envolvidos nessa disputa – entre a classe média alemã e a classe trabalhadora alemã ou composta por imigrantes.

Não há qualquer diferença também – aspecto talvez ainda mais importante – na forma como a “distinção social” é naturalizada e legitimada em ambas as sociedades. Não apenas os capitais impessoais envolvidos no processo de classificação e desclassificação social operam segundo os mesmos princípios, mas também a “violência simbólica” que encobre, distorce e permite a legitimação da dominação social no capitalismo tardio se dá do mesmo modo nas sociedades avançadas e periféricas. Afinal, tanto no Brasil quanto na Alemanha ou na França a naturalização da desigualdade é possível pela sutil violência da “ideologia da meritocracia”. Existem exemplos insofismáveis desse fato na pesquisa empírica, que iremos discutir adiante, 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 é obtida segundo os mesmos princípios, então a dinâmica da vida social entre as sociedades avançadas e periféricas é fundamentalmente semelhante. A produção artificial de uma “diferença substantiva” entre esses tipos de sociedade tem de ser explicada como um dos mecanismos da própria dominação social em ambas as sociedades, percebidas como de tipo substantivamente diferente. Em Luhmann, o que separaria os dois tipos de sociedade de modo tão essencial seria a presença de “redes de relacionamento” ubíquas e 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 (LUHMANN, 2008). O pressuposto do argumento de Luhmann





é, portanto, que não existem “redes de relacionamento” pessoais decidindo o destino dos indivíduos nas sociedades avançadas.

Mais uma vez, Bourdieu pode nos ajudar a esclarecer esse ponto. O que Bourdieu chama de “capital social” pretende dar conta precisamente do mesmo problema. O acesso ao capital social de relações pessoais em Bourdieu, no entanto, ainda que seja decisivo para as chances de sucesso individual em qualquer contexto, é percebido como secundário em relação aos capitais impessoais, econômico e cultural. Em outras palavras, o acesso a relações pessoais privilegiadas só é possível a quem já disponha de capital cultural e econômico (ou alguém conhece alguém com acesso privilegiado a relações pessoais vantajosas sem capital econômico ou cultural?). Omitir a ação primordial desses capitais impessoais, como fazem Luhmann, DaMatta e a imensa maioria dos teóricos nesse tema, equivale a omitir a luta de poder e de classes envolvida na apropriação diferencial de capital econômico e cultural. O que “aparece” são apenas pessoas 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 vinculação com a realidade política. Ao contrário. E na demonstração disso a realidade brasileira pode ser muito informativa. A concentração da atenção nos processos de construção de “redes de relacionamento” para auferir vantagens permanentes, supostamente existentes apenas em sociedades como a brasileira – quando o capitalismo financeiro expõe a corrupção como traço essencial do mercado capitalista em todo lugar –, cria a ilusão de que não existe luta de classes. A opacidade do processo social de apropriação diferencial dos capitais impessoais que irá decidir, a partir do pertencimento de classe, o acesso privilegiado a todos os bens e recursos escassos é reforçada pela opacidade teórica que o torna literalmente invisível e não tematizável. Pior ainda. Constrói-se a ilusão de que esse tipo de aporte teórico permite a crítica de práticas moralmente reprováveis 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 às questões básicas de distribuição desigual em todas as dimensões. A realidade social não é visível nem compreensível a olho nu. Pode-se ver a pobreza e a miséria de muitos e desconhecer as causas que produzem esse estado. No Brasil, por





exemplo, o brasileiro médio percebe as mazelas sociais brasileiras como produto da corrupção sistêmica, assim como Luhmann 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* 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 têm sempre o fim de nos cegar em relação a conflitos reais e mais importantes. A percepção de países periféricos dinâmicos como se estes funcionassem como sociedades pré-modernas serve, antes de tudo, para encobrir relações de poder injustas e desiguais.

É precisamente nesse ponto que a obra de Pierre Bourdieu pode, talvez, desempenhar um papel ainda maior do que tem tido hoje em dia. Sua teoria dos capitais pode ser a base de uma nova compreensão do capitalismo global e de seus efeitos díspares em cada contexto peculiar. Ela pode fornecer o fundamento teórico para uma verdadeira teoria crítica da modernidade e da modernização, em que a luta de classes – internacionalmente percebida –, pelo acesso a bens e recursos escassos, tenha a primazia da análise. Julgo que o tema marxista da “ideologia espontânea” do capitalismo possa, desse modo, ser reconstruído de modo mais crítico e teoricamente mais refinado do que foi o caso até agora. No entanto, penso também que existem unilateralidades e falhas importantes no esquema bourdiesiano que devem ser superadas para que este 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 (BOURDIEU, 1979; 2001). Os escritos sobre a Argélia são especialmente interessantes, posto que Bourdieu está, nesse 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 as formas da época assumidas pelo “culturalismo” antropológico. Já nesse 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, assimiladas insensivelmente por meio 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 essa percepção da centralidade da noção de classe social, assim compreendida, que permitiu perceber 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 e 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”, entendida então e ainda hoje como efeito automático da introdução da economia monetária. Bourdieu compreende 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 aquelas 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, definida pelo pertencimento à classe social, das disposições associadas à noção de “temporalidade” – como a possibilidade do cálculo econômico, a capacidade de previsão ou ainda a capacidade de projetar um futuro alternativo – é decorrente não do milagre do “mérito individual”, mas das precondições 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 do arcabouço legitimador de todas as formas de desigualdade social em condições modernas.

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 anteriormente –, 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, muito menos respondida, nesse contexto, é a que permitiria explicar a permanência da condição subproletária no tempo. Como em várias das análises bourdieusianas, 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 apreender o contexto particular e concreto como manifestação sempre diferenciada na sua manifestação efetiva, 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 neste que a luta e o conflito se realizam e se mostram 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 distintos. Se a atenção ao contexto permite perceber os “efeitos” de uma moralidade incorporada nos agentes subjetivamente, a prisão ao contextual, por outro lado, nos cega 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 na sua obra-prima *A distinção* sobre a oposição alma/ corpo como fundamento de percepções de classe antagonicas, 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 afete 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 sobre a Argélia ou sobre “a miséria do mundo”, nos permite 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*, em vários países interessantes e provocativos como eles 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, posto que apenas ela pode permitir construir uma “teoria crítica da modernização” em todos os rincões do planeta em que 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 as quais divide, na realidade, todos os pressupostos teóricos e metateóricos principais.

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 o globo, implica uma luta de classes global, é necessário reconstruir e expandir o ponto de partida contextual bourdiesiano, adicionando-lhe uma dimensão não contextual, objetiva e universal que 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 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 torne “objetivamente desvalorizadas”, independente da “vontade”, supostamente benévola, de quem quer que seja. Desse modo, a reconstrução “genética” – posto que hoje em dia “esquecida” e naturalizada no senso comum cotidiano – desse *ethos* ou “cosmos” me parece 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 identifica noções compósitas como “nações”, “culturas” e “regiões” – onde a contradição e o conflito já foram eliminados desde o início – como realidades primárias? Aos 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, posto que não existe preconceito maior do que aquele que divide sociedades avançadas e 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 e inferiores, incorporando a divisão entre virtudes não ambíguas da “alma” e virtudes ambíguas do corpo – falarei 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 –, em que os teóricos do centro são percebidos como aqueles que possuem cérebro e podem “pensar” teoricamente e os teóricos periféricos só têm 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 dos que exportam matéria-prima – que 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 de uma gênese social e de 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 precondições de eficácia de uma hierarquia moral que passa a abranger todas as dimensões da vida social. Porém, apesar de usar distinções de caráter moral o tempo todo, esse tema é uma “batata quente” nas mãos de Bourdieu na medida em que justificações morais, em seu esquema explicativo, tendem a ser reduzidas a formas de violência simbólica e mera justificação de situações fáticas de dominação.

Essa redução parece advir de uma escolha consciente em Bourdieu: ainda que ele perceba que existem consensos morais compartilhados por todas as classes em luta por recursos escassos – como a entronização da competição pacífica, por exemplo, mostrada por Norbert Elias (1986), 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 constriam a todos e perceber e criticar seu uso como violência simbólica. Ao meu ver, é precisamente a miopia, em relação à eficácia das hierarquias morais que nos guiam e constriam a todos, que condena toda análise ao contexto particular e concreto. A própria oposição moral alma/ corpo, tantas vezes citada por Bourdieu, na verdade exige um esforço reconstrutivo prévio para que possa ser utilizada em todo seu alcance.

Para uma teoria crítica da modernização

Ao meu ver, ninguém melhor que Charles Taylor (1989) reconstruiu essa hierarquia moral subjacente da qual percebemos apenas 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 dessa ideia em muitos contextos sociais. As instituições fundamentais do novo mundo secular, acima de tudo mercado e Estado, vão implementar precisamente a mesma hierarquia valorativa de modo agora opaco e implícito, ao contrário do discurso religioso articulado e explicitado. Se antes a virtude religiosa era definida pelo controle da alma sobre o corpo e suas paixões como caminho para a salvação no “outro mundo”, agora, no contexto secularizado, é o controle da “mente” – definição secularizada de “alma” – sobre o corpo que decide sobre as chances de “salvação”, definida como sucesso mundano – “nesse 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 desse *habitus* de classe burguês também para as classes inferiores, é onde temos o princípio da igualdade legal mais institucionalizado. Afinal, o *self* pontual é a base tanto para a noção de produtor útil – e do trabalho como dimensão mais importante do reconhecimento social e da própria autoestima – quanto para a noção de cidadania. A localização e explicitação desses princípios podem nos ajudar a identificar os mecanismos operantes, de forma opaca e implícita, na distinção social entre classes e grupos sociais diversos em sociedades determinadas. Elas podem nos ajudar a identificar os “operadores simbólicos” que permitem, a cada um de nós, na vida cotidiana, hierarquizar e classificar as pessoas como mais ou menos, como dignas de nosso apreço ou de nosso desprezo.





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, na qual 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. Essa estrutura psicossocial 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 predisposições que são fundamentais para o acesso aos capitais econômico e cultural que definem, por sua vez, todas as chances relativas de acesso aos 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 lembramos 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 que possamos 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 aumentando 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” (SOUZA, 2017) – 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 das teorias de Taylor e Bourdieu serve precisamente para iluminar a dimensão simbólica da exclusão social e explicar a permanência no tempo da precariedade material, existencial e política. Afinal, é apenas a legitimação simbólica da desigualdade que a torna aceitável e possível de se reproduzir no tempo.

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

Nesse sentido, e essa é uma das vantagens nada desprezíveis do tipo de enfoque que estamos defendendo neste texto, compreender a realidade da exclusão social de grandes segmentos da população em países como o Brasil ajuda a perceber o mesmo tipo de problema em países ditos “avançados” nos quais a dimensão do problema social é, comparativamente, menor. Ao se separarem em categorias analíticas distintas sociedades modernas avançadas e sociedades pré-modernas periféricas, constroem-se no fundo distinções “racistas”, posto que substancializadas e essencializadas. Não importa se a explicação “científica”





dominante opera essa divisão como sendo de fundo abertamente “racial”, como no Século XIX, ou como uma linha divisória “cultural”, como nos Séculos XX e XXI. O importante aqui é mostrar o caráter falso e artificial desse tipo de operação político-científica. A produção da exclusão e marginalidade em sociedades como a brasileira não se distingue “qualitativamente” do mesmo fenômeno em sociedades ditas avançadas, como os Estados Unidos e a Alemanha.

Essas classes de desclassificados sociais são construídas por motivos “modernos” e semelhantes em qualquer lugar. Afinal, é a ausência da incorporação dos modernos capitais impessoais, tanto o capital econômico quanto o capital cultural, que reduz os indivíduos dessa classe a “corpos” que são vendidos “enquanto corpos”, a baixo preço, para serviços desvalorizados. Esses serviços desvalorizados são, tipicamente, divididos em serviços sujos e pesados para os homens reduzidos à energia muscular, e serviços domésticos e sexuais para as mulheres também reduzidas a corpos que não incorporaram conhecimento útil nos mercados competitivos. É, por sua vez, a não incorporação desses capitais impessoais que implica uma realidade simbólica existencial e política precária para aqueles situados abaixo da linha divisória da “dignidade”, no sentido tayloriano. Essa condição peculiar implica várias armadilhas para a análise científica, que não são privilégio de brasileiros ou de cientistas da periferia. Também em nível mundial a realidade dos excluídos é tornada invisível pelos mesmos “inimigos”: 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.

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

Em nossa pesquisa empírica, realizada entre 2004 e 2008, levada a cabo em diversas regiões brasileiras, desenvolvemos um método empírico original baseado nas pesquisas de Pierre Bourdieu na Argélia e na França. Essa metodologia resultou em 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 permitiam mostrar 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 é vítima – o sentido da vida em condições extremas de exclusão social, nas quais 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 imaginadas. 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 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 (1994). 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 anteriormente 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 desconsertou 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 de 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 poder-se-ia 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 tido algum tempo na 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 países ditos avançados – passa a ser marcada pela “má fé institucional”, no sentido em que Bourdieu e Foucault utilizam esse termo, de tal modo que promete redenção dessa classe pela educação enquanto, na verdade, possibilita 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 sem capacidade 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 preço pífio – e aqueles percebidos como “pobres delinquentes” – que se revoltam relativamente contra a estrutura que os condena. Em nenhum estrato social essa diferença é tão importante e decisiva quanto na “ralé” pesquisada. O drama cotidiano da imensa 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 seduições 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 desprivilegiada. Como praticamente toda família ou vizinhança tinha exemplos de vidas que “optaram” pela delinquência no sentido exposto anteriormente, 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 guardam semelhanças com pesquisas realizadas na Argélia nos anos de 1960. 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 desses subúrbios como 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 debaixo do pano e silenciosamente, em diferenças de “qualidade”. Para disso se pensar, como





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

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

Referências

- BELLAH, R. **The broken Covenant**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BOURDIEU, P. O desencantamento do mundo. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. A miséria do mundo. São Paulo: Vozes, 2001.
- COHN, G. **Crítica e Resignação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ELIAS, N. **Über den Prozess der Zivilisation II**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HONNETH, A. Der Kampf um Anerkennung. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- HABERMAS, J. **Die Theorie des kommunikativen Handelns**. Volume II. Suhrkamp, 1986.
- MARX, K. **Das Kapital**. Berlin: MEGA, 1982.
- LUHMANN, N. **Soziologische Aufklärung 6**. Wiesbaden: VS Verlag, 2008.
- PARSONS, T.; SHILLS, E. **Towards a general theory of action**. Harper, 1962.





SOUZA, J. **A elite do atraso**. São Paulo: Leya, 2017.

_____. **A ralé brasileira**: quem é e como vive. 3. Ed. São Paulo: Contracorrente, 2017.

_____. **A tolice da inteligência brasileira**. São Paulo: Leya, 2015.

_____. **Patologias da Modernidade**: um diálogo entre Weber e Habermas. São Paulo: Annablume, 1997.

STOCKING, G. **Volksgeist as Method and Ethic**: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological tradition, Wisconsin, 1998.

TAYLOR, C. **The Sources of the Self**, Harvard, 1989.

Recebido em 27/12/2017

Aprovado em 27/04/2017

Como citar este artigo:

SOUZA, Jessé. Descolonizando o pensamento social: para ir além de Pierre Bourdieu. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 139-160





Artigos







A luta contra o racismo e a questão da identidade negra no Brasil

Celia Maria Marinho de Azevedo¹

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar os percursos da identidade negra na história brasileira. O primeiro item aponta para a ideia de democracia racial entre militantes negros no Século XX. O segundo aborda a luta do movimento negro contra o mito da democracia racial nos anos 1970 e 80. O terceiro trata do debate sobre as políticas afirmativas com cota racial. A conclusão discute os paradoxos atuais do antirracismo brasileiro, dividido entre aqueles que defendem a inclusão da noção de “raça negra” em políticas públicas e outros que a recusam para celebrar a “mestiçagem”; enquanto isso, o racismo institucional combinado ao capitalismo perpetua a miséria nas vidas da população afrodescendente.

Palavras-chave: Racismo; Racismo Institucional; Movimentos Negros; Cota Racial.

THE FIGHT AGAINST RACISM AND THE ISSUE OF THE BLACK IDENTITY IN BRAZIL

Abstract: *The aim of this article is to show the pathways of black identity in Brazilian history. The first item points to the idea of racial democracy among black militants in the 20th century. The second item approaches the black movement's struggle against the racial democracy myth in the 1970's and 80's. The third item*

¹ Professora aposentada do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
– Campinas – Brasil - celiaazevedo@uol.com.br





deals with the debate on affirmative action with racial quota. The conclusion discusses the present-day paradoxes of Brazilian antiracism with its division between the ones who defend the inclusion of the “black race” notion in public policies whereas others reject it in celebrating the notion of “mestizo”; meanwhile institutional racism together with capitalism perpetuates the lives of misery among people of African descent.

Key Words: *Racism; Institutional Racism; Black Movements; Racial Quota.*

Nas duas últimas décadas a ideia de raça negra tem ganhado asas nos debates sobre o racismo brasileiro, com a introdução de políticas de cota racial em diversos *campi* universitários, além de leis estaduais e federais relativas às “ações afirmativas” e também de uma decisão recente do Supremo Tribunal Federal favorável a elas. Como é comum acontecer em eventos políticos marcantes, a memória social sobre um tempo em que “as coisas não eram assim” apaga-se rapidamente da mente da população, sobretudo de quem já cresce acostumada com essas novas práticas institucionais.

Mas para aqueles que, como eu, têm acompanhado o cenário do movimento antirracista brasileiro há cerca de quarenta anos, é possível perceber um nítido corte discursivo ao longo da construção de uma identidade negra. De início, em meados dos anos 1970, época em que se estruturava o Movimento Negro Unificado (MNU), a identidade afro-brasileira ou afrodescendente se impunha num tom híbrido de *afeto* pelos ancestrais silenciados e de *combate* contra o grande mito da democracia racial brasileira. Já nos anos 1990, a identidade negra, afro-brasileira ou ainda afrodescendente começa a se transformar numa identidade explicitamente de “raça negra”, por força dos acesos debates em torno da cota racial ou de seu eufemismo a “ação afirmativa” – mais palatável a públicos desacostumados a se referir aos brasileiros de pele escura como membros de uma “raça”.

É claro, a palavra “raça” nunca esteve ausente da militância antirracista brasileira, assim como o termo afro-brasileiro ou afrodescendente, como se pode averiguar na chamada Imprensa Negra – um conjunto de jornais de duração efêmera, porém, de teor vociferante, publicados desde a primeira década do Século XX. Mas, como pretendo demonstrar aqui, houve todo um investimento da própria militância negra desde os inícios do Brasil-Nação, nos anos 1830, passando por diversos momentos do Século XX, para concretizar uma cidadania universal, avessa à classificação oficial de cores ou raças e garantidora da igualdade de todos perante a lei.





Contudo, é inegável que a ideia de raça associada explicitamente aos afro-descendentes tem alcançado foros de legitimidade e legalidade no cenário político-social brasileiro mais recente, outra vez por força de uma parte significativa dos movimentos negros. Inútil aqui tentar dizer – como muitos ainda insistem nesses debates antirracistas – que se trata de uma ideia importada diretamente dos Estados Unidos, pois, afinal, a noção de raça tem se desenvolvido sob a égide das ciências do mundo moderno ocidental há pelo menos três séculos, e o Brasil certamente não ficou imune a ela. Mas, é bom lembrar que a inspiração para as políticas de ação afirmativa, com seu componente de cota racial, partiu, sem dúvida, do modelo diferencialista de antirracismo aplicado pelo grande poder imperialista em seu cenário doméstico e exportado, em seguida, por meio de suas fundações – e seus dólares – para o Brasil e outros países.²

Estas reflexões iniciais serão desenvolvidas nos três itens a seguir: em primeiro lugar, mostro como o modelo de nação centrado na ideia de democracia racial foi construído na luta de militantes negros da primeira metade do Século XX; em segundo lugar, chamo a atenção para um momento crucial de renovação da cidadania brasileira, com o ressurgimento público do movimento negro nos anos 1970, em plena era da ditadura militar; em terceiro lugar, discuto os atuais paradoxos do antirracismo, dividido entre a posição universalista, com seu repúdio à uma política oficial de raça e à posição diferencialista, com sua defesa de políticas públicas de “discriminação positiva”, i.e., de cota racial.

1. A ideia de democracia racial entre militantes negros

De tanto se falar no mito da democracia racial brasileira, uma afirmação de senso comum tem circulado no imaginário antirracista como uma tese intocável: a de que a ideia de democracia racial seria uma invenção de elites brancas interessadas em transmitir para o Brasil e o mundo a imagem de um país cujos cidadãos de diversas origens raciais e classes sociais convivem cordialmente e de um modo integrado. O fato da “miscigenação” da população brasileira, com raízes sólidas a se estender desde o período colonial, serviria ainda como prova histórica de que os brasileiros não distinguem cor, nem raça, nessa sua convivência harmoniosa exemplar.

Se é verdade que a ideia de democracia racial – avessa às distinções de raça e de cor e, ainda, garantidora da igualdade de todos perante a lei – não passa de

2 Ver Bourdieu e Wacquant, 2002. Azevedo, 2004 b. Para uma crítica à ideia de que as políticas de ação afirmativa foram impostas “de cima para baixo” ou “de fora para dentro” no Brasil, ver Lília Tavolaro e Sérgio Tavolaro, 2013.





um mito enraizado já de longa data no imaginário nacional, seria falso atribuir às elites brancas a sua invenção exclusiva.³ É claro que isto não significa negar que as elites brancas e embranquecidas fizeram e ainda têm feito bom uso da ideia de democracia racial para dissimular o racismo brasileiro. Em suma, o que quero sugerir aqui é que a ideia da existência de uma democracia racial brasileira, que perdura até o presente com a força de um mito, não surgiu repentinamente da pena de um escritor talentoso, como Gilberto Freyre, mas foi fruto de diversos interesses políticos e circunstâncias sociais locais; do contrário, acredito que ela não teria conseguido impregnar tão ubíqua e incisivamente o imaginário nacional e internacional sobre o Brasil.

Como não seria possível aqui me alongar sobre esse processo histórico de longa duração em torno da gestação do modelo de democracia racial, vou resumidamente me referir aos dois modelos de nação que o precederam e nos quais são perceptíveis os embriões dessa ideia de harmonia social brasileira (AZEVEDO, 2012).

Em primeiro lugar, é preciso destacar o *modelo de cidadania universal sem distinção de cor*, que emergiu gradualmente no país, a partir dos anos 1830, em meio às lutas dos “homens de cor”, “pardos” ou “mulatos” – termos então correntes –, que se reivindicavam da ala dos “Exaltados”. Além de denunciar o preconceito “de cor” presente em seu cotidiano, eles buscavam garantir a continuidade da Constituição monárquica de 1824, a qual distinguia os cidadãos somente pelos seus talentos e méritos individuais – conforme enfatizavam (AZEVEDO, 2010).

A fama desse modelo de cidadania universal sem distinção de cor logo se difundiu internacionalmente como um fato verídico da sociedade brasileira, ou seja, já despojado de sua dimensão local de luta antirracista. Nos Estados Unidos, os círculos abolicionistas trataram de politizá-lo em suas próprias lutas locais: o caso do Brasil monárquico e católico, no qual imperaria a harmonia racial, contrastava com o exemplo vergonhoso daquela República protestante no tratamento dos escravos sulistas e das “pessoas de cor” nos estados livres nortistas (AZEVEDO, 2003; 2016).

Décadas depois, esta mesma versão de um país paradisíaco em matéria de convivência humana ecoou entre diversos abolicionistas brasileiros. Em resposta às circunstâncias locais ditadas por um vigoroso movimento de escravos pela conquista da liberdade, Joaquim Nabuco argumenta que a abolição não acarretaria maiores riscos devido à harmonia “racial” brasileira (AZEVEDO, 2004a).

3 Segundo Hanchard (1998: 43, 57), as elites brasileiras, apoiadas nos escritos de Freyre, engendraram a ideia de democracia racial.





Ao mesmo tempo em que essa versão abolicionista da convivência harmoniosa no Brasil contribuía para consolidar o *modelo de cidadania universal sem distinção de cor*, agora esvaziado de sua dimensão original de luta antirracista, um segundo modelo de nação – o *modelo caucasiano* – começa a emergir no cenário político do país. Desta vez, a autoria é das elites imigrantistas interessadas em atrair uma corrente massiva de imigração europeia, a ser subsidiada pelo Estado para conveniência da grande propriedade rural. Nessa perspectiva explicitamente racista, trata-se de substituir os escravos e também as pessoas livres afrodescendentes, que então formavam a maioria da população brasileira, pelos trabalhadores europeus, saudados como membros da raça superior *caucasiana* ou *ariana* (AZEVEDO, 2004a).

Dois aspectos chamam a atenção neste novo modelo de nação *caucasiana*: de um lado, a perspectiva de uma “miscigenação” embranquecedora abre a porta para a emergência do “mestiço brasileiro” como novo objeto de debates intelectuais no início do Século XX; por outro, assegura-se uma hierarquia racista pós-escravista, com os patamares superiores ocupados pela “raça caucasica” e os inferiores pela “raça negra”. Este segundo aspecto contrariava, em parte, o antigo modelo de *cidadania universal*; porém, ambos os modelos continuaram a conviver harmoniosamente, pois o Estado brasileiro pós-escravista nunca precisou *formalizar* aquela hierarquia racista.

A harmonia entre esses dois modelos só não foi completa porque a figura do “mestiço” brasileiro se impôs como um trunfo discursivo nos escritos daqueles que procuraram apontar a incongruência da noção de “raça pura” (BOMFIM, 1929: 224). Na chamada Imprensa Negra, que se desenvolveu a partir de meados dos anos 1910, a luta contra o preconceito racial passava pela construção de uma memória histórica específica, a de que o Brasil e sua única “raça” – a “raça mestiça” – formara-se com base no “cruzamento” de três “raças” originais: a indígena, a branca e a negra. O reconhecimento da emergência no Brasil de um povo mestiço singular, sem fenótipo e traços raciais definidos, atestava por si só o absurdo da hierarquia racista implícita nas práticas sociais.⁴

É interessante observar como a vontade de uma democracia racial começa a se desenhar na imprensa militante antirracista desde inícios do Século XX. Nessa combinação engenhosa dos dois modelos de nação apontados anteriormente, destacam-se, de um lado, o universalismo humanista do primeiro a acenar com a promessa de igualdade jurídica de todos os cidadãos; e, de outro lado, o diferencialismo racial do segundo a desmanchar-se na figura do “mestiço”, agora

4 AZEVEDO, 2012. Sobre a imprensa negra, ver: FERRARA, 1986; R. MIRANDA, 2005; OLIVEIRA, 2006.





resgatado, nas palavras de Arthur Ramos (2004: 59), daquelas antigas “lendas dos males da mestiçagem”, formuladas pelas teorias raciais científicas do Século XIX. Assim, buscava-se afirmar o direito de cidadania a todos os brasileiros sem distinção de cor.⁵

Em meados dos anos 1940, Abdias do Nascimento começa a se notabilizar na sua militância antirracista. Nascido em uma família negra e pobre, ele criou o Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro, onde atores negros puderam encenar peças abertas a uma reflexão crítica da pobreza associada ao racismo. Além disso, Nascimento fundou o jornal *Quilombo*, publicado entre dezembro de 1948 e julho de 1950. É em suas páginas que a expressão *democracia racial* ganha relevo, muito embora ela já circulasse entre militantes antirracistas, ainda em tempos da ditadura Vargas.⁶ Na coluna “Democracia Racial” colaboraram diversos intelectuais, como Alberto Guerreiro Ramos, Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Roger Bastide.

Como Nascimento explica em discurso inaugural do I Congresso do Negro, em 26 de agosto de 1950, abria-se agora “uma nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça no Brasil”. Era preciso desenvolver uma nova “política racial”, menos acadêmica e mais prática, cujo conteúdo ideológico encontrava-se na própria tradição histórica brasileira de mistura das “raças”, avessa à “supremacia de um grupo étnico sobre as pessoas de outras raças”. Em suma, “a larga miscigenação” praticada no Brasil desde tempos coloniais estava a se transformar, “por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial”, que serviria, inclusive, de “modelo” positivo para “outros povos de formação étnica complexa, conforme é o nosso caso” (NASCIMENTO, 2003: 107).⁷

Não obstante o teor combativo contra os “aristocratas” do “embranquecimento”, visível já no editorial – “Nós” – de abertura do jornal, é perceptível o reconhecimento otimista de uma excepcionalidade brasileira ao longo de suas

5 Como vemos, Freyre, a quem se tem imputado com frequência a culpa pela invenção do mito da democracia racial, estava longe de ser uma voz isolada, e mesmo inédita, em sua celebração da “miscibilidade” e da decorrente singularidade do brasileiro.

6 Ver Guimarães (2001: 162); Hofbauer (2006: 257). A meu ver, a palavra *democracia* assinala um diálogo interno à militância negra numa tentativa de distanciamento da postura ideológica monárquico-fascista revelada em artigos de *A Voz da Raça*, jornal da Frente Negra Brasileira, publicado entre 1933 e 1937 (AZEVEDO, 2012: 56-8). Sobre a linha editorial fascista desse jornal, ver Oliveira (2006).

7 Em sua luta para concretizar a “igualdade legal”, o *Quilombo* denuncia o “preconceito de cor” em locais públicos, a repressão policial aos cultos religiosos afro-brasileiros e o tratamento desigual conferido às “escravas” domésticas para quem não havia direitos trabalhistas. Impulsiona também a campanha pela “Segunda Abolição”, em apoio ao projeto contra a “discriminação racial”, que se torna a lei Afonso Arinos, em 1951.





páginas, uma vez que a proposta de uma democracia racial estaria amparada nas raízes sólidas da antiga tradição dos brasileiros de se misturar amorosa e socialmente (NASCIMENTO, 2003: 19).

Em suma, no *modelo de democracia racial*, postulado pelo jornal *Quilombo*, entrelaçavam-se os dois modelos de nação anteriores na medida em que se buscava assegurar a igualdade jurídica para todos os cidadãos a despeito de suas supostas origens raciais distintas. Assim, a militância antirracista recuperava o antigo modelo de cidadania universal a ser exercido por um Estado cego às cores de seus cidadãos em matéria de políticas públicas. Não se prescindia, porém, de uma argumentação raciológica herdada do modelo de nação caucasiana engendrado pelas elites brancas do passado escravocrata. A diferença, agora, é que a luta se voltava para a reforma da hierarquia racista vigente nas práticas sociais da nação mediante a ascensão social daqueles até então definidos pelas elites brancas como membros de uma raça inferior.⁸

2. O Movimento Negro e a Denúncia do Mito da Democracia Racial

Da *política* de democracia racial postulada pela militância antirracista dos anos 1940 à eclosão da denúncia do *mito* da democracia racial há, certamente, toda uma história de movimentos negros entrelaçada com estudos e pesquisas de campo patrocinadas pela Unesco, em São Paulo, ao longo da década de 1950.⁹ Infelizmente, toda essa rica movimentação social e acadêmica sofreu um tremendo baque com o Golpe Militar de 1964; quem não foi preso e morto, partiu para o exílio ou então continuou a luta em pequenos grupos clandestinos. Mas o que importa chamar a atenção aqui é que a ideia de mito da democracia racial ganhou a cena nos círculos militantes negros dos anos 1970, época em que eles começaram de novo a sair à luz a despeito do endurecimento da ditadura militar após a decretação do AI-5, em dezembro de 1968.

8 É preciso chamar a atenção aqui para o conceito de raciologia, de Paul Gilroy. Segundo ele (2007: 81), a raciologia designa o modo como a modernidade catalisou distintos regimes de verdade, ou seja, “os modos como “raças” particulares foram historicamente inventadas e socialmente imaginadas, engendrando-se, com isso, um discurso sobre a “raça”. Gilroy enfatiza a responsabilidade das ciências humanas da época moderna, cujo trabalho tornou a ideia de raça “epistemologicamente correta”.

9 Roger Bastide, professor da USP, já dirigia uma pesquisa sobre “o problema do negro em São Paulo”, em fins dos anos 1940, quando a Unesco se propôs a patrociná-la, tendo em vista a excepcionalidade das “relações raciais” no Brasil. Intelectuais, estudantes e “os representantes mais qualificados dos paulistas de cor” participaram dela. Assim, o que era para ser uma pesquisa sobre “o problema do negro” tornou-se uma reflexão abrangente sobre o mito da democracia racial e o racismo no Brasil (BASTIDE; FERNANDES, 1955: 7-14).





É perceptível, nesse período de extrema repressão militar sobre os partidos de esquerda e os movimentos sociais, a descrença no modelo da democracia racial brasileira pela militância negra, possivelmente por ele ter se confundido tanto com o mito a ponto de inviabilizar aquela antiga política antirracista. Uma coisa, sem dúvida, era a política de democracia racial defendida pela militância antirracista dos anos 1940 com seu viés otimista, e promotor de uma gradual ascensão social da população negra por meio da educação e da cultura; outra coisa foram os usos que a ideia de democracia racial encontrou nas mãos dos militares e de elites rurais e empresariais que se apossaram do Estado brasileiro, dando início à uma longa ditadura, que perdurou até 1985. Talvez se possa afirmar que foi só nesse momento que a antiga ideia de democracia racial alcançou os foros máximos de um mito nacional, ou seja, uma ideia vista difusamente por gente das mais diversas classes sociais como uma verdade inatacável associada à nacionalidade brasileira; e ainda, uma espécie de distintivo da excepcionalidade do país frente a outras nações de passado igualmente escravista, porém, praticantes de sistemas *formais* de segregação racial e de extrema violência cometida explicitamente contra pessoas identificadas como de “raça negra”.

O “preconceito de não ter preconceito” (BASTIDE, 1955: 123), um sentimento difuso existente ainda hoje entre muitos brasileiros, continuava a impulsionar o mito da democracia racial dentro e fora do país para a felicidade de uma ditadura que insistia em se apresentar como um governo “revolucionário”, anticomunista e defensor da democracia. Alguns meses após o Golpe Militar de março de 1964, Léopold Sédar Senghor, um dos mais importantes líderes da Negritude africana, não encontrou melhor tema para saudar os membros da Academia Brasileira de Letras do que a excepcionalidade da harmonia racial vigente no país. Para ele, os brasileiros praticavam de fato “uma política de integração racial”, confluindo para a construção de “um novo humanismo” – “uma simbiose cultural” (SENGHOR, 1977: 27-8).

Contudo, um movimento vigoroso de denúncia do racismo irromperia na cena pública numa demonstração de que, se havia algo de excepcional, era justamente o grande mito da democracia racial brasileira. Em 7 de julho de 1978, diversas entidades negras uniram-se numa manifestação pública contra o racismo nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, anunciando, ao mesmo tempo, a recém-criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial.¹⁰

10 O estopim do protesto fora duplo: o assassinato de Robson Silveira da Luz, um operário negro torturado numa delegacia policial de Guaianazes, um bairro pobre de São Paulo; e também a discriminação racista sofrida por quatro meninos do time infantil de voleibol, barrados pela diretoria do tradicional Clube de Regatas Tietê, na mesma cidade (GONZALEZ, 1982: 43-4).





A grande inovação aqui é que já não se tratava simplesmente de desenvolver uma política moderada de integração social da população negra mediante o acesso à educação e à cultura, tal como pretendido no passado por Nascimento (NASCIMENTO, 1950: 11). A “Carta Aberta à População” anunciava a luta contra a “discriminação racial” e “o racismo institucionalizado”, o qual se reproduzia num quadro cotidiano de opressão policial, desemprego, subemprego, falta de assistência médica e de escolas, de marginalização, enfim, de violência contra toda a “a comunidade negra”.¹¹

A novidade era perceptível já nos termos identitários constantes daquele manifesto e também do panfleto de convocação, como: “comunidade negra”, “comunidade afro-brasileira”, “povo negro”, em substituição àqueles empregados em comum por racistas e antirracistas num passado recente, como “pessoa de cor”, “pardo”, “mulato”, “trigueiro”, “preto”. Apenas o antigo termo “negro” era aqui incorporado, mas desta vez a apontar decisivamente para uma irmandade de todos aqueles antes nomeados de acordo com tonalidades de pele mais clara, isto é, os chamados “mestiços”, além de incluir os “pretos”, como era comum designar-se os moradores de favelas e outras áreas pobres do país. Era, em suma, a *Negritude* a tecer laços de solidariedade entre todos os brasileiros afrodescendentes sujeitos ao sofrimento causado pelo racismo, independentemente das suas tonalidades de pele e de suas situações específicas de classe social.¹²

Mas, o que quero destacar, neste ponto, é a introdução de um novo conceito pelo movimento antirracista: o de *racismo institucional*, ou seja, a presença insidiosa, invisível, de um racismo não nomeado no plano discursivo das instituições e das práticas burocráticas de atendimento da população negra em espaços públicos, o que acaba por se confundir, aos olhos de muitos, com o problema da pobreza ou com uma mera questão de classe. De fato, é comum ouvir, em debates acadêmicos, quem reconheça a situação de pauperismo de grande parte da população negra, e até mesmo a ocorrência de preconceitos eventuais contra pessoas negras, preferindo, porém, definir o problema como uma questão de classe. Com isso, minimiza-se ou mesmo nega-se a gravidade do racismo no

11 A “Carta Aberta” foi lida do alto das escadarias do teatro diante de 2 mil pessoas. Ver “Carta Convocatória” e “Carta Aberta” em Gonzalez (1982: 48-50). Carranção (2008: 55); sobre o movimento negro em São Paulo, ver Regina Pinto (2013).

12 Inspiro-me aqui em Aimé Césaire (2004: 81-2), para quem a *Negritude* não tem a ver com a cor da pele ou com a biologia, mas, sim, com a constituição de uma “comunidade de opressão sofrida, uma comunidade de exclusão imposta, uma comunidade de discriminação profunda” e também uma comunidade de “resistência contínua, de luta obstinada pela liberdade e de irreprimível esperança”.





Brasil. Daí advém a recusa de se trabalhar com a noção de racismo institucional por parte de alguns acadêmicos que se definem como antirracistas.

É interessante lembrar aqui que o conceito de racismo institucional foi trabalhado inicialmente, em meados dos anos 1960, por Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton. Em seu livro *Black Power*, eles apontaram as diferenças entre o racismo aberto, violento, individual e o racismo camuflado, não menos violento, porém, subjacente às instituições dos Estados Unidos. Para eles, um conjunto de políticas racistas sub-reptícias impregna as instituições de modo a perpetuar o círculo de pobreza que aprisiona a população negra americana desde a escravidão (CARMICHAEL; HAMILTON, 1976). Robert Miles, por sua vez, busca delimitar melhor o conceito de racismo institucional a fim de evitar seus efeitos “inflacionários”, ou seja, a pretensão comum entre militantes e acadêmicos antirracistas de atribuir a ele todos os males que afetam a população negra.¹³

Entretanto, embora o conceito de racismo institucional já se faça presente nesse primeiro momento do ressurgimento do movimento antirracista brasileiro, ainda não há uma referência explícita ao mito da democracia racial. Pelo contrário, entre as bandeiras de luta da “Carta Aberta”, lemos a reivindicação de “uma autêntica democracia racial”, o que me faz pensar que ainda se supunha possível reformar um sistema falho em matéria de direitos humanos para os brasileiros negros; ou seja, as instituições poderiam ser depuradas de suas práticas discriminatórias da população negra.¹⁴ Também chama atenção a ausência de qualquer bandeira de luta contra o regime militar, a exemplo do “abaixo a ditadura!” que o movimento estudantil, então reemergente, começava a impor em manifestações de rua.¹⁵

É possível supor que esse tom discursivo oscilante entre moderação e radicalismo se explique pela necessidade de alcançar aquilo que o panfleto de chamamento ao ato público de julho de 1978 anunciava como a sua bandeira de luta conclusiva: “Pelo fortalecimento e União das Entidades Afro-Brasileiras” (*apud* GONZALEZ, 1982: 44).

13 Feitas essas ressalvas, Miles enfatiza a importância desse conceito para que se possa visualizar no plano das instituições a presença de um discurso racista silenciado por circunstâncias históricas, porém, ainda presente – ou institucionalizado – em suas práticas de exclusão da população negra (MILES, 1989).

14 As outras bandeiras de luta são: “Contra a discriminação racial”, “contra a opressão policial” e “pela ampliação do movimento” (*apud* GONZALEZ, 1982: 50).

15 Ver Mirza Pellicciotta (2012) sobre o movimento estudantil nos anos 1970. A bandeira de luta “contra a opressão policial” não dizia respeito exclusivamente à ação dos militares; no período democrático de fins dos anos 1940, a militância antirracista já se empenhava em denunciar a repressão policial aos candomblés e outras manifestações religiosas afro-brasileiras, conforme artigos de *Quilombo*.





Para quem viveu os bastidores daquele primeiro ato público contra o racismo, não deve ter sido uma tarefa simples concretizar a unidade anunciada no próprio nome do “Movimento Unificado”. Assinavam o panfleto convocatório 11 entidades, cujos objetivos e posturas políticas eram muito diversos, algumas tachadas de mais “culturalistas” e outras mais “políticas” e “de esquerda”.¹⁶ Além disso, é interessante observar que nem todas as entidades exibiam nos seus nomes os termos identitários “negro” ou “afro-brasileiro”.¹⁷ De fato, nos raros testemunhos sobre esses bastidores, percebe-se a participação inicial de pessoas brancas e de entidades fundadas com objetivos outros do que a luta contra racismo (CARRANÇA, 2008: 54-5).

Contudo, essa colaboração direta de pessoas brancas e também de membros da comunidade judaica com militantes negros durou pouco. Antes mesmo que aquele agitado mês de julho terminasse, uma primeira assembleia do Movimento Unificado contra a Discriminação Racial acatou uma proposta encaminhada por Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez: incluir a palavra *negro* no nome do movimento. Diante de posições divergentes, Gonzalez argumentou ser preciso “articular de maneira explicitamente política a questão racial” (GONZALEZ, 1982: 47, 51).¹⁸ Assim, adota-se o nome de Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNU).

Outra batalha de bastidores a vencer era a diferença, já mencionada anteriormente, de posicionamentos políticos entre as entidades definidas como “culturalistas” e aquelas vistas como mais “políticas” na medida em que defendiam uma participação mais incisiva na sociedade abrangente (CARRANÇA, 2008: 31-5). Ou seja, enquanto as primeiras concentravam-se em atividades educacionais e culturais de teor mais miúdo e moderado politicamente, a exemplo do que vimos no caso do TEN, as segundas postulavam uma militância mais radical contra o racismo, entremeada de visões socialistas.

Um exemplo significativo dessa batalha de bastidores deu-se entre membros do Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) e militantes do Núcleo Negro Socialista, como o estudante de jornalismo Hamilton Cardoso, além de ativistas do próprio CECAN, como o estudante de economia Milton Barbosa e o de

16 Sobre esses conflitos de bastidores, ver: Carrança (2008: 51-3); J. M. Silva (2012: 50-5).

17 Os casos, por exemplo, da Associação Cristã Brasileira de Beneficência, Associação Recreativa Brasil Jovem e Jornal Abertura. As outras oito entidades cujos nomes relacionam-se explicitamente com a causa negra ou afro-brasileira são: Câmara de Comércio Afro-Brasileira, Centro de Arte e Cultura Negra, Afrolatino América, Associação Casa de Arte e Cultura Afro-Brasileira, Jornegro, Jornal Capoeira, Company Soul, Zimbabwe Soul. Ver: Gonzalez (1982: 44-7); J. Silva (1988: 8-9); Carrança (2008: 55).

18 Sobre essas divergências durante o I Congresso, em 23 de julho de 1978, ver Carrança (2008: 57).





ciências sociais Rafael Pinto. Inconformados em perceber a atuação clandestina da Liga Operária por trás do núcleo de Cardoso, a maioria dos membros do CECAN, em cuja sede aconteceu a reunião de fundação do Movimento Unificado, decidiu não mais assinar a Carta Convocatória do Ato Público.¹⁹

De acordo com Francisco Marcos Dias, redator do *Jornegro* – órgão criado pelo CECAN, em 1977 – a entidade preferiu manter-se fiel às suas origens, ou seja: promover atividades culturais e educativas voltadas para a construção de uma “identidade étnica” e aberta a “pessoas de direita e de esquerda, pessoal de escola de samba, pai de santo, pastor protestante, padre católico etc., sem um caráter único”. Em suma, estabelecer “um fórum de debates” (*apud* SILVA, 2012: 54-5).

As dificuldades em construir uma unidade entre as diversas entidades são visíveis, ainda, nas discussões sobre se era preciso, ou não, informar oficialmente à polícia sobre a realização daquele primeiro Ato Público contra o racismo – proposta inusitada para tempos de ditadura, mas que saiu vencedora a despeito das críticas de militantes de Esquerda. É preciso observar aqui que apesar de sua conhecida truculência contra os protestos de rua, o Coronel Erasmo Dias, secretário de Segurança Pública, cumpriu o trato firmado com dois representantes negros de não mandar suas tropas intervirem na manifestação (CARRANÇA, 2008: 55). A este respeito, é bem plausível pensar que seria de todo interesse da ditadura militar manter incólume o mito da democracia racial aos olhos da mídia internacional, sobretudo numa época de movimentos antirracistas e anticolonialistas ascendentes em diversas partes do mundo.

A despeito das divergências entre tendências “culturalistas” e “políticas”, convém observar aqui como ambas acabaram por se desenvolver de forma entrelaçada; pois, como construir a unidade política da Negritude sem ao mesmo tempo apelar para a ideia de uma cultura negra comum, compartilhada pelo afrodescendentes da grande diáspora africana? Assim como as feministas começavam a demonstrar com a sua atuação crítica ao machismo vigente nos partidos de esquerda que o pessoal é político, a militância contra o racismo acabou por demonstrar que a cultura é política.

Deste modo, a busca de uma unidade política – até então vista como pouco viável entre brasileiros negros de distintas posturas ideológicas e religiosas – enveredou pela construção de um solo comum para a identidade negra. Para isso, desenvolveram-se duas vertentes básicas: a construção de uma história de

19 A Liga Operária, fundada por cinco exilados brasileiros em 1974, na Argentina, era um dos grupos trotskistas então atuantes no Brasil e que logo mais formaria a Convergência Socialista. Ver a respeito: Carrança (2008: 38-40); Gonzalez (1982: 45).





resistência e de solidariedade dos escravos e seus descendentes no Brasil; e a elaboração da ideia de uma “cultura negra”, ou “cultura afro-brasileira” específica, a brotar de raízes culturais africanas longínquas.²⁰

O primeiro passo nessa busca de uma memória histórica de resistência e de solidariedade foi a desconstrução daquilo que se convencionou denominar, em tom de profundo desprezo, “história oficial”; ou seja, aquela escrita por historiadores da classe dominante branca que silenciava sobre o papel de resistência desempenhado pelos escravos, enquanto os representava como vítimas passivas resgatadas pelas elites ilustradas abolicionistas.²¹

O problema aqui é que nem sempre a população negra escapava dessa história mítica de veneração pelos abolicionistas e, sobretudo, pela regente Isabel que assinou a Lei de Abolição, em 13 de maio de 1888 – aclamada desde então como a “Lei Áurea”. Imortalizada pela historiografia como a “Redentora dos Escravos”, a filha de Pedro II ocupava até então um nicho intocável no panteão dos heróis brasileiros, sendo inclusive homenageada em terreiros de candomblé precisamente nessa data.²²

No início de maio de 1978, diante da questão “o que fazer no 13 de maio?”, os debates no CECAN assinalaram duas posições: de um lado, os socialistas queriam fazer uma passeata para denunciar o mito da redenção dos escravos pela princesa; de outro, os “culturalistas”, por reconhecerem o significado positivo da Lei Áurea entre muitos afrodescendentes, defendiam um imobilismo crítico, ou seja, demonstrar “a falsa liberdade” concedida pela princesa. Ao final, a proposta de passeata saiu vencedora, combinada com a transformação da tradicional data de 13 de maio em “Dia Nacional de Luta contra o Racismo”. Ao chamar a atenção para a importância desse primeiro passo dos militantes negros para firmar um calendário de lutas, Flávio Carrança assinala a abertura de “um campo comum de atuação para as forças que se uniriam na construção do Movimento Unificado contra a Discriminação Racial” dentro em breve (CARRANÇA, 2008: 51-4).

A desconstrução da “história oficial” da Abolição requeria, em seguida, a construção de uma história comum de resistência e solidariedade, amparada

20 Sobre as várias visões da África e sua relação com o Brasil, emergentes (e disputadas) no interior dos movimentos políticos e culturais negros contemporâneos, ver Patrícia Pinho (2004).

21 Uma historiografia contestatória da “história oficial”, amparada em pesquisas, já se desenvolvia desde os anos 1950, por vezes à margem do mundo acadêmico, como foi o caso de *Rebeliões da Senzala*, de Clovis Moura, lançado em 1959. Luis Luna (1976) e Décio Freitas (1978) também contribuíram para a construção de uma história de baixo para cima, a exemplo do que já se fazia em diversos países, como Grã-Bretanha e Estados Unidos.

22 Sobre as imagens da princesa, em comemorações populares e cultos afro-brasileiros, desde fins do Século XIX, ver Daibert Jr. (2004).





nas raízes culturais africanas. A projeção da figura mítica de Zumbi, líder do Quilombo de Palmares, no Século XVII, foi o grande elo entre passado e presente que faltava na consolidação da identidade negra; ou seja, um sentimento abrangente de negritude que parte do afeto e da admiração pelos antepassados africanos e seus descendentes escravizados no Brasil para alcançar uma unidade política entre todos os afro-brasileiros que sofrem na pele o problema do racismo. Em novembro daquele mesmo ano, uma assembleia nacional do MNU dirigiu um Manifesto ao “Povo Brasileiro” para afirmar o orgulho de “Nós, negros brasileiros” sermos descendentes de Zumbi, líder da “República Negra” de Palmares que desafiou os domínios português e holandês. Em decorrência, anunciava-se o 20 de novembro, data da morte em combate de seu dirigente máximo, como o Dia Nacional da Consciência Negra.²³

Entretanto, diversos militantes e pesquisadores acadêmicos têm apontado para as disputas entre correntes políticas distintas no interior do MNU, as quais revelam a precariedade da unidade política renovada a duras penas no transcorrer de seus diversos encontros e assembleias nacionais, nas duas últimas décadas do Século XX. Dez anos após a criação do MNU, um de seus fundadores, o socialista Hamilton Cardoso, fez um balanço pessimista dos rumos do movimento. Para ele – que, por sinal, se opusera à inclusão da palavra *negro* no nome do movimento –, a introjeção pelos militantes negros da “lógica da exclusão, determinante no pensamento racista” havia cristalizado, entre eles, “a lógica do gueto”, ou seja, a de que “negro só alicia negro”. Com isso, as análises políticas do movimento negro marginalizaram “o potencial revolucionário e reformador das populações brancas, vítimas das contradições de classe”, descartando-se uma possível aliança com elas (CARDOSO, 1988: 12).²⁴ Em suma, nas palavras de Carranço, amigo de Hamilton dos tempos de faculdade: “o movimento deveria unificar forças sociais contra o racismo e não restringir-se a um movimento de negros” (CARRANÇO, 2008: 56).²⁵

Neste sentido, pesquisadores acadêmicos têm chamado a atenção para a emergência de uma postura antirracista de teor diferencialista a se sobressair

23 Sobre Zumbi, ver Freitas (1978: 178-9).

24 Para uma biografia de Hamilton Cardoso (1954-1999), que se destacou como liderança intelectual do Movimento Negro nos seus primeiros dez anos, ver Carranço (2008); este livro reúne ainda diversos testemunhos de pessoas que conviveram com esse militante negro morto prematuramente aos 45 anos de idade. Trata-se de um livro especialmente importante por dar visibilidade a esse líder de primeira hora. Infelizmente, Hamilton Cardoso tem sido esquecido, ou mesmo silenciado, em diversos estudos sobre o movimento negro nos anos 1970 e 1980.

25 Segundo Milton Barbosa, entrevistado por Carranço (2008: 57), Cardoso pretendia um movimento nos moldes do SOS Racismo da França, “que junta todo mundo”.





das demais desde os primeiros anos do movimento, com o reconhecimento de particularismos sociais, culturais e raciais, fundados em razões de ordem biológica ou histórica. (HOFBAUER, 2006: 393-4) Mas, em minha opinião, é importante perceber que a despeito da inclusão da palavra *negro* no nome do movimento antirracista logo em seu nascedouro, a possibilidade de uma identidade diferencialista de raça se tornar dominante no futuro ainda era uma entre outras. Um bom exemplo disso está na própria ênfase universalista posta na apresentação do Quilombo de Palmares, celebrado no Manifesto mencionado anteriormente, como: “(...) a PRIMEIRA E ÚNICA tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que todos – negros, índios, brancos – realizaram um grande avanço político e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos” (*apud* GONZALEZ, 1982: 58, ênfase no original).

Ora, a despeito da reivindicação contida ao fim desse manifesto do MNU, no sentido da conquista de uma “verdadeira democracia racial”, é possível nela perceber a inexistência da perspectiva de luta por uma democracia baseada em “raças” de cidadãos. Pelo contrário, a proposta implícita é a de se lutar pelo modelo de nação acenado por Palmares: uma *democracia cidadã* em que todos os brasileiros, sem distinção de cor de pele ou origem social, estariam igualmente representados.

Outro exemplo de uma postura universalista pode ser percebido na reivindicação do MNU nas plenárias do Comitê Brasileiro de Anistia, realizadas a partir de janeiro de 1978, de incluir na palavra de ordem “Anistia Total, Ampla, e Irrestrita” – referente aos presos políticos da ditadura – a reivindicação de “revisão das penas dos presos comuns”. Neste caso, os opositores do regime militar foram bem menos universalistas do que o movimento negro, cuja reivindicação alcançava todos os presos, independentemente de sua cor ou posição social. Nas palavras de Hamilton Cardoso, a respeito dessa primeira derrota importante do movimento negro: “À sociedade restou apenas refletir sobre as confissões sob torturas realizadas pelo DOPS. As delegacias de bairros e seus torturadores continuaram impunes” (CARDOSO, 1988: 13).²⁶

Embora o termo *raça* tenha estado presente desde o início nas publicações do MNU, a exemplo da reivindicação recorrente – “por uma verdadeira democracia racial” –, é preciso observar que a designação “raça negra” não

26 É significativa a ausência de qualquer menção ao MNU num livro organizado pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, em 2007, cujo título defende o “direito à memória e à verdade” daqueles que resistiram à ditadura.





aparece com tanta frequência e nem mesmo a de “identidade negra”, o que não significa, é claro, que estivessem de todo ausentes. Num primeiro momento, devido à presença de um grupo de militantes negros socialistas, minoritário, porém, muito articulado em termos intelectuais, é mais comum identificar os brasileiros negros, ou afrodescendentes, como “os mais oprimidos dos oprimidos”; ou seja, aqueles que vivem majoritariamente em favelas, cortiços, presídios, prostíbulos, ou simplesmente nas ruas, numa articulação crítica, de teor universalista, entre problemas sociais e o problema do racismo, ambos vistos como decorrentes do sistema capitalista (*apud* GONZALEZ, 1982: 58-9, 65-6).²⁷ Como se pode ler na declaração final do III Congresso Nacional do MNU, em abril de 1982: “Na luta contra o racismo, nós, negros do MNU, temos como perspectiva a libertação da Comunidade Negra e de todos os Oprimidos. E nesta luta, não abrimos mão do esforço de conquistar a unidade dos oprimidos” (*apud* Movimento Negro Unificado 1988: 24-5).²⁸

Em minha opinião, é muito significativo dessa abertura política do antirracismo para uma luta comum das massas oprimidas, independentemente da cor de pele e fenótipo em geral, que o movimento negro tenha então escolhido a “consciência negra”, em vez de “raça negra” ou “identidade negra”, como referência simbólica associada à figura eclética de Zumbi para nomear a data de 20 de novembro. Quero, com isso, sugerir que a “consciência negra” denotaria a *consciência para si* que os afro-brasileiros – “os mais oprimidos dos oprimidos” – deveriam alcançar para superar a alienação decorrente das condições objetivas impostas pelo capitalismo e se descobrir como seres humanos com o mesmo direito à vida de todos os demais explorados e oprimidos. Nos termos marxistas muito em voga então e que ecoavam o movimento criado por Steve Biko, na África do Sul, em fins dos anos 1960, a “consciência negra” poderia desempenhar o papel de carro-chefe da grande revolução das massas proletárias contra o Capital (BIKO, 2000: 91-2).

3. A vitória da identidade de “Raça Negra” nos debates sobre cota racial

A possibilidade latente de a identidade negra transformar-se numa identidade diferencialista de raça começa a tomar formas vigorosas durante os debates

27 As esquerdas, em geral, ignoraram a luta contra o racismo, com exceção do grupo trotskista de Hamilton Cardoso já referido anteriormente. De resto, esta é ainda uma questão à espera de pesquisas.

28 “Por uma autêntica democracia racial” é o título do documento aprovado nesse III Congresso realizado em 1982, em Belo Horizonte. As metas universalistas para uma transformação social abrangente são claras nos 16 itens do Programa de Ação (MNU, agosto 1984) aprovado no mesmo evento.





sobre a introdução de políticas de cota racial nas universidades e em outros organismos públicos e privados do país a partir de meados de 1990.²⁹

Os inícios foram tímidos, mesmo porque corria-se o risco de falar para auditórios vazios numa sociedade pouco afeita a discutir ou mesmo a se interessar pelo problema do racismo. “Mas será mesmo que o racismo existe no Brasil? Isso não é coisa de americano?!” Esta, sem dúvida, era uma das questões mais levantadas por gente suspeitosa de que os proponentes da cota racial, em geral militantes negros, estivessem a importar modas infelizes de países reconhecidamente racistas, como os Estados Unidos. Lembro-me de ter participado de debates em que os defensores da cota racial esmeravam-se em explicar o espírito igualitário das ações afirmativas, empenhando-se em desvencilhá-las de um enfoque restrito na cota racial. Contudo, a sua palavra de ordem – “por uma discriminação positiva” – ameaçava por a perder todo o trabalho de persuasão de públicos pouco sensíveis, ou mesmo assustadiços em relação ao problema do racismo.

A questão cristalizou-se especialmente em torno de dois projetos de lei federal. Inicialmente, temos o projeto de Lei de Cotas (PL 73, de 1999), que determina a instituição de cotas raciais para estudantes negros, vindos de escolas públicas, em todas as universidades federais brasileiras. No ano seguinte, o então deputado Paulo Paim apresenta o Estatuto da Igualdade Racial (PL 3.198, de 2000), cuja espinha dorsal é o reconhecimento pelo Estado da “diversidade racial” existente no país, bem como a instituição de cotas raciais para os “afro-brasileiros” em diversos setores sociais, entre eles, universidades, empresas públicas, meios de comunicação e propaganda. Para isso, torna-se obrigatória a introdução do “quesito raça/ cor”, em termos de autoclassificação, nos documentos das áreas de saúde, educação, e de administração de empresas públicas e privadas. Outro ponto importante a assinalar de uma forma explícita a concepção de uma identidade racial, ou seja, de “raça negra”, é o item que

29 Embora meu enfoque neste item seja os debates sobre a cota racial, é bom ter em mente a ocorrência de poderosas pressões internas e externas para que o Estado brasileiro encampasse “políticas de ação afirmativa” (com cota racial) – termo importado dos Estados Unidos e até então ausente do vocabulário político brasileiro; entre elas: a Marcha Zumbi dos Palmares pela Vida, ocorrida em Brasília, em 20 de novembro de 1995; e o “Plano de Ação” resultante da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, em 2001. Importante também lembrar que segundo Maio e Santos (2006: 20), a partir dos anos 1990, a Fundação Ford no Brasil adotou uma agenda de intervenção social em lugar de sua antiga orientação científico-política.





contempla recursos financeiros para a pesquisa específica de doenças “geneticamente determinadas” na “população afro-brasileira”.³⁰

Alguns itens do Estatuto da Igualdade Racial, porém, poderiam bem conviver com uma concepção de identidade afro-brasileira ou afrodescendente, não necessariamente de ordem “racial”, como é o caso do artigo que determina o ensino obrigatório do curso “História da África e do Negro no Brasil em todas as escolas de ensino fundamental e médio, públicas e privadas; e também aquele que garante a propriedade definitiva das terras ocupadas pelos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, formados à época da escravidão, tal como já inscrito na Constituição de 1988. Neste ponto, é importante lembrar a posição assumida por Barbara Fields em um debate muito semelhante realizado nos Estados Unidos, nos anos 1980. Para ela, a ascendência africana dos americanos negros não tem nada a ver com a ideia de raça, mas, sim, com uma *ascendência estigmatizada pelo racismo*, tal como praticado pelos euro-americanos, ou seja, pessoas nascidas nos Estados Unidos e que descendem de europeus (FIELDS, 2003: 1405).³¹

Antes mesmo que esses projetos fossem discutidos e votados pelo Congresso, diversas universidades públicas decidiram dar início a políticas de ingresso diferenciadas, abalando a tradição universalista dos exames vestibulares em que os candidatos são identificados somente por meio de números. Entretanto, em meados de 2004, os proponentes da cota racial devem ter temido pelo futuro daqueles projetos a serem debatidos no Congresso Nacional diante da exposição nua e crua na mídia da política de ação afirmativa aplicada pela Universidade de Brasília (UnB).³²

Frente à dificuldade de distinguir quem é negro no país, já que nunca houve uma diferenciação formal das “raças” pelo Estado brasileiro, aplicada a políticas públicas, os dirigentes da UnB decidiram que não bastava a um estudante declarar-se negro para se candidatar a uma vaga de ingresso na universidade por meio da cota racial. Era preciso apresentar uma fotografia para que

30 Para uma crítica da ideia de doenças específicas da “raça negra”, a exemplo da anemia falciforme, ver Peter Fry (2005, cap. 9).

31 Ver também Fields 2012. Convém observar aqui que o texto do Estatuto é expressivo da tensão existente entre os dois tipos de “novas identidades” emergentes com a globalização e contestatórias das “identidades ‘fechadas’, e centradas de uma cultura nacional”, tal como apontado por Stuart Hall (1996: 628). A identidade “negra” surgida no contexto britânico das lutas conjuntas de afro-caribenhos e asiáticos é mais política, plural e diversa; porém, como ele observa, algumas identidades podem se fixar na busca de uma suposta pureza inicial para recobrar certezas que lhes parecem escapar.

32 Para uma análise das primeiras experiências com cota racial em universidades públicas, com enfoque na UnB e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), ver Lília Tavoraro (2006).





os membros de uma comissão especial, composta de professores, estudantes e militantes do movimento negro se certificassem que tal candidato correspondia de fato ao fenótipo da “raça negra”. Nesse caso, como nos mostram Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, esse tribunal das raças seguiu a orientação já assinalada em 2003 pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – negro é aquele que tem “lábios grossos, nariz chato e cabelo pixaim” (MAIO; SANTOS, 2006: 24-5).

A exposição na mídia das consequências desastrosas da raciologia adotada pelos acadêmicos antirracistas da UnB, como o caso dos irmãos gêmeos, por exemplo, poderia bem ter servido para reavivar a importância de um velho debate intelectual travado nas décadas de 1970 e 1980.³³ Inspirados simultaneamente pela rebeldia da juventude de 1968 e pelas ideias emergentes da Nova Esquerda, uma série de autores em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil, formularam questões decisivas em termos do futuro da humanidade. – Para que servem, enfim, as ciências humanas e a ciência em geral? Elas devem refletir sobre as coisas desse mundo, interpretando-as criticamente no sentido da transformação social, ou devem simplesmente se subsumir a elas para bem servir aos gostos e apetites dos aparatos políticos, policiais, empresariais?³⁴

O uso de fotografias e até mesmo de entrevistas para averiguar se um candidato à vaga em uma universidade pertencia verdadeiramente à “raça negra” buscava solucionar um problema surgido em outras universidades onde o sistema de ingresso pela cota racial requeria tão somente que o candidato se identificasse como negro. Este sistema de ingresso baseado na boa-fé do candidato poderia abrir as portas para milhares de pessoas brancas que se identificassem como negras por serem afrodescendentes. Ora, como chegar à veracidade da raça de alguém se os próprios defensores das cotas raciais afirmavam *ad nauseam* nos debates sobre as ações afirmativas que “a raça é uma construção social”, ou seja, que as raças humanas não existem em termos biológicos?³⁵

33 Na UnB, em 2007, dois irmãos gêmeos receberam veredictos distintos quanto ao seu pertencimento à “raça negra”: um foi aceito para concorrer à uma vaga reservada pela cota racial, mas o outro foi recusado por ser considerado “branco”. Essa decisão foi revista em seguida quando se percebeu tratar-se de gêmeos. Assim, ambos foram classificados como membros da “raça negra” com direito à cota racial. Ver Zakabi (2007).

34 A necessidade de fixar a identidade racial do “negro” para fazer funcionar uma política de cota racial acaba por induzir acadêmicos antirracistas a agir em conformidade com o senso comum dos jargões policiais em busca de “suspeitos”.

35 Para complicar os argumentos dos defensores da cota racial, as pesquisas de geneticistas mostram que grande parte dos brasileiros tem uma ancestralidade africana do ponto de vista genômico, o que não tem nada ver com cor de pele ou fenótipo, enfim, com a velha ideia de raças humanas, a qual já não encontra respaldo do ponto de vista da genética ou biologia; ver Pena e Birchall (2005-2006: 14-5).





Por ironia, diante desse impasse raciológico, muitos dos argumentos antir-racistas contrários à cota racial apelam para aquela velha narrativa paradisíaca de um país formado à base de uma intensa “miscigenação” entre as três “raças” originais – o branco, o negro e o índio –, o que tornaria o racismo menos violento no Brasil; seria, portanto, mais fácil de ser enfrentado mediante políticas públicas universalistas aplicadas à educação, saúde, moradia, ao transporte etc.³⁶ Como afirma o Manifesto: Cento e Treze Cidadãos Anti-Racistas contra as Leis Raciais, encaminhado ao Supremo Tribunal Federal, em 30 de abril de 2008: “Por certo existe preconceito racial e racismo no Brasil, mas o Brasil não é uma nação racista. Depois da Abolição, no lugar da regra da “gota de sangue única”, a nação brasileira elaborou uma identidade amparada na ideia anti-racista de mestiçagem e produziu leis que criminalizam o racismo”. E, mais adiante, como que a esclarecer inadvertidamente que não se trata simplesmente de uma “ideia anti-racista de mestiçagem”, mas da constatação da *miscigenação* como um *fato* biológico: “Entre nós, casamentos interracializados não são incomuns... Os brasileiros tendem a borrar as fronteiras “raciais”, tanto na prática da mestiçagem quanto no imaginário da identidade...”.

Observe-se aqui que os autores se preocuparam em vestir de aspas a palavra “raciais”, mas não a de mestiçagem. De qualquer modo, a questão aqui não é contabilizar a quantidade de aspas aplicadas a determinadas palavras pelos autores para se acautelar do terreno minado representado pela ideia de raça e seus derivados, como a de mestiçagem; aliás, a roupagem da moda dada à velha palavra *miscigenação*. O que importa aqui é chamar atenção para os pressupostos raciológicos embutidos nos argumentos favoráveis ou contrários à política de cota racial e que, infelizmente, predominaram ao longo desse debate.³⁷

36 Os críticos da cota racial que apelam para o argumento da “miscigenação” ou “mestiçagem” brasileira foram apelidados de “neo-freyrianos” pelos seus adversários, para quem Gilberto Freyre teria sido o inventor do mito da democracia racial brasileira; mas, como vimos, o elogio da “mestiçagem” foi de fato uma nota constante entre militantes negros na primeira metade do Século XX.

37 Um Manifesto anterior, também contrário à cota racial, dirigido ao Congresso brasileiro, em 30 de maio de 2006, limita-se a se contrapor à instauração de uma política oficial de raças, não havendo aqui menção à “mestiçagem”. Assinei o primeiro Manifesto, mas obviamente não assinaria o segundo Manifesto, o de 2008, pelos motivos já expostos; ou seja, em minha opinião, ser contrário à política de cota racial significa rechaçar a raciologia que nos foi legada pela Ciência do Século XIX, em que convivem irmanadas de forma inextricável as noções racistas de raça e mestiçagem. A incongruência do argumento contra a cota racial, tal como se apresenta no “Manifesto dos 113 Cidadãos”, não escapou aos autores do Manifesto favorável à cota racial, encaminhado ao STF em 13 de maio de 2008. Como eles observam, aqueles mesmos que enfatizam a inexistência da raça, lembram em seguida a importância da mistura racial; ver “120 Anos de Abolição Inconclusa” (2008).





Como vimos, os autores do Manifesto de 2008, contrário à cota racial, partem exatamente das mesmas premissas raciológicas de seus adversários; ou seja: embora seja preciso sempre lembrar numa espécie de “ritual piedoso” – nas palavras de Paul Gilroy –, que as raças humanas não existem em termos biológicos, torna-se conveniente reconhecer politicamente que elas existem *de fato* socialmente, tanto existem que no Brasil pessoas de “raças” distintas unem-se em casamentos “interraciais” e geram filhos “mestiços”.³⁸ Ao se contrapor às políticas de cota racial baseadas em identidades “raciais” fixas, fechadas, ou seja, a identidade negra a incluir negros e pardos, eles não fazem mais do que enfatizar o perfil de uma nação multirracial, supostamente avessa aos ódios raciais, e onde o preconceito de raça existiria acuada, refugiando-se “em expressões oblíquas envergonhadas” (*apud* MANIFESTO, 2008). Até mesmo a segregação espacial entre brancos e negros, existente em cidades grandes e pequenas é minimizada: “... a segregação residencial é um fenômeno basicamente ligado à renda, não à cor da pele” (*apud* MANIFESTO, 2008).

Os debates sobre a cota racial são sempre prenhes em matéria de estatísticas, cujos números adquirem *status* de verdade científica, de acordo com a perspectiva política de quem os apresenta: ora servem para mostrar que no Brasil os negros são pobres por uma questão de baixo nível de renda, ora para provar que os negros são pobres por serem discriminados racialmente. De minha parte, prefiro confiar na minha própria percepção sempre que percorro um trajeto familiar que vai de um bairro periférico oscilante entre pobreza e miséria, passa por outro de classe média alta e termina num bairro de classe média. O que distingo entre o primeiro e os dois últimos são de fato “duas cidades”, ou seja, dois mundos apartados em termos de infraestrutura básica, saneamento, escolas, transporte, saúde, segurança, aparatos culturais, acesso a bens materiais e imateriais etc. Impossível não perceber uma maioria negra concentrada nas áreas mais pobres da cidade, muitas delas expandidas a partir de antigas favelas, e uma minoria branca nas áreas urbanas afluentes, com suas mansões e condomínios, convenientemente cercados e eletrificados, em ruas limpas e arborizadas. O que vejo é comparável à visão de Frantz Fanon das cidades branca e negra na Argélia, ou aos guetos negros – enclaves de pobreza e miséria nas grandes cidades do norte dos Estados Unidos – que, aliás, inspiraram os autores

38 Com essa expressão irônica, Gilroy (2007: 30, 75) refere-se ao argumento corrente nos meios acadêmicos dos Estados Unidos de que a “raça” é inventada socialmente para se concluir, em seguida, que não haveria alternativa a não ser aceitar o seu imbricamento no mundo e, portanto, a sua formalização em políticas de discriminação positiva. Para ele, a ação política contra as hierarquias sociais seria muito mais efetiva caso fosse expurgada de qualquer respeito pela ideia de raça.





de *Black Power* a formular a noção de racismo institucional (FANON, 1979: 28-30; CARMICHAEL; HAMILTON, 1967: 22-3).

Conclusão

Para a infelicidade de quem tem como perspectiva a luta pela abolição do racismo, é perceptível que um tal objetivo torna-se cada vez mais distante nos horizontes antirracistas. Isto porque, como vimos, críticos e defensores da introdução de políticas de cota racial pelo Estado brasileiro comungam da mesma crença na existência de raças humanas, seja em termos biológicos ou sociais; pois reafirmar a ideia de mestiçagem não é o mesmo que reafirmar a ideia de raça negra, raça branca, raça amarela, além daquela especialmente visada pelo discurso nazista – a raça judaica?³⁹

A diferença entre essas duas correntes do antirracismo estaria no modo de encarar uma democracia racial, ou melhor, na incapacidade de ambas de pensar uma democracia na acepção da palavra, sem o qualificativo “racial”. Assim, de um lado, defende-se a *velha* democracia racial brasileira, na qual o racismo institucional impera em detrimento daqueles identificados informalmente como de “raça negra” em determinadas práticas sociais; e, de outro, busca-se uma *nova* democracia racial, na qual a “raça negra” é a destinatária de políticas de “discriminação positiva”, em detrimento de grande número de pessoas brancas que convivem com pessoas negras em áreas pobres urbanas periféricas e favelas, e também em áreas rurais, a exemplo dos participantes de movimentos dos “sem terra”.

Este último aspecto foi particularmente enfatizado por José Carlos Miranda, coordenador do Movimento Negro Socialista, em audiência pública no Supremo Tribunal Federal. Para ele, com a adoção de políticas de cota racial, a “luta por direitos universais, ou seja, para todo o povo trabalhador se dissolverá na luta por direitos para etnias, povos, raças”. Com isso, abre-se até mesmo a possibilidade de no futuro constituírem-se sindicatos brancos e negros. Infelizmente, entre os críticos das políticas públicas de cotas raciais predominou o elogio da

39 Na ANPOCS de 2006, surpreendi-me com a observação do coordenador de uma sessão, um conhecido intelectual e defensor da cota racial. Após ouvir várias invectivas contra “os brancos”, ele disse num tom de lamento: “Não podemos abrir mão da mistura, sabe, a mulata é bonita...” De fato, as noções de raça e mestiçagem são inextricáveis, não só nos meios populares, como também nas mentes de muitos daqueles que têm como dever de ofício refletir *criticamente* sobre cultura e sociedade.





velha democracia racial com sua “mestiçagem” em lugar das vozes lúcidas vindas dessa corrente socialista negra.⁴⁰

Mas será mesmo preciso eternamente repor as categorias inventadas pelas ciências racistas do Século XIX? Por que nesse debate havido entre antirracistas sobre a cota racial nas universidades, com problemas visíveis já na experiência da UnB, não foi possível reconhecer a impropriedade de o Estado determinar políticas públicas promotoras de uma racialização formal da população? Enfim, se “a raça é uma construção social” – e como dizem os defensores da cota racial, a sociedade brasileira já está por demais racializada em suas práticas institucionais e sociais –, não seria melhor então tratar de desconstruir a ideia de raça para melhor enfrentar o racismo? Por outro lado, enquanto os críticos da cota racial continuarem ofuscados por conceitos racistas, como o de mestiçagem, não será possível haver uma discussão séria sobre o racismo no país entre essas correntes do antirracismo brasileiro.⁴¹

Em suma, é possível concluir que houve um *quase* debate sobre o racismo, ou mesmo um não-debate nessa última década no Brasil; ou seja, quase todas as atenções, sobretudo aquelas com maior visibilidade na mídia, centraram-se na “raça negra” e muito pouca atenção se deu ao problema do racismo. Tudo se passa como se a “raça” tivesse inventado o racismo e não o contrário; neste caso, melhor seria desistir de lutar pela abolição do racismo, já que não se poderia abolir aquilo que é intrínseco a uma história naturalizada.

Nestas alturas, é plausível responder à seguinte pergunta: como lutar contra o racismo prescindindo da categoria raça?⁴² Afinal, é bem comum argumentar-se em debates: as “relações raciais” existem de fato devido à crença na existência de raças inscrita de longa data nos fatos sociais...

Minha resposta aqui é que, por mais que se tente amenizar a ideia de raça como uma “construção social”, que pode ser empregada para beneficiar os discriminados, não há como escapar de sua definição original biológica, engendrada

40 Importante também é a opinião de José Roberto F. Militão (2006), antigo militante do movimento negro, para quem a adoção de políticas públicas de cota racial significa a criação de uma nova categoria de “alforriados” e, em decorrência, o enfraquecimento da luta geral contra o racismo.

41 É interessante observar aqui que ambas as correntes antirracistas consideram as categorias de raça/ cor adotadas pelo Censo brasileiro como uma fonte segura para construir seus argumentos sobre a “raça negra” e a “mestiçagem”. São cinco as categorias de “raça ou cor” recenseadas: branca, preta, parda, amarela e indígena. Se um entrevistado não quiser responder a esse quesito, ele é cordialmente convidado a assumir uma dessas identidades raciais para que a entrevista possa ser levada adiante, já que não há a opção de não se dar resposta. Assim se constroem os números das raças puras e mestiças a embasar os debates de especialistas aprisionados nas categorias raciais – e racistas – que eles insistem em entronizar.

42 Agradeço ao parecerista anônimo que me deu a oportunidade de responder aqui a essa pergunta. Escrevi sobre essa questão em Azevedo (2004b; 2007).





por uma Ciência carregada de pressupostos racistas que se desenvolveu ao longo do Século XIX e perdura até os nossos dias. Depois que o mundo se inteirou da aplicação da “Solução Final” pelos nazistas, tudo levava a crer que a categoria raça e seus derivados, como a de miscigenação ou mestiçagem, seriam definitivamente enterrados com todos aqueles cuidados que cercam o soterramento de lixo nuclear. Infelizmente, nos anos 1950, a Unesco continuou a empregá-las nos seus manifestos contra o racismo sem se dar conta da incongruência em levar adiante a afirmação sobre a existência de raças humanas. Com isso, a área acadêmica de “relações raciais”, que se desenvolvia desde os anos 1930, nos Estados Unidos, ganhou ainda mais fôlego em sua difusão pelo mundo.

Entretanto, já há quem pense como eu que é mais do que hora de parar com toda essa encenação de raça, a exemplo de alguns autores citados ao longo deste artigo, como Fields, Gilroy e Miles. Fields tem se destacado pela nitidez de sua posição antirracista na abordagem da história dos Estados Unidos. Para ela, a historiografia de seu país tem perpetrado uma “grande evasão” já de longa data: a substituição do racismo pela “raça”. Esta substituição de um termo, que configura um “crime contra a humanidade”, por outro que projeta uma ficção comparável à bruxaria ou ao geocentrismo, tem por finalidade “transformar o ato de um sujeito em um atributo do objeto”. Em suma, “disfarçado em raça, o racismo torna-se algo que os afro-americanos são em vez de algo que os racistas fazem” (FIELDS, 2003: 1397-1399; 2012: 96-7).

Assim, como Fields demonstra, a partir da entronização do conceito de raça e de seus derivados, como o de mestiçagem pelos racistas e mais recentemente pelos antirracistas, todos os olhares se centram na “raça negra” e tudo o mais que envolver pessoas de pele escura na convivência política, social e familiar com pessoas de pele clara será abordado como “relações raciais”.

Diante disso, quero dizer que na luta contra o racismo uma coisa é assumir uma identidade negra ou afrodescendente, outra coisa é assumir uma identidade de raça. Aqueles que se orgulham de serem negros ou afrodescendentes irmanam-se numa comunidade de sofrimento em luta pela dignidade humana, não se importando com a tonalidade de peles mais escuras ou mais claras. Guiados pelo sentimento de Negritude, sua perspectiva é a de um futuro sem racismo, quando a cor da pele for tão irrelevante como identificação social quanto a cor dos ossos humanos. Já aqueles que se assumem como membros de uma raça, embora militem no sentido do antirracismo, acabam enredados na armadilha de uma antiga categoria científica inventada para justificar a escravidão de africanos nas Américas e, mais tarde, a segregação formal ou informal dos afrodescendentes. Não há, aqui, como escapar de uma única perspectiva: a





eternização do racismo. Ora, haveria como lutar contra o racismo e ao mesmo tempo assumir a categoria raça nas mais diversas esferas sociais – escolas, universidades, centros de saúde, empresas, sindicatos, partidos políticos, associações recreativas, esportivas e culturais, igrejas, famílias? No máximo, o que se conseguirá serão direitos específicos de raça e, portanto, a instituição do tratamento desigual pela Lei.

Contudo, essa grande questão em pauta no cenário nacional chegou ao fim diante da decisão unânime do Supremo Tribunal Federal, em 27 de abril de 2012: as cotas raciais em Universidades não ferem os princípios igualitários da Constituição brasileira. Deste modo, venceu a saída política mais fácil e menos onerosa do ponto de vista das elites governantes, uma vez que os beneficiados constituem uma minoria de estudantes negros com curso médio completo. Já a maioria da população negra – uma boa parte sem nem mesmo contar com uma escolaridade básica – continuará a enfrentar as agruras de viver em favelas, cortiços, periferias, ruas e prisões, num cotidiano entravado pela ação sub-reptícia do racismo institucional a lhes negar o acesso igualitário aos bens públicos.

Em um de seus últimos artigos, no fim dos anos 1980, muito antes que se configurasse esse grande debate sobre a cota racial, Hamilton Cardoso já alertava para que o movimento negro não se contentasse com “a ampliação pura e simples das oportunidades raciais”, deixando-se tragar pelos “mecanismos de cooptação” do “poder branco”, isto é, do “poder de classe”. Num tom profético, ele conclui que “o grande desafio” da “subversão negra” seria assumir o seu conteúdo social junto às camadas mais exploradas e oprimidas da sociedade brasileira. “No limite, a superação da sua própria consciência negra em busca de uma nova consciência social e nacional” (CARDOSO, 1987: 101-3). Palavras, sem dúvida, admiráveis, que apontam para a construção de uma democracia na sua plenitude, onde o ideário universalista de direitos iguais para todos deixe de ser pura ficção iluminista. Mas para que cheguemos a esse modelo de democracia universal humanista na acepção da palavra, é preciso, antes, que as correntes antirracistas abandonem a ideia de raça e de mestiçagem. Somente assim será possível enfrentar a grande questão da desigualdade social produzida pelo capitalismo combinado ao racismo.

Nos últimos anos tem havido um crescendo de denúncias de racismo na mídia. Tal como no passado, ninguém quer ganhar a pecha de racista. As desculpas são sempre no velhíssimo sentido de que tudo não passou de um escorregão nada sério, apenas uma piada inconsequente sem más intenções etc. Há ainda os que apelam cinicamente ao direito de livre expressão... No fim, tudo se ajeita em termos dessas manifestações racistas individuais: no máximo, perde-se uma posição profissional prestigiosa ou leva-se uma condenação leve por “injúria racial”.





Mas, enquanto isso, o racismo institucional continua a aprofundar a desigualdade social por enraizar-se de um modo invisível nas diversas esferas da sociedade brasileira, numa distribuição de recursos pretensamente técnica e neutra. Em suma, penso que é essa distribuição social – desigual e perversa – de recursos materiais e imateriais, que está à espera de ser desfeita por um movimento antirracista abrangente, capaz de selar alianças com outros movimentos sociais em luta contra as diversas formas de opressão e exploração capitalista.

Referências

- AZEVEDO, C. M. M. de. **Abolicionismo**: Estados Unidos e Brasil. São Paulo: Annablume, 2003.
- . **Onda Negra, Medo Branco**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2004a.
- . **Anti-Racismo e seus Paradoxos**. São Paulo: Annablume, 2004b.
- . Cota Racial e Jargão Policial na Universidade: para onde vamos?. In.: STEIL, C. A. (org.). **Cotas Raciais na Universidade**: Um Debate. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006: 63-6.
- . Institucionalização da “Raça Negra” ou Luta contra o Racismo? In.: **Aulas**, Universidade Estadual de Campinas, n. 3, março 2007: 1-14. Disponível em: <www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 30 maio 2018.
- . **Maçonaria, Anti-Racismo e Cidadania**. São Paulo: Annablume, 2010.
- . Três Modelos de Nação e o Problema do Racismo na História do Brasil. In.: SILVA, J. P. da (Org.), **Sociologia Crítica no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2012: 247-272.
- . **Etiópe Resgatado, Abolicionismo e suas Conexões Internacionais**. São Paulo: Annablume, 2016.
- BASTIDE, R.; Fernandes, F. **Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BIKO, S. **I write what I like**. London: Bowerdean Publishing, 2000.
- BOMFIM, M. **O Brasil na America**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1929.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. In.: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, ano 24, abril 2002: 15-33.
- BRASIL. **Direito à Memória e à Verdade**: A Ditadura no Brasil 1964-1985. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, 2007.
- CARDOSO, H. Limites do Confronto Racial e Aspectos da Experiência Negra do Brasil – Reflexões. In.: SADER, E. (Org.) **Movimentos Sociais na Transição Democrática**. São Paulo: Cortez, 1987: 82-104.





- _____. História Recente: Dez Anos de Movimento Negro. **Teoria e Debate**, n. 2, 1988: 10-13.
- CARMICHAEL, S.; HAMILTON, C. **Black Power**. New York: Vintage Books, 1967.
- CARRANÇA, F. **Hamilton Cardoso**. Edição do Autor, 2008.
- CESAIRE, A. **Discours sur le Colonialisme suivi de Discours sur La Négritude**. Paris: Présence Africaine, 2004.
- DAIBERT JUNIOR, R. **Isabel, a “Redentora” dos Escravos**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. 2. ed., trad. José L. de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FERRARA, M. **A Imprensa Negra Paulista (1915-1963)**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
- FIELDS, B. Of Rogues and Geldings. In.: **The American Historical Review**, vol. 108, n. 5, 2003: 1397-1405.
- FIELDS, K.; FIELDS, B. J. **Racecraft: The Soul of Inequality in American Life**. Londres: Verso, 2012.
- FREITAS, D. **Palmares: A Guerra dos Escravos**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio; Brasília: INL-MEC, 1980.
- FRY, P. **A Persistência da Raça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GILROY, P. **Entre Campos**, trad. Celia M. M. de Azevedo *et al.* São Paulo: Annablume, 2007.
- GONZALEZ, L. O Movimento Negro na Última Década. In.: Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (Orgs.). **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982: 9-66.
- GUIMARÃES, A. S. A. Democracia Racial: O Ideal, o Pacto e o Mito. In.: **Novos Estudos**, CEBRAP. São Paulo, n. 61, 2001: 147-162.
- HALL, S. The Question of Cultural Identity. In.: Stuart Hall *et al.* **Modernity: An Introduction to Modern Societies**. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996: 595-634.
- HANCHARD, M. G. **Orpheus and Power**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- HOFBAUER, A. **Uma História de Branqueamento**. São Paulo: Unesp, 2006.
- LUNA, L. **O Negro na Luta contra a Escravidão**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1976.
- MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. Políticas de Cotas Raciais, os ‘Olhos da Sociedade’ e os Usos da Antropologia: O Caso do Vestibular da Universidade de Brasília (UnB). In.: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, 2005: 181-214.
- MANIFESTO pelas cotas. 120 Anos de Abolição Inconclusa: Manifesto em Defesa da Justiça e Constitucionalidade das Políticas de Inclusão, dirigido ao Supremo Tribunal Federal, 13 de maio de 2008. Disponível em: <www.manifestopelascotas.net>. Acesso em: 30 maio 2018.
- MILES, R. **Racism**. Londres: Routledge, 1989.





- MILITÃO, J. R. **Cotas na Universidade**: A Alforria do Século XXI. Disponível em: <www.schwartzman.org.br>. Acesso em: 30 maio 2018.
- MIRANDA, J. C. **Coordenador do MNS intervém no STF, denunciando o racismo e o capitalismo**. Disponível em: <www.mns.org.br>. Acesso em: 30 maio 2018.
- MIRANDA, R. Um Caminho de Suor e Letras. Dissertação de Mestrado em História, Campinas, UNICAMP, 2005.
- MNU – Movimento Negro Unificado. **Programa de Ação**. III Congresso Nacional, Belo Horizonte, Minas Gerais (agosto 1984).
- MOURA, C. **Rebeliões da Senzala**. 3ª ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- MOVIMENTO Negro Unificado. **1978-1988 Dez Anos de Luta**. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- NASCIMENTO, A. do. Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro. In.: **Relações de Raça no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Quilombo, 1950: 9-12.
- . Nós. In.: **Quilombo**, ano 1, n. 1, 9 de dezembro de 1948: 1, 6; edição fac-similar organizada por GUIMARÃES, A. S. A. São Paulo: Editora 34, 2003: 19.
- . Inaugurando o Congresso do Negro. In.: **Quilombo**, junho-julho 1950, p. 1; edição fac-similar. São Paulo: Editora 34, 2003: 107.
- OLIVEIRA, A. C. de. Quem é a ‘Gente Negra Nacional’? Dissertação de Mestrado, História, Campinas, UNICAMP, 2006.
- PELLICCIOTTA, M. Liberdade e Luta. Tese de Doutorado, História, Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- PENA, S.; BIRCHAL, T. A Inexistência Biológica versus a Existência Social de Raças Humanas: pode a Ciência instruir o Etos Social? In.: **Revista USP**, n. 68, São Paulo, USP, fevereiro 2006: 10-21.
- PINHO, A. **UnB rejeita um gêmeo e aceita outro nas cotas**. In.: Folha de S. Paulo. São Paulo, p. C8, 8 de junho de 2007.
- PINHO, P. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.
- PINTO, R. P. **O Movimento Negro em São Paulo**. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013).
- RAMOS, A. **A Mestiçagem no Brasil**. Trad. Waldir Oliveira. Maceió: EDUFAL, 2004.
- REVISTA ÉPOCA. Manifesto: Cento e Treze Cidadãos Anti-Racistas contra as Leis Raciais, 21 de abril de 2008. Disponível em: <www.revistaepoca.globo.com>. Acesso em: 30 maio 2018.
- SENGHOR, L. Le Brésil dans L’Amérique Latine. (20 de setembro de 1964) In.: **Négritude et Civilisation de l’Universel**. Paris: Éditions Du Seuil, 1977: 27-30.
- SILVA, J. M. **Centro de Cultura e Arte Negra**. São Paulo: Selo Negro, 2012.





- SILVA, J. História de Lutas Negras: Memórias do Surgimento do Movimento Negro na Bahia. In.: MNU, **1978-1988 10 Anos de Luta contra o Racismo**. São Paulo: Confraria do Livro, 1988: 7-17.
- TAVOLARO, L. Race and Quotas, 'Race' in Quotes: The Struggle over Racial Meanings in Two Brazilian Public Universities. Ph.D dissertation, New School for Social Research, 2006.
- TAVOLARO, L.; TAVOLARO, S., "Raça e a 'Tese da Excepcionalidade Brasileira': uma reflexão à luz das ações afirmativas". In.: Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, v. 7, n. 1: 14-32.
- ZAKABI, R. *et al.* Eles são Gêmeos Idênticos, mas, segundo a UnB, este é Branco e... In.: **Veja**, ano 40, n. 22, 6 de junho de 2007: 82-87.

Recebido em 22/08/2017

Aprovado em 01/04/2018

Como citar este artigo:

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. A luta contra o racismo e a questão da identidade negra no Brasil. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 163-191.







Los márgenes de lo plurinacional Estado y pueblos indígenas en la Bolivia actual¹

Gaya Makaran²

Resumen: El presente artículo está dedicado al análisis de las políticas y los discursos que caracterizan al nuevo Estado Plurinacional de Bolivia bajo los gobiernos del partido Movimiento al Socialismo (MAS) en cuanto a su relación con los pueblos indígenas y sus luchas. Se parte de la figura del margen entendido por una parte como la consecuencia de las políticas del Estado y por la otra como espacio de autonomía y resistencia societal. Se identifican tres dimensiones interrelacionadas de las medidas gubernamentales: la cultural, la política y la económica, que atentan contra las premisas de la plurinacionalidad.

Palabras clave: Estado plurinacional, Bolivia, pueblos indígenas, gobierno del MAS

THE MARGINS OF THE PLURINATIONAL STATE AND INDIGENOUS PEOPLES IN THE CURRENT BOLIVIA

Abstract: *This article is devoted to the analysis of the policies and discourses that characterize the new Plurinational State of Bolivia under the government of the Movimiento al Socialismo (MAS) party, regarding their relationship with indigenous peoples and their struggles. It is part of the figure of the margin, understood as the consequence of the policies of the State and the other as a space*

1 El presente artículo fue originalmente presentado como ponencia en el Congreso 2017 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Lima, Perú del 29 de abril al 01 de mayo de 2017.

2 Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM – Ciudad de México-México- makarangaya@gmail.com





of autonomy and social resistance. We identified three interrelated dimensions of government measures: cultural, political and economic, which undermine the premises of plurinationality.

Keywords: *Plurinational State, Bolivia, indigenous peoples, MAS government*

“Y es que el indígena real, el que no reporta ganancias plasmado en una postal ni como objeto del informe de financiación extranjera, está en el campo y en la ciudad; produce la tierra con un arado egipcio o con un tractor; trabaja en comunidad en el campo y hace negocios para vender smartphones o software con China; es agricultor, pero también ingeniero o médico; rinde culto a la Madre Tierra para pedir una buena cosecha, pero también se sube a aviones, tala árboles, maneja automóviles propios, se esfuerza para mandar a sus hijos a la universidad, y cuando puede se compra una casa en la ciudad; habla el idioma de sus abuelos pero también el castellano, e intenta aprender el inglés, o al menos que sus hijos lo hagan para desenvolverse mejor usando la computadora.”

Álvaro García Linera,
vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia
(2014: 66-67)

Introducción

La República de Bolivia fue fundada sobre la negación de su realidad social y su protagonista central, el “indio”, paralelamente con la persistencia de formas coloniales de jerarquización social, explotación y dominación cultural, que, posteriormente, se nombraron como “colonialismo interno” (GONZALEZ CASANOVA, 1969). Como consecuencia, surge en Bolivia un Estado “aparente”, sin hegemonía, incapaz de controlar su territorio ni disciplinar la sociedad zavaletiana “abigarrada”, donde coexisten y se sobreponen diferentes tiempos históricos, modos de producción e identidades étnicas, sin que se logre conjugarlos en un nosotros nacional único. La República crea sus márgenes de lo no adaptable ni aceptable para su proyecto cultural, político y económico, márgenes que crecen en magnitud, amenazando la frágil hegemonía del “centro”. Para remediar esta situación, desde el Estado, sobre todo a partir de los años 30 del siglo XX, se ensayaron diferentes políticas de integración poblacional y territorial a fin de homogeneizarlos a todos los habitantes del país en una comunidad de





ciudadanos bolivianos modernos, promoviendo la penetración del capitalismo mundial y sus agentes o apostando por el desarrollo de un capitalismo nacional con el papel protagónico del Estado, según la época, siempre en el contexto de una economía extractivista y dependiente.

Sin embargo, si miramos la realidad boliviana precisamente desde sus márgenes, desde aquellos espacios no “estatalizados” ni incorporados a la lógica del capital, aunque tampoco aislados o ajenos a las dinámicas nacionales y globales, veremos una riqueza de modos de vida autónomos y en resistencia, todo un gran entramado multisocietal (TAPIA, 2002) comunitario, que aprovecha su posición subalterna para cuestionar el poder dominante. Paradójicamente, el mismo Estado, al marginarlos, permitió, en contra de su interés de hegemonía, la existencia de espacios “otros” y en constante rebeldía que le disputan su monopolio político, económico, territorial y de violencia legítima.³

Al inicio del nuevo siglo, las luchas históricas del movimiento indígena y popular boliviano toman un nuevo impulso, al desbordar los límites de la democracia liberal restringida, ponen en jaque los modelos dominantes del Estado-nación y del capitalismo neoliberal, proyectando su refundación profunda en clave plurinacional con la soberanía y la autodeterminación de las naciones originarias.⁴ Como resultado de aquella oleada rebelde conformada por diferentes fuerzas sociales desde las organizaciones indígenas, sindicatos campesinos y mineros, movimiento cocalero, sectores populares urbanos, estudiantes, etc., llegó al poder del Estado el gobierno de Movimiento al Socialismo (MAS)⁵,

3 Si revisamos sólo algunas de aquellas experiencias de lucha, como la rebelión de Túpac Katari (1781-84), Pablo Zárate Willka (1899) o batalla de Kuruyuki en el Chaco (1892), veremos con claridad la fuerza del proyecto político indígena de emancipación y autodeterminación en contra del binomio Estado-capital y sus agentes.

4 Los momentos más importantes de aquella “oleada rebelde” de potencial transformador de las relaciones políticas y económicas en Bolivia fueron la “guerra del agua” en Cochabamba y el bloqueo aymara de la ciudad de La Paz en 2000, y la “guerra del gas” de 2003, que significaron una importante desestabilización del régimen neoliberal y de la democracia liberal. Para conocer más véase Gutiérrez, 2009.

5 Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) surge como una herramienta política de los sindicatos cocaleros del trópico de Cochabamba en 1995 para presentarse en las elecciones nacionales de 1997 en una coalición de Izquierda Unida. En las elecciones legislativas de 2002 se presenta como una fuerza autónoma, posicionándose como la segunda fuerza política del país con 20.9% y en 2005 ganando la presidencia con su representante Evo Morales Ayma con 54% de los votos. Con el tiempo iba incorporando demandas de diferentes sectores indígenas y populares, como también de clases medias e intelectuales de izquierda antiimperialista, con un discurso ecléctico que unía la defensa de la hoja de coca con la soberanía nacional contra las políticas antidroga de EE.UU, las reivindicaciones de pueblos y naciones indígenas en cuanto a su autodeterminación, reconocimiento de sus territorios, de la democracia y la economía comunitarias; con la demanda de la nacionalización de hidrocarburos y una clara postura antineoliberal.





que se posicionó como portavoz de los movimientos indígena-populares y, al mismo tiempo, autor-ejecutor del plurinacionalismo. Sin embargo, pronto se hizo evidente que la apuesta del nuevo gobierno, igual que de sus predecesores históricos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)⁶, fue por la contención del desborde popular y su encauzamiento pacificador, a fin de asegurar la gobernabilidad y minimizar los daños que aquella oleada rebelde pudo haber producido al aparato estatal. De esta manera, la “refundación estatal” ambicionada por los movimientos indígena-populares que planteaba el protagonismo de los “márgenes”, de los subalternos, una vez superado el proyecto nacionalista de integración modernizadora, se ha ido convirtiendo en su antítesis, donde el modelo del Estado-nación capitalista no sólo no ha logrado superarse, sino que todavía ha sido reforzado.

De esta manera, el Estado Plurinacional dirigido por el gobierno del MAS y el presidente Evo Morales crea nuevos márgenes a los que relega a la población, sobre todo indígena, inconforme con su proyecto político y económico, incompatible con los valores plurinacionales y el derecho a la autodeterminación de las naciones y los pueblos. Al mismo tiempo que el Estado margina, se muestra extremadamente intolerante ante la existencia de estos espacios al margen, de ahí observamos sus esfuerzos por desaparecerlos: sea por “integración”, sea por aniquilación violenta. Eso se debe al carácter tradicionalmente rebelde e insu-miso de los “marginados” capaces de poner en jaque el proyecto gubernamental y la estabilidad del régimen.

En el artículo se analizará de qué manera el “nuevo” Estado crea y recrea sus márgenes, cuáles son las condiciones de pertenencia y las de exclusión de un nosotros deseable proyectado por el oficialismo. Es esta tarea nos apoyaremos en los análisis escritos en los últimos años por los autores sobre todo bolivianos, como también en la información obtenida de los medios de información masiva y de la documentación brindada por las instancias gubernamentales, concentrándonos en el periodo posconstituyente que inicia con la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado el 7 de febrero de 2009, la misma que funda oficialmente el Estado Plurinacional de Bolivia y abre la etapa de la institucionalización de la “revolución democrático-cultural”, como se llamó el proceso desde el gobierno.

Es necesario precisar que no estamos partiendo de la definición del “margen” entendido como la exclusión social, una calamidad que debe ser resuelta

6 Se trata del partido que encabezó la Revolución nacional de 1952, uno de los acontecimientos de mayor relevancia en la historia de la construcción del Estado-nación moderno en Bolivia.





a través de las políticas estatales de inclusión, compensación o asistencialismo, sino que, al contrario, queremos ver los márgenes como espacios de una posible resistencia a la incorporación etnofágica por el binomio del Estado y el capital. Puesto que, como lo han hecho a lo largo de su historia, los pueblos indígenas siguen aprovechando los márgenes de lo sistémico para conservar y reforzar sus modos de vida autónomos, defender sus tierras y territorios y luchar por una autodeterminación *de facto*. Por cuestión de espacio, no profundizaremos esta vez en el análisis de las resistencias que se llevan desde estos márgenes, limitándonos sólo a mencionar algunas de ellas.

Para no perdernos en la descripción de las características y medidas de este nuevo régimen “plurinacional”, nos concentraremos, a manera de resumen más que de un análisis detallado, sólo en algunos aspectos que consideramos cruciales para ilustrar la creación de los márgenes de lo cultural, política y económicamente permitido en el Estado (Pluri)nacional del MAS. Analizaremos, entonces, la faceta nacionalista del gobierno que contradice la pluralidad estatal constitucionalmente declarada y atenta contra la autodeterminación y soberanía de las naciones originarias. Por una parte, este nacionalismo se vincula con el ataque contra de los pueblos, al pretender “bolivianizarlos” y aniquilar la etnicidad como base de la autodeterminación. La domesticación de lo étnico y su nacionalización los convierten a todos en hijos de la Patria Bolivia, con una ancestralidad, territorialidad y cosmovisión única, la de la nación boliviana, al crear el *margen de lo culturalmente deseable*.

Esto nos lleva a la arremetida nacionalista y autoritaria contra la autonomía política de los pueblos y sus organizaciones, es decir, la creación del *margen de lo políticamente aceptable*, una apuesta por colonizar este subsuelo político rebelde y “salvaje” (TAPIA, 2008), al infiltrar, cooptar, dividir y reprimir sus autoridades, organizaciones y luchas propias, con una lógica antidemocrática del monopolio partidista que, además de rechazar cualquier disidencia, pretende borrar las formas y espacios otros de entender y hacer la política y lo político.

A estos dos frentes se suma el tercero, no menos importante, el de la destrucción de espacios no-capitalistas, tanto al incorporarlos al mercado mundial, como al depredarlos, según la lógica de “acumulación por desposesión” (HARVEY, 2004). De esta manera, se establece *el margen de lo económicamente posible* que hace referencia al modelo de desarrollo adoptado por el Estado Plurinacional neoextractivista y neodesarrollista, que coincide con la ambición política del nacionalismo de unificación poblacional y territorial.





Construcción de los márgenes, políticas del Estado (Pluri)nacional

El partido MAS como formación política de oposición y, posteriormente, como el partido del gobierno, a pesar de sus ambiciones de presentarse como el portavoz del proyecto indígena-popular de refundación plurinacional, se ubica, más bien, como una fuerza de contención, nacionalista, estadolatra y además profundamente autoritaria, cuya ambición es la modernización capitalista del país.⁷ Estas tendencias, visibles, aunque todavía no evidentes, desde sus inicios, se desarrollan y potencializan una vez asentadas en el aparato estatal. De ahí que, a lo largo de los tres mandatos presidenciales, observaremos una galopante derechización del Estado Plurinacional que se expresará con el acercamiento del gobierno a las oligarquías financieras y agroindustriales cruceñas, otrora enemigas, igual que a las empresas transnacionales que se convertirán en “socios no patrones”⁸ predilectos del gobierno, y a las Fuerzas Armadas “forjadoras de la Patria”, con un distanciamiento brutal de las organizaciones y demandas indígenas orgánicas.

a) Nación de naciones, margen de lo culturalmente deseable

Cualquier régimen que pretende legitimarse como “revolucionario” y “de cambio”, basará su discurso en la figura de quiebre y diferencia radical con el pasado inmediato. Este, llamémoslo, discurso refundacional, aunque ya se hace notable en el primer periodo de los gobiernos del MAS (alusiones al Pachakuti y lo inédito de la llegada al poder del primer “presidente indígena”), gana importancia sobre todo en el periodo “plurinacional” (a partir de 2009), dada la necesidad de afianzar la impresión de novedad del Estado “refundado”. Así, en el discurso inaugural del Estado Plurinacional en ocasión de la entrada en vigor de la nueva Constitución Política del Estado (CPE) el 7 de febrero de 2009, el presidente Morales identificó el momento como histórico: “Hermanas y hermanos, es impresionante lo que estamos haciendo: de la rebelión de nuestros antepasados a la revolución democrática cultural; de la revolución democrática cultural a la *refundación de Bolivia...*” (Ministerio de la Presidencia, 2009:118, énfasis nuestro). Con estas palabras el presidente se posiciona como continuador natural de las luchas indígenas previas que, sin embargo, carecían de un proyecto político claro o por lo menos nunca lo hicieron realidad, al ser tan sólo

7 Véanse las obras recientes de los autores como Luis Tapia (2011, 2014a, 2014b), Raúl Prada (2013), Silvia Rivera Cusicanqui (2015), entre otros.

8 Palabras del presidente Evo Morales tras el decreto de la nacionalización de hidrocarburos el 1 de mayo de 2006: “queremos socios no patrones”.





“rebeliones”. Es entonces el gobierno del MAS que lleva a cabo la “revolución”, entendida como un proceso y un acto consciente, programático y, sobre todo, exitoso, para terminar refundando el Estado boliviano (hecho consumado) con la proclamación de la nueva CPE.

Este “nuevo” Estado necesita una nueva estética, reflejada en sus símbolos, su panteón de héroes “plurinacionales”, en la incorporación de nuevas fiestas cívicas⁹, etc. De ahí que tendremos la *wiphala*, bandera del movimiento indígena andino, elevada a rango oficial; líderes históricos indios plasmados en las pinturas estatales; ceremonias “ancestrales” como la *ch'alla*, ofrenda a la Pachamama, con la participación de amautas y *yatiris*, indispensables a la hora de inaugurar alguna megaobra gubernamental; vestimentas y bailes indígenas que le dan un nuevo colorido a los actos cívicos; recuperación del sitio arqueológico de Tiwanaku como el escenario lo suficientemente “ancestral” para las tomas de poder del “presidente indígena” “ancestralmente” ataviado para tal ocasión; y un largo etcétera. Esta “indianización” simbólica del Estado que, por cierto, peca por ser andino y aymara-céntrica, tiene como objetivo reforzar la ruptura discursiva con el Estado-nación colonial anti-indígena y legitimar la “refundación” estatal.

No es nuestro objetivo analizar con detalle esta “nueva” estética estatal, sobre todo porque ya existen varios estudios sobre el tema (BRIDIKHINA, 2009; TÓRREZ *et al.*, 2014), pero sobre todo porque no la consideramos relevante para nuestros objetivos. Es decir, no negamos su impacto propagandístico y legitimador del nuevo régimen, lo que sí negamos es su “novedad” y su “autenticidad”. Más bien sostenemos que estamos ante una “invención de la tradición”, al decir de Hobsbawm y “una teatralización del patrimonio” (GARCÍA CANCLINI, 1999) de carácter típicamente indigenista, donde lo indígena se convierte en el adorno superficial, folclorizado y fosilizado a fin de legitimar políticas perfectamente anti-indígenas. De ahí que, más que darle importancia a la superficie “plurinacional” del discurso oficialista, nos interesa analizar los elementos que respondan al proyecto nacionalista del gobierno del MAS.

Si regresamos al discurso inaugural del Estado Plurinacional del año 2009, veremos que la cita que usamos para ilustrar el discurso refundador del presidente, continua para revelar el proyecto gubernamental pensado para la época

9 Se trataría de la incorporación al calendario oficial de nuevas fiestas cívicas como el Año Nuevo Andino – Amazónico o *Willkakuti* el 21 de junio, día del solsticio de invierno; el Día de Acullico (de la hoja de coca) el 12 de marzo o, el Día del Estado Plurinacional el 22 de enero que, curiosamente, es la fecha de la toma de poder por el presidente Morales y no la entrada en vigor de la nueva CPE que oficializó al Estado Plurinacional. Tendremos también algunas celebraciones que mantuvieron su fecha, pero modificaron el significado, como, por ejemplo, el 12 de octubre que se transformó en el Día de la Descolonización.





pos-refundacional: “...de la refundación, y es mi pedido, con respeto, *de la refundación de Bolivia a la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios contemporáneos*, respetando la igualdad de todos los bolivianos, de todas las bolivianas.” (Ministerio de la Presidencia, 2009:118, énfasis nuestro) De esta manera, una vez “refundada” Bolivia, se anuncia el fin de cierta época de reivindicaciones radicales que, para el presidente, ya no tienen sentido, puesto que la nueva Constitución y el gobierno como su garante aseguran la implementación del Estado Plurinacional incluyente y respetuoso con todas las identidades y culturas, unidas en un todo boliviano. De ahí que la “revolución cultural democrática” que era el lema de su primer mandato queda concluida y cede lugar a la “reconciliación” en marco de un nuevo Estado, una “Bolivia para todos”, donde todos son bolivianos originarios. Esta negación oficialista del conflicto y la simultánea promoción de la unidad por encima de los intereses de clase/etnia/región etc. confirma claramente la inclinación nacionalista del discurso oficial.

Si nos fijamos en la estética de la fiesta (pluri)nacional más importante, el Día de la Patria, que en sí ya nos muestra la gran paradoja del discurso oficial: ¿cómo presumimos la refundación estatal en clave de lo pluri, si seguimos celebrando a la Patria Bolivia uni-nacional fundada sobre la base profundamente colonial y anti-indígena?; veremos un gran despliegue simbólico de este nuevo nacionalismo que en nombre de un Estado plurinacional fomenta la identificación con el Estado-nación boliviano “indianizado”. Así, destaca la predominancia de la bandera tricolor boliviana junto con los retratos de los “Padres de la Patria”, fundadores de la República de Bolivia: Simón Bolívar y el Mariscal Sucre. La centralidad de la simbología del “viejo” Estado-nación republicano subraya todavía más el carácter subordinado y complementario de la estética indígena andina, presente en los festejos a través de la *wiphala* y los retratos de Túpac Katari y Bartolina Sisa, héroes del pueblo aymara.

En los festejos patrios destaca además el protagonismo renovado de las Fuerzas Armadas que, por más *wiphala* que incorporen en sus uniformes, constituyen un referente directo de la simbología nacionalista, autoritaria y hasta criminal del Estado-nación boliviano, y tradicionalmente “velan por la integración física y espiritual del territorio nacional y los bolivianos”¹⁰. Los desfiles militares, unidos a una muestra cada vez más ostentosa de armamento, acompañan las celebraciones de aniversarios patrios, como la del 188 aniversario de la Independencia boliviana de 2013, en la que el presidente Morales, subido en

10 Véase Decreto Supremo 14022 del dictador Hugo Banzer de 1976.





un tanque, elogió a las Fuerzas Armadas como “nacionalistas” (CONTRAINJERENCIA, 2013). No obstante, en los tiempos plurinacionales estas paradas se “enriquecieron” con la participación campesino-indígena, hecho que simbólicamente demuestra los esfuerzos gubernamentales por una incorporación subordinada de lo indígena-popular al poder del Estado-nación. De esta manera, los “indios” con sus trajes tradicionales, enarbolando *wiphalas*, marchan al lado de los militares que sujetan banderas bolivianas, como una reencarnación del pacto militar-campesino en la dictadura del Gral. Barrientos (1964-1969), y un símbolo la unión de las “naciones étnicas” y la “nación política”.

De esta manera, lo que hace el gobierno es reposicionar la figura de la nación y la patria bolivianas, hace poco desprestigiadas y ajenas a una gran parte de la población, con un esfuerzo por reactualizar el discurso republicano y nacionalista. Es una apuesta por “una Bolivia diversa, pero unida”, donde las diferencias étnicas, regionales, de clase o ideológicas deben diluirse en un todo boliviano, bajo el rebozo de la Madre Patria, como aseguraba Evo Morales en su discurso patrio de 2013: “Queremos dar un mensaje a toda Bolivia, junto a las Fuerzas Armadas, con la parada militar, y la Policía Nacional. [...]...al margen de que seamos indianistas, indigenistas, mestizos, criollos, todos somos originarios. *Unos son originarios milenarios, otros originarios contemporáneos, pero todos somos de esta Patria. Somos de nuestra querida Bolivia.*” (MINISTERIO DE COMUNICACIÓN, 2013: 3, 22, énfasis nuestro) La continuidad discursiva entre aquella República boliviana de 1825 y el actual Estado Plurinacional se hace más que evidente. La ruptura simbólica con el pasado unida a una denuncia de las injusticias históricas, visible todavía en el primer mandato de Evo Morales, desaparece sustituida por un relato confuso sobre lo patrio que borra cualquier rastro de fractura o conflicto: todos somos bolivianos, todos somos originarios, no existen víctimas, no existen verdugos. Las posibles divergencias tienen que diluirse en un Nosotros boliviano, sin importar si uno es criollo explotador o indio explotado, un indianista o un indigenista, un capitalista o un socialista, todos tienen que ser bolivianos, hijos de la Patria Bolivia, personificada por el gobierno del MAS apoyado en las Fuerzas Armadas.

Este (pluri)nacionalismo, visible en las ceremonias y discursos públicos, encuentra su máximo ideólogo en el vicepresidente Álvaro García Linera quien, a través de publicaciones gratuitas y masivas de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, difunde vigorosamente las bases “teóricas” del proyecto gubernamental. Veamos algunos de sus planteamientos acerca del Estado, nación y lo plurinacional para ilustrar mejor la tendencia nacionalista del gobierno. En su libro *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* de 2014 el





vicepresidente expone claramente su inclinación nacionalista, al indicar que cada persona (enfoque individualista) es portadora de múltiples y simultáneas identidades que necesitan “una identidad hegemónica y de cohesión fuerte” (paralelismo con el Estado) que establezca una jerarquía y un orden y esté capaz de “articular, organizar coherentemente, sobreponerse e influir de manera orgánica en el resto” (GARCÍA LINERA, 2014: 17). ¿Cuál sería esta identidad hegemónica? Para García Linera debería ser la identidad nacional boliviana derivada de la existencia de una nación imaginada y creada por sus miembros a base de un voluntarismo político, la nación que se está haciendo realidad recientemente gracias a la presidencia de Evo Morales: “Es recién en el último medio siglo que el castellano adquiere un uso predominante, e igualmente *la identidad boliviana recién termina de redondearse como identidad nacional-estatal de la mano de las naciones indígenas que asumen el poder del Estado en el siglo XXI*” (*Ibíd*: 22, énfasis nuestro)

El esfuerzo argumentativo de García Linera está puesto en demostrar la necesidad de una identidad nacional única superior que aglutine a las demás identidades que podrían ser étnicas, culturales o regionales. Como dice el autor: “Todos somos bolivianos, partícipes de una única identidad histórica nacional boliviana construida desde hace cerca de 200 años desde el Estado y gradual y expansivamente desde la sociedad.” (*Ibíd*: 45) Todos son bolivianos (identidad hegemónica) y además algunos bolivianos tienen identidades nacionales-culturales diferentes (complementarias y nunca dominantes). Así, la nación boliviana sería una identidad estatal obligatoria de todos los que nacieron en el suelo boliviano (lo nacional), mientras que las identidades étnicas (lo local) se limitarían a complementarla, según la máxima del vicepresidente de “ancestros diferentes y destino común”.

En resumen, la apuesta del oficialismo es por un Estado-nación boliviano indianizado, aunque dicha indianización en los hechos no es más que una incorporación subordinada, folclorizada y discursiva de elementos culturales indígenas. Se trataría de un Estado republicano multicultural que respete las diferencias mientras se traduzcan en un nivel local, siempre dentro de un proceso unificador de una nación boliviana hegemónica. De esta manera, los que se opongan a esta imposición nacionalista de identidad “hegemónica” y quieran subrayar su etnicidad como legitimadora de su proyecto de autodeterminación y no subordinada ni disciplinada por la bandera “nacional”, quedan en el margen de lo culturalmente deseable, al ser catalogados como anti-bolivianos y, por ende, enemigos de la patria.





b) Clientelismo, cooptación y represión, margen de lo políticamente aceptable

La tendencia de seguir el camino de viejos vicios de la democracia representativa y de abandonar la senda del “otro poder”, visible claramente desde el monopolio del MAS en la Asamblea Constituyente de 2006, se reforzó con el tiempo, dejando al descubierto las inclinaciones del oficialismo por la incorporación subordinada de las fuerzas sociales a través de la cooptación y la criminalización de la protesta (método de la zanahoria y el palo).

La bonanza económica que estuvo viviendo Bolivia en la presidencia de Evo Morales, gracias al alza de precios mundiales de *commodities* y un mayor excedente de los hidrocarburos “nacionalizados”, propició las prácticas clientelares y el uso discrecional de recursos por el gobierno, al convertirse éste en distribuidor de bienes y servicios a las poblaciones necesitadas, lo que reforzó el sistema de prebendas necesario para mantenerse en el poder y conservar los elevados apoyos electorales. Como apunta Luis Tapia, el gobierno apostó por “financiar una extensa red clientelar y prebendal con la que articula su base electoral.” (TAPIA, 2014: 32)

Este clientelismo puede tener dos facetas: una individual de cooptar a los líderes sociales a cambio de beneficios personales; la otra colectiva corporativista en referencia a la compra de organizaciones sociales como los sindicatos, antes autónomos, críticos y beligerantes que hoy se han convertido en fuerzas disciplinadoras del electorado a cambio de beneficios sectoriales. Igual encontramos la cooptación de las bases, a cambio de obras, la inversión estatal selectiva, políticas sociales focalizadas (bonos y becas) y el reparto de bienes.

Este sistema de prebendas y regalos mostró su cara corrupta cuando salieron a la luz las irregularidades en el Fondo de Desarrollo Indígena Originario Campesino (FONDIOC) en inicios del año 2015. El Fondo, pensado originalmente para incentivar la inversión productiva en las comunidades indígenas y cuyos fondos provenían de 5% del Impuesto Directo a Hidrocarburos (IDH), resultó servir a los funcionarios del MAS, indígenas o no, igual que a las Fuerzas Armadas y al gobierno en persona para financiar actos de corrupción individual y colectiva a favor del oficialismo, sin mencionar las situaciones del robo directo. Así, fueron malversadas sumas millonarias sin que ningún proyecto productivo se llevara a cabo (SAAVEDRA, 2015).

El caso del FONDIOC merece nuestra atención, puesto que se ha convertido en el símbolo del clientelismo masista, al desnudar los mecanismos, diseñados conscientemente desde el ejecutivo para asegurar la perpetuación política del partido, que sirvieron no sólo para cooptar y corromper a varios líderes





indígenas y campesinos, sino también para castigar a organizaciones opositoras al gobierno que eran marginadas o excluidas del reparto de fondos, como la Asamblea de Pueblo Guaraní. Según las palabras de Carlos Mamani, profesor de historia y activista indígena de La Paz, citadas por Saavedra: “el Fondo estaba diseñado para favorecer la corrupción, tanto que podemos decir que éste era su verdadero fin” (SAAVEDRA, 2016: 6).

Si las medidas de cooptación y el clientelismo resultan insuficientes frente al descontento indígena-popular y su desacuerdo con las políticas del Estado, el gobierno no sólo incrementa las medidas clientelistas (la zanahoria), sino que aplica la represión y la criminalización de la disidencia (el palo), estas últimas visibles por ejemplo en la violenta represión de los indígenas de la VIII Marcha por el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure)¹¹ en Chaparina (2011) o de los guaraníes defensores del territorio contra la explotación del gas y su derecho a la consulta previa, libre e informada en Takovo Mora (2015).

Además de la fuerza bruta contra los inconformes con las políticas de centralización antidemocrática y de la primarización económica, el gobierno de Evo Morales emplea estrategias más sutiles como la deslegitimación discursiva, la infiltración y la división de las organizaciones indígenas autónomas. Sería el caso de la arremetida contra el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), organizaciones que apoyaron la VII Marcha por el TIPNIS en 2011 y se salieron del Pacto de Unidad¹² en protesta contra las políticas anti-indígenas del gobierno. Éstas fueron primeramente penetradas por los miembros afines al MAS que decidieron de manera arbitraria elegir sus propias autoridades aliadas al oficialismo y luego intervenidas por las fuerzas del orden y sus sedes

11 El caso TIPNIS es simbólico tanto para evidenciar las políticas anti-indígenas del gobierno del MAS, como para mostrar la resistencia indígena ante la violación de sus derechos colectivos consagrados por la Constitución. Se trata del proyecto de construcción de una carretera por medio del Parque nacional y Territorio Indígena, financiado por el Banco Brasil, sin consulta previa, libre e informada, con claros intereses de explotación petrolera y cocalera de la zona y en coordinación con la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA). Los habitantes del TIPNIS, pueblos yuracaré, tsimán y moxeño-trinitario, gracias al apoyo de la CIDOB y de la sociedad civil durante la VIII Marcha Indígena en 2011, lograron la promulgación de la Ley 180 sobre la intangibilidad del TIPNIS que prohibía cualquier proyecto de alto impacto en el territorio. A pesar de eso, el gobierno del MAS no cesó en sus intentos de revertir estos logros, como resultado en agosto de 2017 se promulgó la Ley 969 que anula la intangibilidad y posibilita la ejecución de megaproyectos como el carretero en el TIPNIS.

12 Pacto de Unidad fue firmado entre las siguientes organizaciones indígenas y populares: CIDOB, CONAMAQ, Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTSB) y Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS), para defender el proyecto plurinacional y presentar una propuesta conjunta para la Asamblea Constituyente (2006-2008).





tomadas por los seguidores del gobierno, para asegurar desde el Estado la “legitimidad” de los nuevos líderes pro-masistas (JORNADA NET, 2012; ERBOL, 2013). La división de las organizaciones en las “orgánicas” y las “masistas”, la descalificación y la persecución penal de los líderes insumisos, se convirtieron en prácticas rutinarias de parte del gobierno “plurinacional”.

De esta manera, el clientelismo oficialista está reforzado por las medidas de persuasión menos amistosas que, además de romper las resistencias, tienen el objetivo de demostrar que la postura masista es la única aceptable. Los insumisos se arriesgan a perder no sólo las prebendas y beneficios que trae consigo el nuevo poder, sino incluso sus libertades y **vidas**. La democracia boliviana tradicionalmente restringida que se abrió con el desborde de las fuerzas indígenas-populares, hoy en día parece cerrarse de manera inquietante.

c) Neoextractivismo y neodesarrollismo, margen de lo económicamente posible

“No nos pueden decir que estamos destruyendo la naturaleza. Nos quieren obligar a nosotros a que no construyamos represas y nos dicen que no podemos hacer carreteras porque hay un arbolito ahí. Con esa carretera o represa vamos a tener más árboles, a veces hay que deshacernos de uno para hacer florecer otros 1.000 [...] En Bolivia tenemos 59.000 millones de árboles, no faltan...”

Álvaro García Linera,
vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia
(Página Siete, 2016)

El gobierno de Evo Morales ganó una fama mundial por su presunto reconocimiento de los derechos de la Pachamama (Madre Tierra)¹³ y por su discurso difusor de un “nuevo” paradigma del Buen Vivir¹⁴ unido a una retórica anticapitalista y antiimperialista. Sin embargo, si revisamos el discurso

13 Evo Morales es portador del título del Héroe Mundial de la Madre Tierra concedido por el presidente de la Asamblea de la ONU Miguel D'Escoto en agosto de 2009.

14 Buen Vivir o Vivir Bien (Sumak Kawsay en quechua y Suma Qamaña en aymara) es una propuesta de los intelectuales indígenas y mestizos que intenta recuperar para la humanidad los valores considerados tradicionales de las comunidades quechuas y aymaras en los Andes bolivianos y ecuatorianos. Se subraya la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, la complementariedad, la reciprocidad, la horizontalidad en las relaciones políticas y económicas de las sociedades y, sobre todo, su carácter anticapitalista. El Buen Vivir fue inscrito en las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Como política de Estado se convirtió, paradójicamente, en un discurso legitimador de las políticas extractivistas del gobierno.





del presidente a nivel nacional, igual que las ideas difundidas por sus ministros, veremos que el discurso oficial presenta varias contradicciones. Así, el mandatario Morales en la toma de posesión en 2006, al mismo tiempo que declaraba el respeto a la Pachamama, avisó que “el nuevo régimen económico de nuestra Bolivia deben ser fundamentalmente los recursos naturales” (PINEDA, 2007: 143). Igual el vicepresidente García Linera en su análisis *Del liberalismo al Modelo Nacional Productivo. Los ciclos de la economía boliviana* (2008), para demostrar la superioridad del modelo económico oficialista, presume, entre otros, la subida vertiginosa de las exportaciones como una prueba de la vinculación con el mundo: “Estamos profundamente vinculados con el mundo y estamos exportando como nunca.” (GARCÍA LINERA, 2008: 9) Al saber que se trata de la exportación del gas, nos damos cuenta de que se nos muestra como positiva la profundización de la economía extractivista con su dependencia extrema del mercado mundial. Así, aunque el vicepresidente ve la necesidad de diversificar las exportaciones, indica que Bolivia vive de hidrocarburos y su economía se sostiene sobre ellos. Adicionalmente, expresa la intención de aumentar las exportaciones mineras gracias a numerosos proyectos puestos en marcha por el ejecutivo. De esta manera, los ingresos derivados de la explotación de recursos naturales no renovables, además de financiar los programas de asistencia social, según él, tienen que servir para el desarrollo y la modernización del país a través de la inversión en infraestructura (carreteras) y producción (hidrocarburos, termoeléctricas, líneas aéreas, fábricas de papel, cemento, leche, etc.).

En otro de sus textos *El papel del Estado en el Modelo Nacional Productivo* (2009), García Linera asegura que el objetivo del gobierno es construir la modernidad en el país, ampliando su base industrial (hidroeléctricas, plantas de litio) y superando las limitaciones de la economía no moderna (léase: indígena) de bajo rendimiento y de una vinculación restringida con los mercados externos. De esta manera, el Estado debe tener presencia en el núcleo moderno donde se dan los fundamentales procesos de acumulación del capital, es decir, en el sector petrolífero, “porque Bolivia está viviendo y vivirá del gas y del petróleo” (GARCÍA LINERA, 2009: 14), pero “transfiriendo el excedente económico *de lo moderno a lo no moderno*, de lo capitalista industrial a lo semicapitalista o a lo semimercantil; [...] para impulsar el proceso de modernización interna”. (*Ibíd*: 15, énfasis propio) García Linera explica también que entiende por la economía plural, garantizada en la Constitución: “La economía plural sintetiza una mirada hacia el futuro que quiere un país altamente industrializado, vamos a construir muchas industrias como Estado junto con el sector privado. [...] El





objetivo es obtener más riqueza, el desarrollo interno de nuestra economía, la conversión del país en un centro energético [...], para generar mayor bienestar para los bolivianos, mayores ingresos, renovación y ampliación de sus capacidades de consumo” (*Ibíd*: 18). Una cita muy explicativa y muy desconcertante a la vez, García Linera parece olvidarse de economías alternativas y comunitarias, al sacrificar la protección de la naturaleza y los derechos indígenas en el altar de un proyecto desarrollista.

La visión del vicepresidente coincide con las metas de programa económico del gobierno, la Agenda Patriótica 2025, una apuesta del nacionalismo desarrollista, financiada con la renta hidrocarburífera y créditos chinos, por la integración territorial del país y la subsunción de sus espacios y habitantes al capital, en cumplimiento con el papel diseñado para Bolivia por el sistema-mundo actual, como abastecedora de materias primas, territorio de paso de la mercancía (Plan IIRSA) y productora de energía para las industrias vecinas. Como podemos leer en los folletos del Ministerio de Comunicación (2015), la Agenda es una apuesta por “Bolivia conectada por aire, agua, cielo y tierra”¹⁵ (*Ibíd*: 33), que “con carreteras hace historia”, se proyecta como el “corazón energético de Sudamérica” y “centro de exportación de alimentos”.

La ardua tarea de modernizar y desarrollar el país que se impuso el nuevo Estado, “líder de la economía”, se lleva en realidad a cargo de inversiones privadas, en su mayoría extranjeras, y en beneficio del capital transnacional. Estos “socios” del gobierno, a pesar de las “nacionalizaciones” o la supuesta “redirección estatal” de la economía, siguen siendo los actores principales, debido a la dependencia financiera y tecnológica del gobierno boliviano. En cuanto al sector extractivo, observamos una acelerada expansión de áreas de exploración y explotación hidrocarburífera y minera. Los gasoductos y pozos, que a lo largo de las últimas dos décadas iban surcando las tierras bajas de Bolivia, hoy en día se expanden con más vigor aún que en los tiempos neoliberales. Así, por ejemplo, en el territorio ancestral de los guaraníes operan los gigantes como Petrobras (Brasil), Total (Francia) y Repsol (España), aumentando la reserva estatal en dólares y aportando a una fugaz bonanza económica, al mismo tiempo que provocan la degradación ambiental y despojo territorial. Los supuestos beneficios de la explotación del gas contrastan con la situación de la población afectada, como denuncian los integrantes de las comunidades guaraníes: “Vivimos

15 En el folleto se presume de los proyectos de construcción de puentes grandes como el Mamoré entre Trinidad y San Ignacio de Moxos, de corredores bioceánicos, como el camino La Paz – Oruro – Cochabamba – Santa Cruz – Puerto Suárez hacia la frontera con Chile o el proyecto del tren bioceánico en colaboración con Perú.





encima del gas, pero seguimos cocinando con leña, nuestras escuelas son un desastre y nuestros territorios siguen siendo ocupados por otros” (GUSTAFSON, 2011: 57).

La invasión a los territorios indígenas, legalmente reconocidos por el Estado Plurinacional bajo la figura de los Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC) en sustitución de las anteriores Tierras Comunitarias de Origen (TCO), por las empresas transnacionales y la nacional YPFB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos), se lleva sin consulta previa y en contra de todo tipo de legislación nacional e internacional sobre los derechos indígenas (la CPE boliviana, Convenio 169 de la OIT, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, etc.), eso sí, avalada por el Decreto Supremo 2366 del 20 de mayo de 2015 que legaliza la exploración y explotación de hidrocarburos en áreas protegidas del país con el argumento de “aprovechamiento de los recursos hidrocarburíferos en *todo el territorio nacional*, en el marco de su carácter constitucional, estratégico y de interés público para el desarrollo del país; *vinculado a la reducción de la extrema pobreza en comunidades que habitan las áreas protegidas* y la gestión integral de los sistemas de vida.” (Art. 1, énfasis nuestro)

Además de la intensificación de exploración y explotación del gas, y en cumplimiento de lo anunciado en la Agenda Patriótica 2025, el gobierno del MAS busca desarrollar varios proyectos invasivos para la naturaleza y para los territorios y comunidades indígenas, como la megaminería, las grandes represas El Bala-Chepete (Amazonía) y Rositas (El Chaco), centros de energía nuclear o carreteras internacionales, que responden a intereses del nuevo imperio regional, Brasil.

Los pueblos que resisten ante las políticas neoextractivistas y neodesarrollistas son descalificados por los representantes del gobierno como “agentes del capitalismo verde” o del imperio y la derecha, manipulados por “algunos líderes corruptos” y las ONG. Según Álvaro García Linera, resistirse al Estado y a su penetración en los territorios indígenas, es hacerle juego al “poder hacendal-patrimonial” y al capital mundial (GARCÍA LINERA, 2013), puesto que es el gobierno (pluri)nacional el único que pueda garantizar la libertad y la ciudadanía a los pueblos indígenas “oprimidos” por las ONG. Estas últimas son acusadas de ser racistas y colonialistas, al defender una visión falsa del indígena “bucólico”, “aislado”, “autárquico”, “rodeado de la naturaleza intocada e intocable”, mientras que el único “indígena real”, según el vicepresidente, sería el que apoya al proyecto gubernamental, se moderniza, es emprendedor e individualista, “portador de capacidades transformadoras del entorno natural”. Tenemos





de esta manera una definición oficial del sujeto indígena “deseable” y la exclusión de todos los que no quepan en ella. Para ilustrar esta nueva reedición de la antigua dicotomía entre el indio permitido y el indio rebelde (aquí negado por completo), nos parece importante citar un fragmento del libro de García Linera, *Identidad boliviana* (2014):

“Y es que el indígena real, el que no reporta ganancias plasmado en una postal ni como objeto del informe de financiación extranjera, está en el campo y en la ciudad; produce la tierra con un arado egipcio o con un tractor; trabaja en comunidad en el campo y hace negocios para vender smartphones o software con China; es agricultor, pero también ingeniero o médico; rinde culto a la Madre Tierra para pedir una buena cosecha, pero también se sube a aviones, tala árboles, maneja automóviles propios, se esfuerza para mandar a sus hijos a la universidad, y cuando puede se compra una casa en la ciudad; habla el idioma de sus abuelos pero también el castellano, e intenta aprender el inglés, o al menos que sus hijos lo hagan para desenvolverse mejor usando la computadora.” (GARCÍA LINERA, 2014: 66-67)

De esta manera, García Linera da a entender que el único indígena realmente existente que no sea víctima de la manipulación romantizante impuesta por ciertos actores externos, es el indígena alineado al proyecto gubernamental de modernización capitalista, al ser su cultura tan sólo un accesorio interesante que le da colorido al país, pero que no impide de ninguna manera su integración al mundo “moderno”.

Reflexiones finales

Como hemos podido ver, el Estado Plurinacional en manos del gobierno del MAS en nombre de lo ancestral pretende minimizar la presencia societal de lo indígena, al promover la figura del indio permitido “moderno” y perfectamente asimilable por el régimen. Así, el oficialismo promueve una integración cultural de los pueblos y naciones originarias a la narrativa y los imaginarios nacionalistas de una nación boliviana única que, aunque incorpore algunos elementos indígenas, sigue siendo profundamente republicana. Las historias propias de los pueblos no son respetadas como autónomas y se las intenta subordinar a una historia nacional imaginada desde el poder que tiene como objetivo construir nuevos mitos que cohesionen la sociedad boliviana por encima de su carácter multisocietal. Los que no quepan en esta visión única de lo nacional, quedan relegados al margen de lo culturalmente deseable.





De igual manera, el gobierno del MAS pretende homogeneizar y monopolizar las diferentes prácticas políticas de los pueblos indígenas y anular su autonomía frente a las fuerzas oficialistas. De ahí, su esfuerzo por subordinar a las organizaciones tanto a través de las prebendas y relaciones clientelares, como con su infiltración, división o persecución. El margen de lo políticamente aceptable se estrecha cada vez más, al quedar las organizaciones insumisas en una situación de extrema vulnerabilidad y una necesidad urgente de renovar sus estrategias de resistencia y articulación interna.

En cuanto a la dimensión económica, el discurso gubernamental presenta múltiples contradicciones, por una parte se destaca la importancia de los valores ancestrales y el respeto a la Madre Tierra y por la otra se promueven visiones de progreso y desarrollo propias de un proyecto modernizador capitalista. Las políticas concretas al respecto demuestran claramente que el modelo económico implementado por el Estado de ninguna manera pretende superar los vicios históricos como el extractivismo, responsables de la extrema dependencia boliviana de las fluctuaciones del mercado global, sino todavía profundizan la condición de Bolivia como país abastecedor de materias primas. Todo esto en desmedro de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y con una evidente criminalización de las resistencias ante el despojo. El discurso legitimador de dichas prácticas subraya que éstas son las únicas viables, al desprestigiar las protestas como irracionales e “infantiles” y relegarlas, de esta manera, al margen de lo económicamente posible.

De ahí, la lucha indígena por una refundación estatal capaz de garantizar su autodeterminación, control de territorios y recursos, formas más horizontales de la política y economías de lo común contrarias a la acumulación del capital, desembocó, paradójicamente, en un proyecto de hegemonía nacionalista, etnofágico, de monopolio político y de capitalismo dependiente desarrollista y neoextractivista, que no sólo no puede garantizar las reivindicaciones indígenas, sino que les resulta totalmente contrario. Como denuncia el informe de la Defensoría del Pueblo: “Los pueblos indígenas están siendo objeto de un sistemático mecanismo de descrédito y estigmatización, cooptación de sus organizaciones naturales e implementación de estrategias prebendales que, no aportan a su desarrollo bajo sus propias visiones, y les niegan el derecho a implementar sus propias economías en el marco de una economía plural, sancionada por nuestra Constitución” (DEFENSORÍA DEL PUEBLO, 2016: 4).

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos oficialistas por monopolizar las luchas y reivindicaciones indígena-populares e imponerse con un único proyecto cultural, político y económico, la “política salvaje” (TAPIA, 2008) sigue viva





en los márgenes contruidos por el mismo gobierno. Los “marginados” se organizan para resistir los embates estatales y recordarle a la sociedad el sentido original del proyecto plurinacional. Estos son los casos de los defensores del TIPNIS, de los pueblos que expulsan de sus territorios y áreas protegidas a las empresas encargadas de exploración petrolera y gasífera (Tariquía, Tacovo Mora), los que se ponen de pie contra las hidroeléctricas que amenazan con inundar su hábitat (Madidi-Pilón Lajas), y muchos más. Todos ellos desde sus márgenes, al ser rechazados por el Estado Plurinacional, no pocas veces en situación de extrema vulnerabilidad, siguen resistiendo y movilizand su fuerza cultural, sus formas propias de lo político y sus visiones otras de la economía. Resistir desde los márgenes de lo estatal, nacionalista y capitalista se encamina hacia la defensa de una utopía posible, al decir neozapatista: “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Referencias

- BRIDIKHINA, E. (coord.). **Fiesta cívica**. Construcción de lo cívico y políticas festivas. La Paz, IEB, 2009.
- CONTRAINJERENCIA. **Evo Morales declara a las FFAA de Bolivia socialistas y antiimperialistas**. Disponible em: <<http://www.contrainjerencia.com/index.php>>. Acceso em: 27 abr. 2018.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. **Sin los pueblos indígenas no hay Estado Plurinacional**. Situación de los derechos de los pueblos indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, Defensoría del Pueblo, 2016.
- ERBOL. **Originarios afines al MAS toman sede del CONAMAQ**. Disponible em: <http://www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/10122013/originarios_afines_al_mas_toman_sede_del_conamaq>. Acceso em: 27 abr. 2018.
- GARCÍA CANCLINI, N. Los usos sociales del patrimonio cultural. Disponible em: AGUILAR CRIADO, E. (coord.). **Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio**. Granada, Editorial Comares, 1999.
- GARCÍA LINERA, Á. Del liberalismo al Modelo Nacional Productivo. Los ciclos de la economía boliviana. **Revista de Análisis**. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, n° 3, 2008.
- . El papel del Estado en el Modelo Nacional Productivo. **Discursos y Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia**. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, n° 6, 2009.
- . **Geopolítica de la Amazonia, Poder hacendal-patrimonial y la acumulación capitalista**. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013.





- _____. **Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad.** La Paz, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2014.
- GONZALEZ CASANOVA, P. **Sociología de la explotación.** México, Siglo XXI, 1969.
- GUSTAFSON, B. Bolivian Resource Politics. Gas and Beyond. **ReVista**, Harvard Review of Latin America, Año XI, n° 1, 2011.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. **Los ritmos del Pachakuti** –Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005), México, Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, ICSH-BUAP, 2009.
- HARVEY, D. **El nuevo imperialismo.** Madrid, Akal, 2004.
- JORNADA NET. Intervención de oficinas de la CIDOB por dirigencia paralela. Disponible em: <<http://www.jornadanet.com/Hemeroteca/n.php?a=79723-1&f=20120728>>. Acceso em: 27 abr. 2018.
- MINISTERIO DE COMUNICACIÓN. **Discurso del Presidente de Estado Plurinacional de Bolivia en la sesión de honor de la Asamblea por el aniversario de la fundación de Bolivia e 6 de agosto de 2013.** La Paz, Ministerio de Comunicación, 2013.
- _____. **Bolivia hacia la Agenda 2025. Informe Presidencial 2015.** La Paz, Ministerio de Comunicación, 2015.
- MINISTERIO DE PRESIDENCIA. **La marcha por la nueva Constitución Política del Estado. Construyendo y conduciendo un nuevo país.** Documento fotográfico y testimonial. La Paz, Ministerio de la Presidencia, Viceministerio de Coordinación con Movimientos Sociales y Sociedad Civil, 2009.
- PÁGINA SIETE. **Vice convoca Ponchos Rojos a movilizarse por represa El Bala.** Disponible em: <http://www.paginasiete.bo/nacional/2016/12/12/vice-convoca-ponchos-rojos-movilizar-se-represa-bala-120118.html>>. Acceso em: 27 abr. 2018.
- PINEDA, F. **Evo Morales.** El cambio comenzó en Bolivia. Vida, pensamiento y acción de gobierno del primer Presidente indígena. Madrid, Almuzara, 2007.
- PRADA ALCOREZA, R. Crítica de la razón nacionalista. **Rebelión.** Disponible em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=172395>>. Acceso em: 27 abr. 2018.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Mito y desarrollo en Bolivia.** El giro colonial del gobierno del MAS. La Paz, Plural, 2015.
- SAAVEDRA, J. L. Corrupción en el Fondo Indígena de Bolivia. **Pukara.** La Paz, Año 9, n° 105, 2015.
- _____. Fondo Indígena: corrupción y persecución política en ‘tiempos de cambio’. **Pukara.** La Paz, Año 10, n° 114, 2016.
- TAPIA, L. **La condición Multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad.** La Paz, Muela del diablo/Cides-UMSA, 2002.
- _____. **Política Salvaje.** La Paz, CLACSO, Muela del Diablo, Comunas, 2008.
- _____. **El Estado de derecho como tiranía.** La Paz, Autodeterminación, 2011.





_____. **El leviatán criollo**. La Paz, El Horizonte Interior, 2014a.

_____. **Dialéctica del colonialismo interno**. La Paz, Autodeterminación, 2014b.

TÓRREZ, Y.; ARCE, C. **Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia**.

Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones. Cochabamba, PIEB, 2014.

Recebido em 23/06/2017

Aprovado em 13/12/2017

Como citar este artigo:

MAKARAN, Gaya. Los márgenes de lo plurinacional - Estado y pueblos indígenas en la Bolivia actual. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 193-213.







Roger Bastide e a sociologia francesa: traição ou tradução do sagrado?

Dora Vianna Vasconcellos¹

Resumo: O artigo pretende identificar o que foi talvez uma busca de filiação ao reconstruir o diálogo de Roger Bastide com a sociologia francesa. Na obra do intelectual há referência a autores divergentes, o que torna difícil saber se de fato Roger Bastide fez uma escolha teórica. Diante de tal dificuldade, resta apenas identificar os *leitmotifs* ou a linha de força por meio da qual tantas orientações teóricas se congregam. É com esse intuito que se retomará a perspectiva aberta por Émile Durkheim, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs e Georges Gurvitch, autor que, embora não fosse francês de origem, sofreu influência desta tradição sociológica, sendo constantemente reverenciado por Bastide.

Palavras-chaves: sociologia; sociologia francesa; Roger Bastide.

ROGER BASTIDE AND THE FRENCH SOCIOLOGY: BETRAYAL OR TRANSLATION OF THE SACRED?

Abstract: *In an attempt to identify what might have been an affiliation, the article reconstructs the dialogue between Roger Bastide and the french sociological tradition. It must be noticed that the work of the author is revealed through introspections that make difficult to know if Roger Bastide in fact made a theoretical choice. Facing this difficulty all we can do is to identify the leitmotifs or the power line*

¹ Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) - Rio de Janeiro – Brasil – doravianna.vasconcellos3@gmail.com





that congregated so many divergent theoretical orientations. For this purpose we will return to the perspective introduced by Émile Durkheim, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs and George Gurvith, who in spite of not being originally french, suffered the influence of this intellectual tradition and was constantly worshipped by Bastide.

Keywords: *Sociology; French Sociology; Roger Bastide.*

1. Introdução

Ao longo de sua trajetória, Roger Bastide reverenciou os mais variados aportes teóricos. Foi tido, por isso, como um autor demasiadamente eclético, que muitas vezes sacrificou a densidade teórica de seus estudos na intenção de descrever a complexidade do real. A amplitude de seus questionamentos o permitiu enveredar por cearas até então não exploradas pela sociologia, como as que são dadas pelos fatos do inconsciente, do sonho, do imaginário, das artes e da literatura. Por esta razão, muitas de suas indagações se apresentam como respostas de um intelectual que almejava, antes de tudo, a erudição, e para quem a especialização acadêmica em disciplinas sempre foi pouco sedutora, afeito que era às introspecções. A inquietude diante dos mistérios da vida em sociedade sempre o levou a ficar numa posição limítrofe entre o ensaio e a escrita acadêmica, ainda que suas obras exaltem os rigores metodológicos da sociologia e da antropologia. Em meio às suas digressões, esse artigo busca identificar os *letimotifs* que levaram o autor a se filiar à tradição sociológica fundada por Durkheim, ainda que tenha direcionado a ela duras críticas.

Pode-se dizer, com os erros que toda generalização introduz, que à época em que Bastide iniciou seus estudos, a sociologia francesa elegia a relação entre indivíduo e sociedade como a questão principal dos estudos sociológicos. Ansiava-se saber qual era o grau de autonomia que os indivíduos possuem frente a forças coercivas coletivas e sociais. A tradição Durkheimiana asseverava a preponderância do social sobre o individual como condição para que a vida em sociedade fosse possível. Daí o sagrado em Durkheim ser dado pela força das representações coletivas e o profano por tudo que está ligado ao cotidiano e à esfera individual. Bastide, insurgindo-se contra essa perspectiva, considerou que o indivíduo não era fonte do irracional e da desordem, pois também o sagrado comportaria o livre-arbítrio, a escolha.

Bastide, assim como Durkheim, ocupou-se dos estudos de religião, mas requalificou a dimensão do sagrado ao interpretar a relação entre indivíduo





e sociedade de um novo modo. Em sua obra sobre as religiões africanas no Brasil, o autor comprovou que mesmo o indivíduo que se encontra no nível mais baixo da hierarquia social raciocina pelas leis das contiguidades e das diferenças, tendo possibilidade de escolha e de discordância em relação aos valores religiosos dominantes. Observou que este fora um importante mecanismo de luta contra a escravidão porque permitiu que a camada dominada formasse uma autorrepresentação independente da camada senhorial. Teria sido por esta razão que acervos culturais africano, indígena e euro-ibérico não se misturaram numa síntese, mas se justapuseram, fazendo da cultura brasileira uma composição em mosaico.

Deste modo, em seus estudos sobre religiões africanas no Brasil, a antiga indagação sobre saber se o indivíduo goza de autonomia em relação à razão coletiva é repensada de acordo com os desníveis econômicos e sociais do país. Ao que tudo indica, Bastide adotou alguns dos aportes teóricos do marxismo, ainda que tenha se mantido crítico a esta tradição intelectual. Daí viria a sua discordância em relação à algumas interpretações da escola sociológica francesa.

Todavia, ainda que tenha requalificado a dimensão do sagrado, deixando em evidência sua dissidência em relação à escola durkheimiana, cumpre assinalar que tal posicionamento não marca uma total ruptura com essa escola. Para que se evidencie o sentido da crítica operada pelo autor a essa tradição intelectual, é necessário retomar algumas das questões que guiaram a sociologia francesa e algumas das ressignificações propostas por Bastide, principalmente após eleger as religiões africanas no Brasil como objeto de seus estudos. Resta saber se o intelectual, ao supor que o indivíduo não é fonte do irracional e da desordem, negou de fato o poder sagrado atribuído às representações coletivas ou à moral social que promove uma aliança entre as partes e o todo, interpretação que norteou a tradição intelectual francesa e que a impediu de reconhecer a existência de uma dimensão dialética entre indivíduo e sociedade.

Bastide enriqueceu a tradição sociológica durkheimiana com os aportes teóricos trazidos por Marcel Mauss e Maurice Halbwachs, autores que direcionaram algumas críticas à esta teoria, embora também compactuassem da ideia de que apenas a moral social que suscita uma coesão entre as partes e o todo é capaz de acoimar os vícios da sociedade capitalista. No artigo, faz-se referência também a Georges Gurvitch, autor que, muito embora não fosse francês, também se deixou influenciar pelo pensamento de Durkheim, para que se evidencie o real sentido da crítica operada por Bastide. Longe de ter sido um autor dissidente, Bastide, assim como Gurvitch, incorporou a dimensão estrutural em





seus estudos, mas para fazer sobressair nela o sentido organizacional, fazendo jus ao legado deixado por Durkheim.

2. Tentativa de filiação teórica

Roger Bastide reverenciou, ao longo de toda a sua obra, diferentes tradições intelectuais, além da sociologia francesa. No entanto, interessa ressaltar o que foi talvez uma titubeante filiação: a predominância em seu pensamento dos aportes teórico herdados da sociologia francesa. Nas suas obras de juventude, tal adesão se estabeleceu pela crítica, enquanto que, nas suas obras de maturidade, houve uma aproximação mais efetiva do autor em relação ao ponto de vista inaugurado por Durkheim. Essa aproximação se deu por meio da sociologia de Mauss, Halbwachs e de Gurvitch. É que Bastide também enalteceu a liberdade individual que é apaziguada pelo livre curso social, ainda que, em seus primeiros trabalhos, o intelectual tenha sido crítico à ênfase coletivista de Durkheim, que identificava o sagrado ao fato coletivo.

Em suas obras iniciais, Bastide sublinhou a importância dos fatores individuais para a compreensão dos fenômenos religiosos. Ao mesmo tempo, fez uma crítica à Durkheim ao refutar a ideia de que o fato social deva ser tratado como coisa, ou seja, como sendo exterior ao sujeito. Enquanto Durkheim se manifestava contrário à qualquer tipo de introspecção e identificava o individual ao irracional e ao profano, Bastide considerava um erro o desejo de eliminar o individual da análise sociológica ou fazer do sentimento religioso e do sagrado um sentimento exclusivamente social. E, assim, ele se aproxima de uma tradição intelectual dissidente ao propor uma análise da sociedade com ênfase nas manifestações individuais (Peixoto, 2000).²

O autor notara que o indivíduo possui um poder de interferência sobre os fatos sociais ao perceber que a crença religiosa é reflexo também de uma convicção pessoal. Reconhece, então, na atuação individual um elemento modificador dos procedimentos sociais. Daí as ideias religiosas poderem interferir de forma decisiva nos contornos da morfologia social.³

Tal ponto de vista teria sido reafirmado nos estudos de Bastide sobre as religiões animistas-fetichistas do Brasil quando ele descobre a existência do princípio de cisão e participação na mentalidade do escravo. Segundo ele, tal

2 Refiro-me a Gaston Richard e Gabriel Tarde. Este último considerou que as ciências da sociedade deveriam tomar o indivíduo como predestinado à vida social e ter como base o estudo da alma humana. Bastide, no início de sua trajetória, também se interessou pelas obras de Andre Gide (Peixoto, op cit).

3 Bastide chega a esta mesma conclusão ao observar a relação entre arte e a vida social (Queiroz, 1993).





princípio impediu que o homem cativo se tornasse um homem marginal dividido entre duas culturas opostas: a africana, que tinha um matiz comunitário, e a ocidental, de orientação capitalista. E assim estes dois mundos coexistiam na sua cabeça, embora fossem distintos, senão opostos.⁴ E mais: ele descobriu que foi por meio da agência individual que os escravos originaram verdadeiras comunidades de auxílio-mútuo que tinham como referência o ideal de reciprocidade de favores, orientação que, apesar de se basear em princípios comunitários africanos, não entrava em contradição com os valores capitalistas da sociedade. Deste modo, o princípio de cisão e de participação permitiram ao homem cativo resguardar as práticas comunitárias africanas, convertendo os valores do panteão africano nos termos religiosos católicos. Teria sido desta maneira que o escravo combateu a opressão econômica e cultural que sofria (Bastide, 1960). Segundo Bastide, seria justamente por permitir a transcendência em relação ao meio social opressivo que a religião animista fetichista do escravo apresentava um caráter sagrado.

É importante notar que, em seus estudos mais recentes, a interpretação do sagrado como uma força que permite a transcendência em relação ao social ganhou contornos mais nítidos. Bastide evidencia que, na realidade, usava uma acepção de sagrado muito próxima da de Durkheim, ou seja, de algo que funda o social ao domesticar o indivíduo, as forças da desordem. Bastide interpreta o candomblé como uma religião porque não faz referência às diferentes posições ocupadas pelos indivíduos na hierarquia social, mas às representações coletivas. O candomblé seria, portanto, a emanção do sagrado que se institucionaliza. Ou seja, mesmo no candomblé Bastide notara que o indivíduo em transe tem seus gestos estereotipados pelas normas sociais.

Bastide não deixou de perceber, entretanto, que, com as transformações da morfologia social brasileira, as religiões africanas estavam se convertendo em magia, ou seja, estavam deixando de transcender os fatos da morfologia social para refleti-los. Afinal, os ex-escravos começaram a converter os valores capitalistas nos termos dos valores comunitários africanos. Foi assim que o candomblé, no Brasil, foi paulatinamente se convertendo em macumba, seita na qual o transe se torna um improviso, evidenciando um conteúdo cada vez mais individual.

4 Por meio do princípio da cisão e da participação, Bastide chegou a conclusão, em seu estudos sobre sincretismo, que a cultura brasileira formava uma cultura em mosaico, ou seja, as diferentes orientações que a compunham não se fundiam numa síntese (Bastide, 1979).





Ao contrário do candomblé, o transe na macumba é selvagem. O controle sobre o indivíduo é relaxado. Por isso, a macumba se institui como uma contracultura, uma força anti-sociedade. Isto é, a macumba marcou a passagem do sagrado domesticado para o sagrado selvagem, desrecalcado. Não à toa, é a macumba, e não o candomblé, que cumpre uma função catártica por permitir ao subproletariado uma maneira de expressar as contradições socioeconômicas existentes na sociedade brasileira e o seu desejo por uma outra sociedade, mesmo que seja por meio de gritos inarticulados.

Para Bastide, a macumba marcou a crise das instituições religiosas e uma anomia social. Todavia, à medida que o ex-escravo se insere na sociedade, assimila os valores capitalistas, domesticando os valores animistas-fetichistas. Os valores mágicos da macumba se converteram no espiritismo da umbanda, religião que dava novamente um caráter instituinte ao sagrado por reativar novamente o controle do social sobre o indivíduo, sendo, por isso, uma crença mais amplamente aceita pela sociedade brasileira (Bastide, 2006). Por ser uma crença amplamente aceita pela classe média, a umbanda atuaria como uma força de domesticação do sagrado selvagem da macumba, das forças que se emanam do desmedido e despertam inovações perigosas.

Importa saber que, com a adoção de uma noção de sagrado instituinte, Bastide endossa o ideal aliançista presente na sociologia de Durkheim e de seus discípulos. O espiritismo da umbanda, assim como o candomblé, são religiões exaltadas por Bastide porque permitem a conversão da lógica do *do ut des* africana nos termos dos valores capitalistas euroibéricos. Ao fazer com que as diferentes classes sociais compactuem entre si, o espiritismo da umbanda poderia levar, tal como aconteceu com o candomblé, a uma moralização das desigualdades socioeconômicas da sociedade brasileira. Segundo Bastide, a domesticação da influência africana pelos traços ocidentais indicava um caminho *suis generis* para se alcançar a modernidade sem que o país incorresse nos vícios do capitalismo dos países avançados. As contradições socioeconômicas das sociedades ocidentais foram representadas por Bastide por meio do mito de Prometeu, herói sacrílego que enxerga a luz, mas tem seu fígado constantemente devorado por abutres (Bastide, 2006).

A sua concepção de sagrado instituinte se elucida quando o autor deixa transparecer a influência de Maurice Halbwachs em seu pensamento. Bastide se vale da noção de memória coletiva de Halbwachs para explicar como o acervo cultural africano se perpetuou na sociedade brasileira. Tais memórias apenas se mantiveram aqui porque reconstruíram em solo brasileiro as comunidades de auxílio mútuo que lhe deram sustentação. E assim ele chega à mesma conclusão





que o teórico francês: as memórias coletivas estão sempre articuladas a um grupo. Mas faz um importante adendo à teoria de Halbwachs: “É a estrutura do grupo, mais do que o próprio grupo, que fornece os quadros da memória coletiva” (Queiroz, 1983 *apud* Bastide, 1960, p. 341-2).

Embora Halbwachs tivesse chamado atenção para a importância das estruturas sociais na conformação da mentalidade dos indivíduos, ele não estendera suas conclusões para seus estudos sobre memória coletiva. E, assim, ele permaneceu em concordância com a tradição durkheimiana, que considerava os grupos como entidades sempre permeáveis às representações coletivas. Não se atentou que o posicionamento do indivíduo ou a estrutura do grupo interferiam na formação das memórias, podendo estas estarem em discordância em relação às representações coletivas hegemônicas. Bastide marca seu afastamento em relação a Halbwachs ao assinalar a importância tanto dos indivíduos quanto das estruturas para a manutenção das recordações. Relembrando seus estudos iniciais, ele se afasta da velha escola francesa preocupada com as permanências e com a ordem ao aproximar a elaboração de Halbwachs das teorias marxistas sem que essa intenção estivesse presente no pensamento do autor (Queiroz, *op cit*). Foi com esta perspectiva que ele pode descrever o sagrado selvagem da macumba.

Bastide, todavia, não chega a dar às teorias de Halbwachs um outro significado por considerar que o sagrado sempre gera uma descontinuidade continuada, e não uma ruptura propriamente dita. Por ser uma força que se apoia na tradição, o sagrado se efetivaria necessariamente por meio da memória coletiva e não pelas estruturas dos grupos. Deste modo, o imaginário individual não seria nunca uma criação pura. Mesmo o sagrado selvagem da macumba seria um sagrado instituinte, um instante de ressurreição dos antigos Deuses mortos.⁵

É por meio dessa perspectiva que Bastide se aproximou da teoria de Georges Gurwitsch, autor que, embora tenha sofrido influência do marxismo em suas análises, manteve-se crítico à essa tradição ao colocar em segundo plano o determinismo das classes para exaltar o determinismo sociológico. Tal como Marcel Mauss, pôs ênfase ao fenômeno social total que impõe a proeminência do todo sobre as partes, do coletivo sobre o individual, fazendo com que a ordenação social reflita a coletividade. Tudo indica que aproximação de Bastide de

5 Bastide afirma o sagrado como um brique-braque de antigas tradições. Renato Ortiz chamou atenção que esta interpretação está presente na obra de Bastide ao traçar um paralelo da obra de Bastide com a de Pierre Bourdieu (Ortiz, 1980).





Gurvitch e de Mauss tenha sido a razão de sua rendição ao ideal aliancista da sociologia francesa.

Bastide chegou mesmo a reconhecer a interpretação marxista como a que está mais próxima da verdade, sobretudo quando se toma em perspectiva a história brasileira (Bastide, 1994). É que ele notara que as civilizações africanas, ao serem transplantadas para o Brasil, tornaram-se expressão ou reflexo de uma estrutura social grupal apoiada num regime de produção comunitário. A cultura comunitária africana foi introduzida numa sociedade de regime de produção capitalista latifundiário e escravagista, sendo paulatinamente convertida na expressão dos interesses da classe social oprimida e não nos anseios da sociedade global. Bastide evidenciou a capacidade de resistência das camadas populares em relação aos processos de sincretismos católicos por meio do seu apego aos valores mágicos.

Todavia, Bastide refuta os pressupostos do marxismo ao exaltar o candomblé e o espiritismo da umbanda, religiões que obedecem à causalidade econômica do regime capitalista e que contingenciam a situação da classe subalterna. Estas religiões seriam instituintes, ou seja, incidem sobre a realidade por não serem uma mera fantasmagoria ou ideologia. Suscitavam a penetrabilidade do todo sobre as partes, fazendo nascer um ideal aliancista entre as diferentes classes sociais.

O otimismo que Bastide demonstrou ao constatar que a camada subalterna abria mão de seus ideais classistas ao interiorizar os valores cristãos da classe média, convertendo a macumba paulatinamente em umbanda, revela que Bastide, apesar de referendar o referencial marxista em sua análise, preferiu permanecer crítico a ele. O autor assinalava como positiva a formação de um fato social total, circunstância em que o determinismo das classes sociais se torna latente. Enaltecia o ideal aliancista como condição *sine qua non* para que houvesse a moralização do capitalismo, tal como concebia a tradição sociológica francesa.

3. A tradição sociológica francesa e o ideal aliancista

Durkheim foi o arquiteto e herói fundador da sociologia. Alguns autores sugerem que essa assertiva é válida, sobretudo, quando se toma como referência a França, país onde seu pensamento deixou inúmeros discípulos. Ainda que muitos deles tenham direcionado duras críticas a Durkheim, nota-se que, de um modo geral, a ideia de que a sociedade erige-se como uma força moral coercitiva, exterior e anterior ao indivíduo (Durkheim, 2012), arraigou-se no pensamento social francês. A insistência em associar os fatos sociais à coesão e à solidariedade entre as partes e o todo afastou essa tradição intelectual da





percepção teórica que reconhece o indivíduo como fundamento da compreensão filosófica do mundo. Ao privilegiar o peso da sociedade sobre o indivíduo, Durkheim acabaria por afirmar a atuação individual como uma contingência. O indivíduo apenas se manifestaria na medida exata em que obedece ao sentido ditado pelo social. Não à toa, o livre-arbítrio em sua teoria está associado às ideias de anormalidade e de patológico, ou seja, a algo que provoca o rompimento com as formas normais da vida em sociedade (Ortiz, 1989).

Essa percepção está baseada no pressuposto de que, embora o fenômeno social tenha suas raízes na consciência do indivíduo, a vida coletiva não é uma imagem aumentada da vida individual. Isto porque a liberdade individual é sempre e em toda parte limitada pela coerção social, quer sob a forma de hábitos, de costumes, de leis e regulamentos. Daí viria a crença de que, quando postos em sociedade, os homens formariam um novo ser que tem sua natureza e suas leis próprias e que é preponderante em relação à inclinação individual. É o ser social. Durkheim define, então, o fato social como uma força exterior que é geral e que é independente das manifestações individuais. Dessa suposição decorreria a ideia de que a generalidade configura a normalidade dos fenômenos sociais. É por esta razão que, dentre todos os objetos que são concernentes à sociologia, Durkheim elege a moral como a que mais lhe interessava. Ele acreditava que era por meio das ideias e dos sentimentos comuns que se garantia a unidade e a continuidade da vida coletiva (Durkheim, op cit).

Essa opção explica porque Durkheim deixa de lado a abordagem histórica e a análise das estruturas. É que as estruturas seriam extremamente flexíveis e pouco suscetíveis à generalização. Embora houvesse leis da casualidade na história, estas nunca se repetem. É por isso que a sociologia de Durkheim é descritiva e não se ocupa em determinar as causas e condições dos fenômenos sociais. A função social que sua sociologia cumpre é justamente permitir que a sociedade tome consciência de sua unidade orgânica, que o indivíduo reaja contra sua tendência dispersiva, deixando-se penetrar pela massa social. Seria somente assim, abdicando da plena liberdade individual, que o homem se tornaria solidário ao outro.⁶ Por isso, Durkheim se propõe a fazer uma ciência que permita conservar o caráter

6 Durkheim aproxima seu pensamento do de Hobbes quando este supõe que o homem, deixado em seu estado natural, é uma ameaça à vida em sociedade porque faz surgir o estado de guerra (Hobbes, 1979). Para evitar isso, Hobbes reivindica o surgimento de um pacto social no qual todos os homens renunciem o autogoverno em função de uma instância externa. Durkheim, ao contrário, supõe que a vida em sociedade apenas se torna possível por meio da obediência à moral que emana do social. É que o social, deixado em seu livre curso, apaziguaria as veleidades e a vontade humana, tornando possível o surgimento da solidariedade entre homens (Castro; Dias, 1976).





sagrado da moral, ou seja, o sentimento de obrigação e de disciplina que provém de uma consciência mais elevada, e que ganha um sentido laico pela ciência (Durkheim, 2015). O intelectual faz uma física dos costumes e do direito com o intuito de que os homens não apenas se conformem à regra moral burguesa, mas que a desejem; que abandonem a ideia de perfeição.

Não à toa, Durkheim destaca em sua teoria o papel desempenhado pela divisão do trabalho em sociedades complexas (Durkheim, 1978). A divisão do trabalho faria com que as vontades individuais se movam na direção de fins comuns. De certa maneira, a especialização das funções atuaria do mesmo modo que as representações coletivas em sociedades simples, como uma força que acentua a conformidade moral entre os homens. Porém, se nas sociedades simples a coesão entre os homens é proveniente de uma razão coletiva homogênea e de uma solidariedade mecânica, nas sociedades complexas, cujas crenças coletivas são heterogêneas, seria a divisão do trabalho responsável por imprimir um encadeamento causal entre elas, tornando as diferenças entre os homens integradas ao fazer nascer a solidariedade de tipo orgânica. Deste modo, para além dos serviços econômicos que a divisão de trabalho proporciona, estariam os efeitos morais, como o de criar entre pessoas socialmente desiguais um sentimento de solidariedade.

A divisão do trabalho não produziria uma consciência coletiva comum porque é da natureza das tarefas especiais escapar à ação da consciência coletiva. As funções, quando apresentam generalidade, despertam um sentimento em comum; quando se especializam, fazem os sentimentos se tornarem heterogêneos. Disso decorre que a consciência coletiva não tem nas sociedades complexas uma autoridade difusa. Elas apenas fixam a maneira pela qual as diferentes funções devem se combinar para se tornarem harmônicas. Por esta razão, os sentimentos comuns nem sempre se fazem presentes na consciência individual, o que permite que o indivíduo disponha de maior liberdade em sociedades de solidariedade de tipo orgânica do que em sociedades de solidariedade mecânica,⁷ mesmo que seu grau de autonomia seja limitado.

Deste modo, a solidariedade orgânica, ao impor que os homens se distingam uns dos outros pelas diferentes funções que desempenham, permite que cada um tenha uma esfera própria de ação e personalidade.⁸ Ao mesmo tempo, à medida que as funções se especializam, a coesão social se torna maior, uma

7 Nas sociedades de solidariedade mecânicas, o indivíduo não se pertence, é literalmente uma coisa que a sociedade dispõe (Durkheim, 1978).

8 Na solidariedade mecânica, a personalidade individual é absorvida pela personalidade coletiva (Durkheim, op cit).





vez que cada homem depende mais da sociedade para suprir todas as suas necessidades. A atividade de cada um é mais pessoal, embora não seja completamente original, já que, com o exercício da profissão, os homens se conformam às necessidades da corporação capitalista.

Durkheim contraria, então, as análises que acusam a divisão do trabalho de reduzir a condição do indivíduo ao papel de máquina e de gerar o homem alienado ao não permitir que este desenvolva todas as suas potencialidades (Marx, 1978). Contrariamente a Marx, Durkheim supõe que a divisão do trabalho não faz com que o trabalhador fique curvado apenas sobre sua tarefa, uma vez que este possui consciência de que age e sofre reações dos demais colaboradores. Para ele, o indivíduo subalterno não perderia totalmente o controle de sua ação com a divisão do trabalho.⁹

Ao mesmo tempo, Durkheim considera que a progressiva especialização das funções força as pessoas a entrar no mercado para trocar bens e serviços indispensáveis à sua sobrevivência, o que faz com que o ato da troca tenha uma dimensão socializadora. Por estar baseada no ideal de reciprocidade, a divisão do trabalho geraria um contrato bilateral que se enraíza no indivíduo, tornando possível a reprodução das instituições sociais por fazer surgir os princípios de livre consentimento e de contrato justo. Seria por meio dela que as sociedades ditas complexas evitariam os desequilíbrios que acarretam a troca injusta e os conflitos de classe. Daí viria a crença de Durkheim no impacto socializador da relação mercantil fundada pela divisão do trabalho de tipo capitalista, isto é, que está baseada na apropriação privada dos meios de produção (Raud-Mattedi, 2005).¹⁰

Vale dizer que o autor considerava a política burguesa a moral mais rica e mais complexa que já se pôde observar. Contudo, diferentemente do que afirma a teoria liberal, Durkheim mostra que o bem-estar coletivo não pode decorrer da busca egoísta dos interesses individuais, já que a interação que decorre daí

9 Durkheim considera que não era necessário, ao trabalhador, ter uma instrução geral que abranja vastas regiões do horizonte social. Se assim fosse, o operário acabaria por achar a especialização intolerável, impedindo aquilo que é o fundamento da solidariedade e da coesão social numa sociedade burguesa, a divisão do trabalho (Durkheim, 1978).

10 Durkheim supõe que a progressiva preponderância da solidariedade orgânica sobre a solidariedade mecânica é uma lei histórica. Mas adverte para o estado de anarquia que se instala na sociedade burguesa quando a esfera econômica não está regulada moralmente e ganha autonomia. Contraria, então, a teoria liberal, ao mostrar que o bem-estar coletivo não pode decorrer da busca egoísta dos interesses individuais. É significativo que a sua noção de anomia venha justamente lamentar as consequências mórbidas da ausência de regras morais na divisão do trabalho. Para Durkheim, apenas nas sociedades em que há observância da moral, ocorre o respeito ao indivíduo. Seria apenas resgatando a moral das reciprocidades nas relações sociais que a sociedade burguesa evitaria a exploração do fraco pelo forte, sobretudo no mercado de trabalho, fazendo valer o respeito ao indivíduo. (Raud-mattedi, op. cit).





é por demais superficial para originar a coesão social entre os indivíduos.¹¹ Por esta razão, o fim último da ciência positiva seria ressaltar a moral que emana da divisão do trabalho e que está baseada na ideia da cooperação ou da reciprocidade entre as partes contratantes. Seria apenas assim que o individualismo das sociedades modernas concorreria para a estabilidade da sociedade capitalista. Por meio da moral que emana da divisão do trabalho, o indivíduo se submeteria à sociedade, sendo esta submissão condição de sua libertação (Durkheim, 2015).¹² Ao defender a irredutibilidade do ideal moral ao móbil utilitário, Durkheim quis salvaguardar na civilização o que ela trouxe de mais caro ao homem: a necessidade de sair de si e buscar a cooperação (Durkheim, 1996).

Deste modo, na contracorrente do marxismo, que supõe que a de divisão do trabalho na sociedade capitalista gera o homem alienado e separa os indivíduos em classes opostas, Durkheim enxerga a divisão do trabalho como o processo que gera a solidariedade entre indivíduos hierarquicamente desiguais e liberta o homem do jugo de uma consciência coletiva absolutamente homogeneizante.

Vale lembrar que a solidariedade de tipo mecânica foi considerada por Durkheim como típica de sociedades inferiores. Durkheim chamou de horda o agregado assim caracterizado. É com esta opinião que considerou o comunismo como o produto necessário desta coesão especial que absorve o indivíduo dentro do grupo, a parte no todo. Afinal, onde a propriedade é coletiva, a personalidade não pode deixar de ser única. A personalidade só pode se tornar individual quando o indivíduo, desligando-se da massa, torna-se ele também um ser pessoal e distinto, não apenas enquanto organismo, mas como elemento da vida social. Isso apenas ocorre quando a sociedade tem como fundamento a propriedade privada. Deste modo, Durkheim rompe, sobretudo, com a interpretação marxista que concebe que a liberdade humana apenas se alcança com a supressão da propriedade privada. Para Marx seria apenas nessa circunstância que o homem encontra possibilidade de desenvolver todas as suas faculdades. Significativamente, a liberdade individual irrestrita foi considerada por Durkheim como uma questão puramente metafísica.¹³

11 Durkheim contraria os economistas por eles conceberem um indivíduo geral e abstrato que se motiva por valores estritamente egoístas, racionais e individuais (Castro; Dias, op cit).

12 Para Durkheim, a necessidade imperiosa da cooperação entre indivíduos hierarquicamente desiguais é a alma de toda religião.

13 “Mesmo que as crenças e as práticas sociais nos penetrem desde fora, isto não quer dizer que nós as recebemos passivamente, sem submetê-las a modificações. Ao pensar as instituições coletivas, ao assimilá-las a nós, nós as individualizamos, nós lhes damos mais ou menos nossa marca pessoal; é assim que, pensando o mundo sensível, cada um de nós o apresenta à sua maneira, e que os sujeitos diferentes se adaptam diferentemente a um mesmo meio físico. É por isso que cada um de nós faz, em certa medida,





É que a sociedade, para Durkheim, não emana do indivíduo. Sua máxima é que o todo não é idêntico ao somatório das partes. A sociedade traduz a mentalidade dos grupos e não a mentalidade dos indivíduos. Por isso, para se entender a sociedade não se deve partir das representações individuais, mas das representações coletivas. Disso decorre outro pressuposto não menos importante: a consciência coletiva é algo mais que um simples epifenômeno da morfologia social, do mesmo modo que a consciência individual é algo mais que uma simples eflorescência do sistema nervoso. A sua ideia é a de que, do mesmo modo que se deve evitar uma concepção epifenomista que explica a concatenação das ideias no homem por causas puramente físico-químicas, deve-se evitar também “a sociologia individualista” que não faz senão aplicar à vida social o princípio da velha metafísica materialista que explica o todo pela parte. Para Durkheim, à medida que a associação se constitui, ela dá origem a fenômenos que não derivam diretamente da natureza dos elementos associados. Há uma certa independência do todo em relação às partes, das representações coletivas em relação às representações individuais. Isto é, a consciência coletiva não necessariamente traduz os fatos da morfologia social, muito embora os tenha como seu substrato. As representações coletivas são realidades parcialmente autônomas que não se ligam à esta ou àquela característica da morfologia social (Durkheim, 2015). É que as estruturas sociais, por serem demais flexíveis e dinâmicas, tornam-se um fenômeno secundário e de difícil acesso. Sua máxima é que as instituições humanas não surgem por decreto, elas cumprem uma função, satisfazem uma necessidade da vida social. Daí ele considerar um erro as teorias revolucionárias que consideram a moral social uma legislação sempre revogável.¹⁴

Com Durkheim, a ideia de liberdade individual como algo que se alcança apenas quando o todo prepondera sobre as partes se arraigou na sociologia francesa. Pode-se dizer que esta tradição intelectual associou os fatos sociais à solidariedade que nasce entre indivíduos desiguais, ao ideal aliancista que une as classes sociais opostas por considerar como metafísica a liberdade individual que nasce quando se abole as diferenças sócio-estruturais entre os indivíduos.

sua moral, sua religião, sua técnica. Não há conformismo social que não comporte toda uma gama de nuances individuais. No entanto, o campo de variações permitidas é limitado. Ele é nulo ou muito frágil no círculo dos fenômenos religiosos e morais em que a variação se torna facilmente um crime; ele é muito amplo para tudo o que concerne à vida econômica. Mais cedo ou mais tarde, mesmo nesse último caso, encontra-se um limite que não pode ser superado” (Durkheim, 2012).

14 O próprio autor reconhece que essa orientação imprime um caráter sabidamente conservador à sua teoria (Castro; Dias, op cit).





Mesmo autores como Marcel Mauss e Maurice Halbwachs, que estiveram interessados na realidade interior do indivíduo, conceberam-no como totalmente dominado pela razão coletiva e desconsideraram a possibilidade de uma interferência dos fatores propriamente individuais na realidade. Para eles, as diferenciações sócio-estruturais existentes entre indivíduos e grupos eram anuladas frente ao poder apaziguador das representações coletivas. Ao suporem uma introjeção das representações coletivas nas consciências individuais, Mauss e Halbwachs anularam a importância do indivíduo como ser único ou o papel das diversificações estruturais como modificadores dos processos sociais, como fizera a sociologia durkheimiana.

Marcel Mauss, por exemplo, ainda que reconhecesse a pertinência dos estudos de psicologia, acreditava que o fato social é sempre interiorizado pelas consciências individuais, o que fazia do inconsciente individual sempre um inconsciente coletivo. Somente na aparência cada indivíduo constituía uma unidade específica, diversa das demais, afinal, no seu inconsciente os domínios do “eu” e do “outro” se confundem. Sendo assim, Mauss pontua que os fenômenos sociais tinham ainda outra dimensão não percebida por Durkheim, a dimensão inconsciente. Por isso, era preciso penetrar na subjetividade a fim de descobrir nas profundezas do inconsciente as formas de atividade mental comuns aos homens de uma mesma sociedade. Ao pontuar isso, Mauss, diferentemente de Durkheim, não privilegiou a razão em detrimento da afetividade; pelo contrário, concebeu que existia uma reciprocidade entre ambas (Queiroz, 1983).

A ideia da reciprocidade entre inconsciente individual e fato social é constatada por Mauss a partir do estudo de sociedades primitivas. O intelectual observa que nestas sociedades em que a dádiva configurar-se como um fato social total, o ideal de reciprocidade permeia a relação entre o indivíduo e sociedade, sendo inclusive o princípio norteador de toda troca. A moral da dádiva imporia a necessidade da contraprestação, inclusive nas relações econômicas, sendo esta a origem do contrato e da troca nas sociedades primitivas. Mauss comprova desta maneira que as sociedades primitivas não eram privadas de mercado. E mais: notou que havia nelas o princípio de contraprestação, princípio exaltado por Durkheim como a base da moral contratual das sociedades complexas. E, assim, Mauss pôde se abrir às sociedades não-ocidentais, reconhecendo nelas a existência de um ideal de reciprocidade que não era contraposto à racionalidade burguesa.

O importante a reter é que, ao fazer este adendo à interpretação durkheimiana, Mauss insistirá continuamente na imbricação entre utilitário e simbólico, entre interesse e desinteresse. Isso permitirá que ele refute a tese durkheimiana





da oposição radical entre sociológico e psicológico. Entre o social e o individual não haveria mais ruptura, mas gradação e tradução recíproca, já que os simbolismos constitutivos de um plano são passíveis de tradução no outro. É por esta razão que os fatos sociais passam a ser considerados como fatos simbólicos totais. Passam a faltar neles aquilo que, segundo Durkheim, garantia a sua objetividade: a coerção. Não que ela desapareça. É que a obrigação deixa de ser exercida como uma exterioridade por haver entre indivíduo e sociedade não um hiato, mas uma relação de cotradução. Disso decorre que, mesmo em sociedades tradicionais, o indivíduo não é totalmente livre, já que a liberdade consistiria justamente na espontaneidade da obrigação. O indivíduo afirmaria como moralmente desejável exatamente aquilo o que a coletividade afirma como tal. Daí o autor, com a descoberta da dádiva conceber a obrigação e a liberdade, o interesse e o desinteresse como irredutíveis.

Assim como Durkheim, Mauss considerou que nenhuma sociedade humana pode edificar-se exclusivamente sobre o registro do contrato utilitário, sendo, por isso, indispensável à qualquer ordem social a solidariedade. Afinal, o altruísmo não pode nascer do egoísmo. Porém, contrariamente a seu mestre, que acreditava que tal conjugação entre interesse e solidariedade provinha da maior divisão do trabalho, Mauss supunha que tal conjugação apenas pode surgir da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica que os transcendam, como a da dádiva. É que mesmo sendo socialmente imposta, a dádiva só adquire sentido numa certa atmosfera de espontaneidade. Mauss sugere que mesmo a sociedade selvagem mais controlada pela obrigação ritual deixa um espaço para a iniciativa pessoal. Submetendo-se à lei dos símbolos que criam e fazem circular os produtos, os homens simultaneamente produziram sua individualidade no dar para receber.

Se situa, então, Mauss entre o individualismo do liberalismo econômico e político, que deixa ao livre jogo do mercado a organização da maior parte da existência social, e o desejo de que o Estado seja mais atuante na vida social. Para o intelectual, a sociedade é sempre irredutível ao mercado. Daí a desavença do intelectual também em relação ao marxismo, que acreditava na possibilidade de uma sociedade sem mercado (Caillé, 1998).

Para Mauss, a moral contratual da dádiva não é contrária à moral contratual das sociedades complexas. Pelo contrário, a dádiva se faz presente todas as vezes em que o ideal de lucratividade da troca não suprime a noção de interesse pessoal. E mais: o ideal da reciprocidade se faz presente também no direito moderno quando as classes sociais se relacionam pelo ideal caridade e não apenas por meio da noção de interesse. Seria justamente a insurgência da





dádiva nas relações de troca que permitiria a supressão de um patronato inconsciente e injurioso, apaziguando as injustiças e os conflitos entre as classes de tal modo a fazer do regime capitalista um sistema mais humano. Mauss irá reivindicar o resgate da moral da dádiva para que se restitua a solidariedade entre os indivíduos e grupos hierarquicamente desiguais nas sociedades complexas. O sistema simbólico da dádiva neutralizaria os conflitos de classe, mas sem se chocar com o ideal do lucro, contribuindo para estabilização do sistema capitalista (Mauss, 2013).

Mauss identifica por meio da dádiva, então, a presença de um valor sentimental nas coisas além do seu valor venal.¹⁵ Todavia, conclui que estes valores sentimentais não representam os valores de totalidade nas subjetividades individuais; expressam, na realidade, os valores da coletividade.¹⁶ Afinal, por meio deles, os homens se obrigam mutuamente na expectativa de dar para receber. Isso comprovaria que a dádiva não se pauta em valores de uso, nem tampouco é o princípio por meio do qual o proletariado será conduzido à desalienação, como supôs o marxismo.¹⁷ Pelo contrário, Mauss vê na dádiva uma possibilidade de que patrões e empregados possam colaborar entre si, consolidando o que ele chamou de socialismo de Estado. O ideal de que haja reciprocidade nas relações de troca faria com que os patrões contribuam para a seguridade de seus funcionários, fornecendo-lhes garantia contra o desemprego, a doença, a velhice, garantindo-lhes as caixas de assistência familiar. Ao impor a obrigação de dar e retribuir, a dádiva seria uma ideologia próxima da generosidade ao impedir alienação total do indivíduo nas relações de troca. Permitiria a superação da dualidade existente no pensamento ocidental entre solidariedade e egoísmo, ao viabilizar uma crítica ao individualismo da sociedade burguesa, sem, no entanto, suscitar o rompimento com a lógica do lucro. Tal como Durkheim,

15 A retribuição da dádiva seria explicada pela existência de uma força dentro da coisa dada, um vínculo de almas que está associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio. A este vínculo espiritual cuja expressão simbólica está ligada à ação ou transação, Mauss dará o nome polinésio de *mana* (Sabourin, 2007). “Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” – podemos dizer, igualmente, “cortesias”. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” – elas e seus bens – aos outros (Mauss, 2003, p. 263). Pois bem, a noção de *mana* supõe uma preocupação pelo outro, decorrendo daí o ideal de que haja reciprocidade na troca. Todavia, trata-se de uma relação de interesses, mas que supõe uma reciprocidade mínima.

16 Nota-se que é a partir de Mauss que o esforço de Durkheim de distinguir a coletividade da totalidade se torna mais proeminente. Com isso, Mauss reforça a ideia durkheimiana de que as desigualdades sócio-estruturais entre os indivíduos são apaziguadas quando emerge uma moral social comum entre as classes sociais.

17 Mauss faz da noção de reciprocidade um privilégio do indivíduo saído da infância ou da sociedade já civilizada. Por esta razão, a reciprocidade não quer dizer sempre igualdade. Na dádiva haveria reciprocidade, mas não igualdade. (Mauss, 1971)





Mauss acreditava que era por meio de uma aliança entre as classes sociais que um homem não totalmente alienado surgiria, usufruindo ainda de um grau de liberdade individual (Lanna, 2000).

Contemporâneo de Mauss, Maurice Halbwachs também foi atraído pela psicologia social e, assim como ele, preocupou-se em determinar o grau de liberdade que os indivíduos possuíam frente à moral social burguesa. Sua perspectiva mais próxima da esfera individual o levou a perceber que a inserção dos indivíduos em determinada camada socioprofissional condicionava-lhes as suas mentalidades. Isso o fez inserir a noção de classe social em sua análise, o que constituía grande novidade, pois, até então, a sociologia francesa havia se mantido alheia à essa interpretação. Todavia, apesar de ter notado que a mentalidade dos indivíduos variava conforme a posição social que ocupavam, Halbwachs permaneceu preso aos axiomas da escola durkheimiana ao supor que a coletividade social prevalece sobre o individual (Halbwachs, 1950).

É que Halbwachs estudou a relação entre indivíduo e sociedade por meio da categoria de memória coletiva. Fez esta escolha por considerar que o indivíduo, ao recordar, faz sua memória estabelecer pontos em comum com a memória coletiva. Isso o levou a supor que o indivíduo apenas se lembra porque adota o ponto de vista das representações coletivas. Halbwachs nega, então, que as memórias se ligam de acordo com a consciência individual. A consciência individual não seria responsável por estabelecer a coesão entre as lembranças justamente porque o indivíduo sofre o tempo todo interferência das representações coletivas, mesmo que não as sinta. Para Halbwachs, as diferentes correntes coletivas se articulam no indivíduo por meio de uma associação que se forma fora dele. Disso decorre a sua importante conclusão de que a divisão existente entre os grupos não obedece a um tempo interno ou à posição socioeconômica que o indivíduo ocupa na sociedade, mas às divisões que a percepção coletiva introduz. E se isso revela um ponto de ruptura, revela também um importante ponto de ligação entre as partes e o todo. E foi assim que Halbwachs chamou atenção para o fato de que mesmo as mentalidades condicionadas pelas posições socioeconômicas obedecem às divisões impostas pela consciência coletiva. (Halbwachs, 2003).

A influência Durkheim em seu pensamento se faz notar, então, quando Halbwachs supõe que as representações coletivas estabelecem a unidade entre as memórias e os pensamentos. A consequência disso seria a infiltração das correntes de pensamento coletivo no indivíduo e uma disciplina social que não se interrompe.

Deste modo, apesar de Halbwachs inserir a noção de classe social em sua análise, ele afirma que a memória individual sem sempre reflete da posição social





ocupada pelo indivíduo ou de um grupo. Isso acontece porque é o pensamento coletivo que define a percepção que os indivíduos possuem das divisões entre os grupos. Assim como Durkheim, ele percebe uma penetrabilidade das representações coletivas no indivíduo. Isso o faz supor que a classe social, embora exista, se faz atuante apenas em momentos ocasionais. Ela apenas se manifesta quando os indivíduos se apoiam não na memória coletiva, mas na memória histórica. Esta desempenharia um papel secundário justamente porque pressupõe uma memória individual preliminar, autônoma. Segundo Halbwachs, não existiu e jamais existirá um panorama histórico que seja absolutamente constituído por memórias individuais independentes. Disso decorre que a história apenas começa quando se decompõe a memória social que retém as continuidades e apaga as rupturas das linhas de evolução. É que na memória coletiva não há linhas de separação claramente traçadas, apenas limites irregulares e incertos, ao passo que na memória histórica o que se tem são as rupturas, as mudanças e as descontinuidades. Por isso, a dificuldade de formação da consciência de classe.

Halbwachs, tal como Durkheim, enxerga como positiva a interpenetração entre memória individual e memória coletiva. Vale lembrar que, para ele, as crises do capitalismo resultam da separação da produção e de consumo em duas zonas distintas. O problema da sociedade moderna viria justamente do fato de se conceder maior importância à moral do produtor do que à moral do consumidor, daí a recorrente abundância de produtos. Para resolução das constantes crises, seria necessário seguir a moral do consumidor e encontrar as possibilidades do homem se realizar dentro do marco capitalista. Tal se daria por meio de uma vida mais coletiva e não pela emergência da consciência de classe. É que, apesar de na sociedade capitalista haver tal divisão entre produtores e consumidores, haveria condições de surgir, no seio desse regime, pela interpenetração da consciência coletiva na consciência individual, formas de associações e instituições comprometidas com o espírito comunitário que passam por cima desse antagonismo. Assim se instauraria uma moral de colaboração ou de ajuda-mútua que se molda dentro dos marcos do capitalismo e torna possível a conciliação do progresso econômico com uma melhor repartição das riquezas, de tal modo que se eleve o nível das classes inferiores.

Deste modo, Mauss, assim como Durkheim, preconizou que não se fizesse referência às diferenças sócio-estruturais entre os indivíduos e que se abdicasse da ideia de uma liberdade individual total para que se formasse uma moral da reciprocidade entre os diferentes grupos sociais e a sociedade capitalista pudesse se estabilizar.

Georges Gurvitch, embora não seja francês, por intermédio da noção de fato social total de Marcel Mauss, também foi profundamente influenciado pela





escola durkheimiana. Por meio desta noção, o teórico se manteve crítico ao marxismo ao apreender a totalidade social sem se ater ao determinismo que provém das estruturas ou das classes sociais. Essa metodologia o fez herdar da sociologia francesa o mote teórico que discute a relação indivíduo e sociedade por meio de princípios organizacionais e não por meio de princípios estruturais. Não que não haja em Gurvitch menção à noção de estrutura, mas ele a redefine quando considera que as classes sociais podem ser, assim como a totalidade social, instâncias organizacionais (Gurvitch, 1973). Isto é, elas tanto podem se orientar pelo lugar ocupado pelo indivíduo no sistema produtivo como pelos valores culturais da coletividade. Foi desta maneira que Gurvitch explicou o fato da estrutura sofrer constantemente processos de desestruturação e estruturação (Gurvitch, 1971).

Gurvitch supõe que quando as representações culturais determinam o modo de agir de uma classe social, ocorrem os momentos de desestruturação, isto é, as representações culturais deixando de ser simples epifenômenos dos fatos da estrutura para repercutirem na realidade. Seria justamente nessas circunstâncias que o indivíduo gozaria de maior autonomia pelo fato dos conflitos entre as classes se apaziguarem (Gurvitch, 1968).

Assim como os demais autores, o intelectual via virtualidades positivas quando ocorre a permeabilidade das representações coletivas no indivíduo ou, para fazer jus aos termos usados por Gurvitch, aos momentos de desestruturação que fazem as classes sociais se pautam em princípios organizacionais. Seria nestas situações nas quais os indivíduos deixam de lado a sua situação de classe para se pautar pelos valores organizacionais que haveria maior liberdade individual (Gurvitch, op. cit). É que os determinismos de classe, por serem demasiadamente estruturantes, aumentariam a contingência ao fazer a razão humana um simples epifenômeno das estruturas. Por isso, ele defende que ocorra uma deflação das antinomias, isto é dos determinismos das classes para que se forme um determinismo sociológico (Gurvitch, 1987) no qual os determinismos estrutural e global, isto é, os determinismos ligados à escala da sociabilidade individual e do conjunto, se manifestem.

É por valorizar o determinismo sociológico que o termo estrutura em Gurvitch aproxima-se do conceito de fenômeno social total de Marcel Mauss¹⁸. Para este autor, a estrutura, embora sofra um movimento de estruturação, se desestrutura quando se forma o determinismo sociológico, no qual as escalas do eu

18 Gurvitch supõe que o fenômeno social total apenas é total na medida em que reflete a ordenação da coletividade, isto é, os determinismos estruturais, ligado à sociabilidade individual, e o global (Queiroz, 1983).





e do nós se pronunciavam. Seria nesta circunstância que as ideias deixam de ser simples epifenômenos dos determinismos das classes que a racionalidade humana é concretizada em ato, permitindo maior liberdade individual. Em outros termos: as ideias passam a ter incidência sobre a realidade. Deste modo na contracorrente do marxismo, Gurvitch quer que se atenuem os determinismos que provêm das infraestruturas (Gurvitch, 1968).

Localizando esta circunstância na história, o autor a identifica ao capitalismo liberal, momento no qual todas as classes formam sua consciência de acordo com o desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas. Neste momento histórico, as forças produtivas, além de alicerçarem a vida material dos homens, também fazem as classes sociais se pautarem por fatores organizacionais. As forças produtivas promovem, então, uma desestruturação ao instalar entre as três instâncias do real (as escalas do eu, das classes e do nós) uma dialética de complementaridade que suspende a contradição entre as classes sociais. Seria nesta circunstância que as ideias deixam de ser um fenômeno secundário para repercutir na realidade, formando um fato social total.

A desavença de Gurvitch com o marxismo viria por esta teoria considerar que a racionalidade humana torna-se menos contingente por meio do aumento do determinismo das classes. É que a liberdade individual que Gurvitch almeja não é metafísica, material e irrestrita, como pressupõe o marxismo que subordina a criação humana ao aumento do determinismo das classes para que o homem goze de todas as suas potencialidades e se torne total. Gurvitch considera que o determinismo das infraestruturas, por ser demasiado rígido, faz a liberdade humana ser tão livre que a torna irreal e impotente. Por esta razão, as ideias humanas se tornam simples epifenômenos das infraestruturas, não tendo incidência sobre a realidade. Daí ele defender que as classes sociais devam se pautar não pela sua consciência de classe, mas pela consciência que se forma de acordo com o desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas. Entretanto, o próprio autor reconhece que liberdade que se alcança por meio desta consciência que ele chama de real é uma liberdade limitada porque se situa entre a contrarrevolução e a revolução permanente.

E, assim, Gurvitch, em vez de diminuir a contingência da razão humana a aumenta por fazer a liberdade individual estar condicionada à adoção dos preceitos burgueses. Assim como fizera a tradição durkheimiana, o intelectual condicionou a liberdade individual ao livre curso do social, à uma dialética da evolução na qual a atuação das partes é subordinada à força integrativa do todo porque faz os desequilíbrios existentes entre as várias escalas do real (a escala do eu, das classes e dos outros) se tornarem complementares. O fato social total





ou o determinismo sociológico que advém daí, por não traduzir os rigores dos determinismos das classes e das desordens libertárias, gera uma ordem social na qual a consciência dos homens passa a ser uma elaboração mais psicológica do que classista. Afinal, a consciência individual torna-se uma elaboração discursiva e empiricista, não é decorrente da compreensão de uma situação da classe ou reflexo do desejo que sejam eliminadas as diferenças socioestruturais entre os indivíduos. Daí a instalação de uma dialética de complementaridade que consolida o que há de consensual entre as três escalas do real e promove a deflação dos determinismos das classes. Gurvitch utiliza novos termos para defender, assim como fizera a tradição sociológica francesa, um ideal aliancista que promove uma liberdade individual restrita que é reflexo da supressão dos determinismos das classes sociais, apesar dele reverenciar, na contracorrente de Durkheim, o capitalismo liberal.¹⁹

4. Considerações finais

Sendo assim, chama atenção para o fato de Bastide ter permanecido preso à escola sociológica durkheimiana, apesar de direcionar críticas ao organicismo inerente à essa tradição intelectual. Mesmo quando procurou romper com este ideal, fazendo referência a Georges Gurvitch, reafirma em novos termos a ideia de que era necessário a interferência do todo sobre as partes, ao sustentar a ideia de um pacto que seria decorrência da anulação da antinomia entre as classes sociais. E, assim, revela uma noção de sagrado que é instituinte, ou seja, que consolida a ordem social burguesa, e não um sagrado selvagem que promove uma autonomia das partes em relação ao todo ou uma antinomia entre as classes sociais. Assim como Durkheim, acaba por considerar a liberdade individual plena como fonte da desordem e do irracional.

Afinal, Bastide via com otimismo o fato do sagrado selvagem da macumba estar sendo moldado ou domesticado pelos quadros institucionais da sociedade brasileira, de tal modo a perder o seu caráter explosivo, contrário à ordem social. O sagrado selvagem estava sendo submetido ao controle da coletividade e às razões da ordem. Para ele, as religiões africanas estavam sendo “ressignificadas” pela sociedade e utilizadas em seu proveito. Como Durkheim, Bastide acaba por concluir que a religião, assim como a sociedade, concorrem para

19 Não deixa de ser curioso notar que embora Durkheim faça críticas ao capitalismo liberal e Gurvitch o defenda, ambos almejam uma liberdade individual restrita que provém de uma complementaridade dialética entre as classes sociais, enaltecendo um mesmo ponto de chegada: a aliança entre as classes sociais e a ordem social burguesa.





transformar o espontâneo em institucional. Significativamente, o sagrado selvagem não modelado pelo social foi tido por Bastide como decorrência de uma sociedade anômica.²⁰

Comprovava o autor, por meio da noção de fato social total gurvitchiano, que o cristianismo já tivera um efeito transformador da mentalidade africana.²¹ O transe não seria mais um modo de sair da sociedade, não seria um contraponto da ordem social, uma catarse ou um ato revolucionário; pelo contrário, ele seria um discurso aceito pela ortodoxia para que se evite ações desmedidas. O transe não romperia com o instituído, seria quando muito uma descontinuidade continuada, revelando que a crise do instituído que não acarreta a crise do instituinte, isto é, da razão, da ciência, do progresso, portanto. Pelo contrário, Bastide afirmou que a lógica *do ut des* africana, ao ser domesticada pelo social, suscitava uma aliança interclasse tornando-se uma religião tal como concebeu a sociologia francesa. Bastide revelava, então, nas suas obras de maturidade, uma reconciliação com a tradição que se manteve presa às manifestações da ordem e das regularidades.²²

Como autor eclético que foi, resta sempre a dúvida: queria Bastide uma traição ou uma tradução ao sagrado? Importa assinalar que o autor referendou um sagrado que é instituinte, ou seja, que reproduz as lógicas da sociedade burguesa ao não manifestar o desejo de uma nova ordem. Por esta razão, não queria Bastide que as crenças africanas traduzissem o sagrado selvagem, mas que fizessem uma traição a ele.

Referências

BASTIDE, R. **Brasil**: terra de contrastes. São Paulo: DIFEL, 1979.

_____. **Les religions africaines au Brésil**. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

_____. **As Américas negras**: as religiões africanas no novo mundo. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da universidade de São Paulo, 1974.

20 Não à toa, a macumba, religião em que o indivíduo se arroga um papel maior, foi considerada como seita mágica, isto é, como uma negação do sagrado ou como uma expressão do sagrado selvagem que não foi institucionalizado. Esta seria uma seita catártica que expressa tensões não domesticadas pela religião. Significativamente na macumba, Exu, o Deus intermediário, é transformado em anjo da rebeldia (Bastide, 2006).

21 O sentimento de vergonha peculiar ao pensamento africano seria similar ao de culpa cristão (Bastide, 2006).

22 Bastide afirma o sagrado selvagem como um bricabraque de velhas tradições religiosas, por isso, ele apenas produziria instantes de insurreição.





- _____. Problemas afro-brasileiros. In: Roger Bastide: ensaios e pesquisas /Maria Isaura Pereira de Queiroz, org. **Textos**. CERU/USP, São Paulo, Série 2 ; n. 5, p. -,1994.
- _____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. Introdução ao estudo do termo “estrutura”. In: **Usos e sentidos do Termo “estrutura”**. Roger Bastide (org). São Paulo: Editora Herder, 1971.
- CAILLÉ, A. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 5-38, Oct. 1998.
- CASTRO, A. M. de; DIAS, E. F. **Introdução ao pensamento sociológico**. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1976.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Sociologia e filosofia**. São Paulo: Ed EDIPRO, 2015.
- _____. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Ed EDIPRO, 2012.
- _____. **Emile Durkheim: Sociologia**. José Albertino Rodrigues (org). São Paulo, Ática, 1978.
- GURVITCH, G. “As ‘estruturas’ em sociologia”. In: **Usos e sentidos do termo “estrutura”**. Roger Bastide (org). São Paulo: Editôra Herder, 1971.
- _____. **Dialética e Sociologia**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1987.
- _____. **El concepto de clases sociales de Marx a nuestros días**. Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1973.
- _____. **Determinismos sociais e liberdade humana** [1955]. Rio de Janeiro, São Paulo: Forense, 1968.
- HALBWACHS, M. **Morfologia social (história e sociedade)**. Portugal: Edições 70, 2010.
- _____. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- _____. **Las clases sociales**. México/ Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LANNA, M. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. Curitiba: **Revista Sociologia Política**, n. 14, p. 173-194, jun. de 2000.
- MARX, K. **Manuscritos econômicos-filosóficos e outros ensaios recolhidos**. São Paulo: Ed Abril Cultural, 1978.
- MAUSS, M. **O ensaio sobre a dádiva**. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. **Antropologia e sociologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- _____. Ensaio de sociologia. **Essais de Sociologie**. Paris, Seuil, 1971.
- ORTIZ, R. **A consciência fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- _____. Durkheim: arquiteto e herói fundador. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 4, n.11, São Paulo, outubro de 1989.





PEIXOTO, F. A. P. **Diálogos brasileiros**. Uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

QUEIROZ, M. I. P. de. “Para atingir o imaginário em sociologia. A contribuição de Roger Bastide”. In: O imaginário em terra conquistada/ Maria Isaura Pereira de Queiroz (org). **Textos**. CERU/USP. São Paulo, Série 2, n. 4, p. 144, 1993.

———. O imaginário será mesmo “imaginário”? In: O imaginário em terra conquistada. Maria Isaura Pereira de Queiroz (org). **Textos**. CERU/USP. São Paulo, Série 2, n. 4, p. 144, 1993.

———. (org). “A nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide”. In: **Roger Bastide**: sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

RAUD-MATTEDI, C. A construção social do mercado em Durkheim e Weber: análise do papel das instituições na sociologia econômica clássica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 20 n. 57, fevereiro de 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n57/ao8v2057.pdf>>. Acesso em: 03 abr. 2018.

SAUBORIN, E. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Rev. bras. Ci. Soc.** [online]. 2008, vol. 23, n. 66, pp. 131-138. ISSN: 1806-9053. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092008000100008>>. Acesso em: 03 abr. 2018.

Recebido em 31/01/2016

Aprovado em 13/12/2017

Como citar este artigo:

VASCONCELLOS, Dora Vianna. Roger Bastide e a sociologia francesa: traição ou tradução do sagrado? *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 215-238.





Redes e capital social: usos possíveis e eventuais limitações enquanto categorias sociológicas

Attila Magno e Silva Barbosa¹

Angelo Martins Jr.²

Resumo: No cenário configurado pela globalização é disseminada e fortalecida aquela que em ciências sociais denomina-se *cultura de redes*. Aqui, nos referimos, sobretudo, às redes de sociabilidade e de cooperação compostas pela união de agentes que se integram horizontalmente e que formulam modelos de organização pautados pela colaboração e por uma lógica de desenvolvimento integrado de sistemas socioeconômicos que possibilitam arranjos produtivos alternativos e solidários. O espraiamento e o fortalecimento dessa cultura de redes permite gestar formas mais participativas e efetivas de exercício da democracia, assim como de inserção social. Nas sociedades contemporâneas as redes atuam diretamente na estruturação de novas formas de relações sociais, configurando e, ao mesmo tempo, sendo configuradas pela intensificação dos fluxos econômicos, culturais, informacionais e migratórios promovidos pela globalização. Entre outras coisas, elas possibilitam a constituição de formas de integração de indivíduos e de grupos sociais que se voltam para a minimização dos custos de transação inerentes ao intercâmbio das experiências humanas.

¹ Departamento de Sociologia e Política e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas – Pelotas – Brasil - barbosaattila@hotmail.com

² Department of Sociology of Goldsmiths College, University of London – Londres – Reino Unido - martins.ajunior@gmail.com





Assim, o objetivo deste artigo, apresentado na forma de um ensaio bibliográfico, é verificar os usos e as limitações do conceito de rede e do seu correlato capital social enquanto categorias sociológicas explicativas de questões ligadas ao desenvolvimento socioeconômico, à inserção dos indivíduos no mercado de trabalho e aos processos migratórios.

Palavras-chaves: Redes; capital social; desenvolvimento socioeconômico; mercado de trabalho; redes migratórias.

SOCIAL NETWORKS AND SOCIAL CAPITAL: POSSIBLE USES AND LIMITATIONS AS SOCIOLOGICAL CATEGORIES

Abstract: *The aim of this article, written and organised as a bibliographic essay, is to discuss the uses and limitations of the concepts social network and its correlative concept, social capital, as explanatory sociological categories regarding issues related to socio-economic development, to individuals inclusion in the labour market as well as to migration process. Within a context of Globalisation, it has been widespread and reinforced in the social sciences the idea of a “network culture”. Here, we refer, in particular, to networks of sociability and cooperation made by the association of agents that horizontally integrate and formulate organizational models guided by collaboration and by a logic of integrated development of socio-economic systems that allow alternative solidarity arrangements of production. The spreading and strengthening of network culture would allow the management of more participatory and effective forms of exercising democracy, as well as promoting social inclusion. In contemporary societies social networks are taken as working directly in the structuring of new forms of social relations, both setting as well as being settled by the intensification of economic, cultural and informational flows as well as by the increase of migration process promoted by globalization. Moreover, social networks would enable the creation of forms of integration of individuals and social groups who seek to minimise the transaction costs related to the exchange of human experience. Thus, this paper tends to critically analyse the role of social network, as well as social capital, in studies on socio-economic development, labour market and migration process.*

Key-Words: *Social Networks; Social capital; socio-economic development; labour market; migratory networks.*





Introdução

A globalização, ao mesmo tempo em que favorece o fortalecimento dos mercados, quando da disseminação de padrões técnicos, gerenciais e de consumo em escala global, também torna possível um maior intercâmbio social e cultural entre grupos e indivíduos. Por isso, não devemos cair na armadilha de reduzi-la aos limites estritos de sua dimensão econômica, por mais fundamental que esta lhe seja enquanto característica. A despeito das críticas que lhe são feitas, devido ao caráter neoliberal por vezes assumido, não se pode negar que ela possibilita a criação de fóruns mundiais de debate sobre problemas sociais, políticos e econômicos e, conseqüentemente, o aparecimento de formas de organização coletiva mais bem informadas e críticas em relação às forças do mercado. Nesse sentido, para Giddens (2000), promover mais globalização significa trabalhar os seus pontos positivos, quais sejam: a intensificação dos fluxos informacionais; o estímulo a uma maior interação entre as culturas; e a promoção de ações voluntárias que estimulem a participação maciça nesses processos. Quando a articulação desses pontos ocorre, bloqueando o acesso das pessoas de baixa renda aos benefícios gerados pelas inovações tecnológicas e pelo maior intercâmbio econômico, social e cultural, o que se vê é o reforço de desigualdades sociais.

Nos cenários sociais, políticos e econômicos configurados pela globalização, aquilo que em ciências sociais é chamado de cultura de redes é disseminado e fortalecido. Aqui, nos referimos, sobretudo, às redes de sociabilidade e de cooperação compostas por agentes que se integram horizontalmente e que promovem formas de organização pautadas pela colaboração e por uma lógica de desenvolvimento integrado de sistemas socioeconômicos que possibilitam arranjos produtivos alternativos e solidários. O espraiamento e o fortalecimento dessas redes permitem gestar formas mais participativas e efetivas de exercício da democracia, assim como de inserção social.

Antes de prosseguirmos, e apenas para efeito de situar-nos, cabe lembrarmos-nos que o conceito de rede não é uma novidade nas ciências sociais; ele remete à utilização pioneira do antropólogo social britânico John Arundel Barnes, quando da publicação em 1954 do artigo “*Class and Committees in a Norwegian Island Parish*”. Para usarmos as palavras do próprio autor: “a imagem que eu tenho é a de um conjunto de pontos, alguns dos quais estão ligados por linhas. Os pontos da imagem são pessoas ou às vezes grupos e as linhas indicam quais pessoas interagem entre si” (1954: 43). Em outro momento, Barnes complementa: “uma atividade cooperativa exige algum grau de liderança e consenso, seja ela





realizada por grupos duráveis ou por agrupamentos efêmeros que estão ligados por uma rede de laços sociais” (*ibid.*: 48). Em outras palavras, uma rede corresponde ao conjunto de relações estabelecidas entre indivíduos e grupos sociais que possibilita a promoção de atividades cooperativas.

Dito isso, voltemos a considerar que, em um mundo cada vez mais interconectado, as redes possibilitam formas de organização que permitem desenvolver modalidades de ação política, econômica e simbólica nas quais os agentes podem mobilizar e fortalecer valores compartilhados e identidades específicas. Nesse sentido, elas contribuem para a promoção de um cenário de maior confiança interpessoal, condição basilar para o fortalecimento de formas de cooperação social.

Nas sociedades contemporâneas, as redes atuam diretamente na estruturação de novas formas de relações sociais, configurando e, ao mesmo tempo, sendo configuradas pela intensificação dos fluxos econômicos, culturais, informacionais e migratórios promovidos pela globalização. Entre outras coisas, possibilitam a constituição de formas de integração de indivíduos e de grupos sociais que se voltam para a minimização dos custos de transação inerentes ao intercâmbio das experiências humanas. Entretanto, não podemos desconsiderar que as redes também promovem um conjunto de coerções e constrangimentos que incide sobre as ações dos agentes sociais (indivíduos ou grupos), instaurando, assim, formas de controle e de exclusão que podem contribuir para reproduzir e reforçar desigualdades.

Partindo desse argumento, o objetivo deste artigo, apresentado aqui na forma de ensaio bibliográfico, é lançar luz sobre o conceito de rede e de seu correlato capital social, levando em conta as definições e os usos que lhe são atribuídos no âmbito das ciências sociais. Desse modo, propomos avançar no debate considerando que no terreno empírico das ações e interações sociais, a dualidade acesso/ inclusão e controle/ exclusão, característica inerente às redes, apresenta-se de modo contínuo e concomitante na constituição de um emaranhado de possibilidades e restrições para os indivíduos. Para os fins de nossa proposta, nos debruçaremos especificamente sobre as discussões referentes aos temas do desenvolvimento socioeconômico, da inserção no mercado de trabalho e dos processos migratórios.

O padrão de organização em redes nas sociedades contemporâneas

No que se refere aos seus aspectos sociais, a globalização promove a tessitura de formas de sociabilidade nas quais indivíduos e grupos interconectam-se





por fluxos informacionais que tornam possíveis o trânsito pelo mundo sem que necessariamente haja o deslocamento físico de suas localidades de origem. Ela encontra-se estruturada por um padrão de organização reticular que intensifica a interconexão e a interdependência dos fluxos de capitais, de tecnologias, de interação organizacional, de informações, de símbolos e de pessoas. Para o sociólogo espanhol Manuel Castells, tais fluxos “não representam apenas um elemento da organização social: são a expressão dos processos que *dominam* nossa vida econômica, política e simbólica” (2002: 501). Como decorrência disso, emerge:

Uma nova forma espacial característica das práticas sociais que dominam e moldam a sociedade em rede: o espaço de fluxos. *O espaço de fluxos é a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meio de fluxos.* Por fluxos, entendo as sequências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interação entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por atores sociais nas estruturas econômicas, política e simbólica da sociedade. Práticas sociais dominantes são aquelas que estão embutidas nas estruturas sociais dominantes. Por estruturas sociais dominantes, entendo aqueles procedimentos organizacionais e instituições cuja lógica interna desempenha papel estratégico na formulação das práticas sociais e da consciência social para a sociedade geral (CASTELLS, 2002: 501).

Para Castells, este espaço de fluxos possui três camadas de suporte material: 1ª) um circuito de impulsos eletrônicos (microeletrônica, telecomunicações, processamento computacional, sistema de transmissão e transporte em alta velocidade – também com base em tecnologias de informação), que formam a base material dos processos do padrão organizacional em rede; 2ª) os centros de comunicações, que funcionam como os *nós* que ligam os espaços de fluxos e exercem funções estratégicas, sendo que a localização destes espaços inscreve-se em uma rede eletrônica que conecta lugares específicos com características sociais, culturais, físicas e funcionais definidas e; 3ª) a organização espacial das elites gerenciais dominantes, pois mesmo que esta não seja a única lógica espacial existente, representa os interesses e as funções dominantes. Este domínio baseia-se na capacidade de organizar a sociedade a partir dos fluxos correspondentes aos interesses das grandes corporações globais e de desorganizar outros grupos sociais, ao ponto destes terem seus interesses parcialmente representados em uma estrutura organizada para o atendimento dos interesses dominantes.





A articulação das elites e a segmentação e desorganização da massa parecem ser os mecanismos gêmeos de dominação social em nossas sociedades. Em resumo: as elites são cosmopolitas, as pessoas são locais. Os espaços de poder e riqueza são projetados pelo mundo, enquanto a vida e a experiência das pessoas ficam enraizadas em lugares, em sua cultura, em sua história. Portanto, quanto mais uma organização social baseia-se em fluxos históricos, substituindo a lógica de qualquer lugar específico, mais a lógica do poder global escapa ao controle sociopolítico das sociedades locais/ nacionais historicamente específicas (CASTELLS: 505).

Aqui, as redes são vistas como formas de organização em plena adequação à economia capitalista globalizada, pois, ao mesmo tempo em que fomentam constantes inovações nas mais diferentes frentes, também possibilitam a concentração descentralizada dos fluxos. Elas estariam no cerne da estruturação de uma morfologia social na qual as operações e os resultados dos processos econômicos, sociais, políticos e culturais são substancialmente modificados. O fortalecimento do padrão de organização em redes decorreria do fato de que:

As redes facilitam um comportamento coordenado, sem a necessidade de aceitar a rigidez de organizações inflexíveis e burocráticas. A rede mostra-se como única estrutura de ação capaz de cumprir duas funções básicas: primeiro, a função estratégica de reduzir incertezas com relação ao comportamento de outros atores, como competidores ou parceiros; segundo, a função instrumental de melhoria do desempenho, isto é, um aumento dos resultados produzidos. Além disso, as redes parecem preservar a autonomia dos parceiros e aumentar sua capacidade de aprendizagem (FREY, 2003: 175).

Nessa linha interpretativa, as redes são entendidas como formas independentes de coordenação de interações, baseadas na confiança mútua entre agentes sociais autônomos e interdependentes. Devido aos períodos limitados de orquestração das ações em conjunto em torno de objetivos comuns, elas possibilitariam uma maior efetividade na consecução dos interesses dos envolvidos.

Apesar do potencial agregador do padrão de organização em redes, é preciso considerar que, quando entendidas como constitutivas de uma morfologia social reforçada pelas novas tecnologias de informação, elas ainda não afastaram a possibilidade de constituírem novas formas de exclusão social. Segundo dados da União Internacional de Comunicações,³ referentes aos anos de 2000

3 Agência da ONU especializada em tecnologias de informação e comunicação.





a 2015, houve um aumento expressivo do acesso à internet ao redor do mundo. Em 2000, o número de usuários era de 400 milhões, equivalente a 6,5% da população mundial. Em 2015, esse número aumentou para 3,3 bilhões, equivalente a 43% da população mundial. A despeito deste avanço significativo, não se pode negligenciar que aproximadamente quatro bilhões de pessoas ainda não têm acesso à internet. Quando se considera apenas os países menos desenvolvidos, esses números correspondem a 89 milhões de pessoas, de um total de 940 milhões. Assim, uma questão central nesse debate é como tornar possível o acesso às externalidades positivas advindas dos fluxos informacionais que as redes podem propiciar para um número cada vez maior de pessoas ao redor do mundo, inclusive para aquelas que ainda não estão integradas.

Outro referencial importante sobre o padrão de organização em redes é a do cientista político estadunidense Francis Fukuyama (1996; 2000; 2002). Para esse autor, as redes seriam formas de organização que diferem do padrão de organização burocrática no qual a autoridade manifesta-se pelas vias da racionalidade técnica e da hierarquia funcional, características identificadas por Max Weber (1999) em sua análise sobre a burocracia como forma de organização predominante nas sociedades modernas. Na definição proposta por Fukuyama:

Uma rede é um grupo de agentes individuais que têm em comum normas ou valores além daqueles necessários às transações habituais de mercado (...) as normas e os valores abrangidos nessa definição podem ir da simples norma de reciprocidade entre dois amigos até complexos sistemas de valor criados por religiões organizadas (2000: 209).

Para Fukuyama, a ascensão do padrão de organização em redes nas sociedades contemporâneas teria ocorrido na medida em que as economias nacionais foram integrando-se mais intensamente umas às outras a partir do padrão liberal/ capitalista e, com isso, ampliando os seus laços de interdependência. Nesse contexto, os requisitos informacionais para articular essas economias cresceram consideravelmente em complexidade, evidenciando, assim, o fracasso das corporações centralizadas e autoritárias pelo mesmo motivo que teria levado ao fracasso de estados centralizados e autoritários: a inabilidade para lidar com requisitos informacionais mais complexos.

Uma rede é diferente de uma hierarquia porque se baseia em normas comuns informais, não numa relação formal de autoridade. Neste sentido, uma rede pode coexistir com uma hierarquia formal. Os membros de uma hierarquia formal não precisam dividir entre si normas e valores além dos





contratos de trabalho que definem sua participação; entretanto, as organizações formais podem ser superpostas com redes informais de vários tipos, baseadas em clientela, etnia ou cultura corporativa comum (FUKUYAMA, 2000: 211).

Fukuyama enfatiza que nem sempre as redes produzem resultados benéficos para todos os indivíduos que a compõem, pois em certas situações encontram-se superpostas sobre organizações formais, gerando, assim, situações potencialmente causadoras de deficiências organizacionais. Tais situações manifestam-se na forma de redes de parentesco, amizade, classe social, amor ou raça. O problema seria a falta de clareza dos valores e das normas de sustentação de suas estruturas, levando aqueles que não são membros a perceberem que uma ruptura com as relações formais, com frequência, é uma situação indesejada para aqueles que delas se beneficiam. As redes informais, em muitos casos, estão associadas às relações étnicas informais que caracterizam o nepotismo, o favoritismo, a intolerância, a consanguinidade e os arranjos personalistas e não transparentes. A esse respeito, pode-se dizer que as redes são tão antigas quanto as sociedades humanas, inclusive podendo ser consideradas a forma predominante de organização em sociedades pré-modernas.

Em certo sentido, muitas das instituições que associamos à vida moderna, como contratos, o controle da lei, constitucionalismo e a separação institucional dos poderes, forma concebida para neutralizar os defeitos nas relações informais de redes. É por isso que Max Weber e outros intérpretes da modernidade afirmaram que sua essência é a substituição da autoridade informal pela lei e por instituições transparentes (Fukuyama, 2000: 212).

Assim, as redes podem, quando corrigidas tais distorções, tornarem-se um padrão de organização capaz de coexistir de modo eficiente com hierarquias formais. Até porque, estas últimas não podem ser extintas totalmente, uma vez que custos de transação sempre são gerados pela impossibilidade de se produzir confiança mútua generalizada entre um grande contingente de indivíduos, o que não permite eliminar por completo o padrão de organização burocrática como imperativo ordenador. Fukuyama defende que uma rede deve ser entendida não apenas como organização social, como o faz Castells, mas principalmente como capital social. Desse modo, seria possível ter um maior discernimento sobre as funções econômicas que estas podem vir a desempenhar. A indisfarçada linhagem liberal na qual ele se filia o faz derivar o conceito de capital social do conceito de rede. Na seção seguinte abordaremos melhor este ponto.





Capital social, cultura e desenvolvimento

Nas ciências econômicas, com mais frequência do que nas ciências sociais, são recorrentes as narrativas que insistem em atrelar a questão do desenvolvimento a um conjunto de racionalizações econômicas desvinculadas dos contextos socioculturais sobre os quais se tenta intervir, mesmo quando em certos casos sejam promovidos cenários de eficiência econômica que resultam em um grande custo social e humano, vide a flexibilização de direitos e garantias sociais incorporados à condição de cidadania dos trabalhadores nos últimos três decênios em países capitalistas ocidentais. Tais narrativas, senão chegam a desconsiderar a interpenetração dos diferentes níveis da experiência humana, no mínimo percebem-na primordialmente como configuradora de um conjunto de normas e valores voltados para a maximização de interesses individuais.

O economista argentino Bernardo Kliksberg (2000), atento para essa situação, defende que a estabilidade financeira não pode se impor dissociada da estabilidade política, que, por sua vez, não se viabiliza totalmente sem certos graus de igualdade e de justiça social. Para ele, as transformações institucionais só ocorrem quando os problemas financeiros e sociais são atacados ao mesmo tempo. Com base nesse tipo de raciocínio, o Banco Mundial, na década de 1990, passou a considerar na avaliação de seus projetos de desenvolvimento quatro formas de capital: *capital natural*, decorrente dos recursos naturais disponíveis em um país; *capital financeiro*, que se manifesta pela produção, por parte da sociedade, de uma infraestrutura, de bens de capital, de capital financeiro, imobiliários, entre outros; *capital humano*, considerado a partir dos níveis de saúde, de nutrição e de educação de um povo; e, por fim, *capital social*, que estaria vinculado à capacidade de uma sociedade estreitar laços de confiança interpessoal e redes de cooperação voltadas para a produção de bens coletivos.

Para o Banco Mundial, capital social refere-se às instituições, relações e normas sociais que dão qualidade às relações interpessoais em determinadas sociedades. Aqui, a coesão social é percebida como fator decisivo para a geração de prosperidade econômica e de desenvolvimento sustentado. Uma definição conceitual que sintetiza bem essa posição é a seguinte: “capital social é a argamassa que mantém as instituições em contato entre si e as vincula ao cidadão visando à produção do bem comum” (D’ARAÚJO, 2003: 10).

Apesar da utilização relativamente recente do conceito de capital social pelo Banco Mundial, nas ciências sociais, remete-nos à uma preocupação e a um debate iniciados na década de 1980. Os sociólogos Pierre Bourdieu (1986;





1992) e James Coleman (1988; 1990) e o cientista político Robert Putnam (2000; 2002) foram decisivos para lhe conferir maior notoriedade e diferentes usos conceituais.

Para Bourdieu, capital social “é a soma dos recursos reais ou virtuais que um indivíduo ou um grupo possuem em virtude de pertencer a uma rede durável de relações, mais ou menos institucionalizadas, de conhecimento e reconhecimento mútuos” (BOURDIEU *in* BOURDIEU; WACQUANT, 1992). Os recursos gerados por um grupo ou instituição viabilizar-se-iam pela base de solidariedade existente entre os seus integrantes. Disto se depreende que as redes correspondem ao conjunto de relações sociais que podem oportunizar aos agentes recursos econômicos, sociais, culturais e simbólicos que permitir-lhes o acesso e a fruição de posições sociais privilegiadas na extensão do espaço social como um todo ou, até mesmo, de modo mais específico, posições hegemônicas em um determinado campo (BOURDIEU, 1986).

Aqui, cabe salientar que Bourdieu (2004) define um campo como um mercado onde agentes se comportam como jogadores e onde as posições destes estão correlacionadas às suas posições em um espaço social mais amplo que está estruturado por quatro tipos de capital: econômico, cultural, social e simbólico. Apesar de diferirem entre si, todos os tipos de capital manifestam-se na forma de uma propriedade, de um bem. Esta é a verdadeira essência sociológica do conceito de capital. Portanto, assim como os demais, o capital social é assimétrico, uma vez que pressupõe que se uns o possuem, outros ou o possuem menos ou dele são desprovidos. Ademais, por ser acumulável, é produtor de diferenciação social. Por isso, trata-se de um conceito importante para a explicação de desigualdades, dado que é um dos recursos utilizados pelos agentes nas lutas pela conquista ou manutenção de poder no mundo social.

Bourdieu não nega a primazia do capital econômico enquanto suporte para a obtenção de outras formas de capital, mas entende que o capital social também viabiliza o acesso aos outros tipos de capital, inclusive o econômico. Isso não implica dizer que haja uma equivalência estrutural entre ambos na explicação das posições ocupadas pelos agentes nos espaços sociais ou mesmo em um campo específico.

No “estruturalismo construtivista” de Bourdieu (2004, p. 157), os “agentes têm uma apreensão ativa do mundo”, no sentido de que constroem sua visão de mundo, entretanto, as redes, enquanto morfologia social, fazem com que tal construção opere “sob coações estruturais”. Em outras palavras, as redes são modeladas pelas ações e interações dos agentes, porém, são elas que estruturam as regras, as expectativas de comportamento e os sentidos conferidos às ações e





interações ocorridas no seu interior, fazendo com que as relações sociais entre os agentes se apresentem de forma objetivada.

Coleman (1988; 1990), baseado em seus estudos sobre o papel das normas sociais como guias de ação e expectativas de comportamento para ajustar as ações dos indivíduos aos padrões de aceitabilidade social de um grupo ou instituição, entende que a internalização destas enfatiza o que se tem como certo ou errado e o seu não cumprimento implica em sanções reforçadoras dos seus conteúdos. Os grupos que conseguem confiar nas normas sociais de reciprocidade teriam melhores condições de promover o desenvolvimento. Como indica Lima (2001), o ponto de partida da teoria do capital social de Coleman é a teoria da escolha racional, porém, ele rejeita o individualismo extremado inerente a esta.

Coleman defende que o capital social é um bem público do qual toda a sociedade pode se beneficiar e não apenas um determinado grupo de indivíduos. Por essa razão, o mercado não seria capaz de produzi-lo adequadamente, mas apenas as forças que lhes são externas, como o governo (via ensino público) e os agentes não governamentais, como famílias, igrejas, instituições de caridade e outros tipos de associações voluntárias, por exemplo.

Para Putnam (2002), o componente básico do capital social é a confiança, sendo que esta teria como fontes geradoras as regras de reciprocidade e os sistemas de participação cívica. As primeiras correspondem à obrigatoriedade moral imposta socialmente de retribuição de um favor, implicando o não cumprimento destas na aplicação de dispositivos de coerção sobre os indivíduos que não cooperam. Os segundos correspondem aos vários tipos de associações, voluntárias ou não, denominadas comunidades cívicas, caracterizadas fundamentalmente pela *cooperação horizontal* entre indivíduos que se percebem como relativamente iguais a partir de um contrato moral que os une. Para esse autor: “normas [...], que fortalecem a confiança social, vingam porque reduzem os custos de transação e facilitam a cooperação. A mais importante dessas regras é a da reciprocidade” (2002: 181).

Putnam (2000), ao estudar o declínio da participação cívica nos Estados Unidos, viu nos movimentos sociais uma tendência contrária ao enfraquecimento do capital social proveniente das formas tradicionais de associação cívica. Todavia, ao comparar as duas formas de participação cívica, ele infere que as formas tradicionais caracterizar-se-iam por possuírem um maior enraizamento junto às comunidades locais. O fortalecimento dos movimentos sociais e, mais especificamente do chamado terceiro setor, formado por associações e entidades sem fins lucrativos, representaria uma deterioração qualitativa do estoque de capital social. Ele denomina essas formas de associação de afiliações





de “talão de cheque”, uma vez que, em suas palavras: “tais organizações não fornecem nem conectividade entre membros, nem engajamento direto em uma reciprocidade cívica, e certamente elas não representam ‘democracia participativa’. Cidadania por procuração é um oxímoro” (2000: 160).

Frey (2003), seguindo a trilha analítica proposta por Putnam, adverte que os movimentos sociais e as organizações do terceiro setor, enquanto fontes primordiais de capital social, baseiam-se em laços e obrigações sociais bem mais fracos do que os que unem os indivíduos em organizações tradicionais. Em outras palavras, seria:

A vida social, o contato face-a-face que mantém unidas as sociedades e não o ativismo político em movimentos sociais, a participação em associações de terceiro setor, a colaboração em organizações sem fins lucrativos ou o envolvimento em grupos de ajuda. Segundo Putnam, esses tipos de grupos falham no concernente à sua mais importante tarefa: a promoção da confiança social” (FREY, 2003: 169).

Por sua vez, Fukuyama (1996), como Putnam, enfatiza que a confiança mútua entre os atores sociais baseia-se no capital social e que este é fator decisivo para a viabilização de prosperidade econômica de uma nação. Para ambos, a confiança corresponde à expectativa de reciprocidade decorrente das normas partilhadas pelos membros de uma comunidade. O melhor aproveitamento das oportunidades surgidas em uma comunidade seria consequência da crença de que é possível confiar, aumentando a possibilidade de colaboração.

Fukuyama inscreve-se em uma tradição de pensamento social que tem como principais fontes de inspiração as obras clássicas de Alexis de Tocqueville (2004) sobre a formação da democracia nos Estados Unidos e de Max Weber (1990) sobre a influência da ética protestante na formação do capitalismo. Por isso, defende a cultura, os valores morais e os laços de confiança social como fatores que dão suporte e estímulo à economia de uma sociedade. A partir de estudos comparativos de caráter qualitativo, procura demonstrar que sociedades dotadas de forte capital social possuem uma boa base para o desenvolvimento e aquelas nas quais os níveis de desconfiança são generalizados em seu interior impõem uma espécie de ônus social a qualquer tipo de atividade econômica. Nesse sentido, entende que:

O capital social não é distribuído uniformemente entre as sociedades. Algumas mostram uma maior propensão à associação mais acentuada do que outras, e as formas preferidas de associação diferem. Em algumas, a família





e o parentesco são as formas primárias de associação; em outras, as associações voluntárias são muito fortes e servem para desligar as pessoas de suas famílias (1996: 43).

Fukuyama (2002), diferentemente de Coleman, ao defender a importância da confiança mútua entre as pessoas no que diz respeito à busca pela prosperidade econômica, defende que a geração de capital social tem no livre mercado um fator positivo, já que este seria um fator de contraposição à existência de um Estado forte. Um Estado forte produziria uma ordem hierárquica que mina a capacidade da sociedade e do mercado de criarem capital social, principalmente em decorrência de políticas ineficazes e atos de improbidade que geram desconfiança. Argumenta que os mercados são capazes de produzir capital social mesmo quando as intenções dos agentes estão voltadas para a obtenção de um resultado particular. Em suas palavras: “a visão de que capital social é um bem público é errada. Ele pode ser produzido por mercados privados porque seria do interesse dos indivíduos egoístas produzi-lo” (2002, p. 264). Em oposição à Coleman, Fukuyama afirma que:

A corporação que exige um alto grau de honestidade e civilidade em seu atendimento aos clientes, ou a empresa que retira imediatamente um produto com defeito nas prateleiras das lojas, ou o diretor executivo que aceita uma redução em sua remuneração para mostrar solidariedade com seus funcionários durante uma recessão; não estão agindo de forma altruísta: cada um tem um interesse a longo prazo numa reputação de honestidade, confiabilidade, qualidade e integridade, ou simplesmente de ser um grande benfeitor. Essas virtudes passam a ser ativos econômicos e como tais são buscadas por indivíduos e empresas interessados somente nos lucros (2002: 264).

Desse modo, o capital social, ao mesmo tempo em que é entendido como produtor de externalidades positivas, isto é, de benefícios à sociedade, mesmo quando produzido por motivos egoísticos, também pode ser um subproduto dessas externalidades. A esse respeito, Fukuyama afirma que um exemplo disto encontra-se na análise clássica de Weber (1990) sobre o caso dos puritanos que em suas buscas pelo acúmulo de capital, baseadas na frugalidade e na autodisciplina, procuravam demonstrar o *status* de escolhidos aos olhos de Deus.

Todavia, Fukuyama desconsidera que, se o mercado pode ser importante na promoção de cooperação horizontal, assim como o Estado, também pode praticar ações verticalizadas que negligenciam a percepção dos demais atores sociais envolvidos, como das comunidades com as quais as empresas privadas





procuram estreitar laços de confiança, por exemplo. A esse respeito, o sociólogo francês Guy Hermet entende ser necessário considerar que:

As comunidades situadas na periferia do desenvolvimento manifestam uma exigência adicional que lhes é própria: contrariamente aos cidadãos das antigas democracias, já habituados a não “encarnarem-se substancialmente” ou ativamente nas opções que lhes propõem seus representantes, os membros de outras comunidades – comunidades de possamento. Para que façam seu um projeto, é preciso sempre que possam personificar nele seus desejos, antes de concordarem em empregar nele esforços. Por exemplo, um equipamento de irrigação imposto na “marra” pode suscitar a indiferença ou até mesmo a rejeição, que em curto prazo o farão inútil, enquanto que outro programa, concebido, mesmo que apenas em alguns pontos, a partir das indicações de seus futuros usuários, tem maiores probabilidades de ser bem recebido e posteriormente, mantido em funcionamento (2002: 99-100).

Nesse sentido, o desenvolvimento de projetos comunitários, por exemplo, deve ser pensado para além de ações baseadas em formas de confiança verticalizada, não importando se tais projetos decorram de iniciativas do Estado ou do mercado. A esse respeito, Putnam diverge de Fukuyama, pois entende que o capital social determina a qualidade das instituições de uma comunidade cívica e solidária, já que os seus membros costumam cooperar sem segundas intenções. Ou seja, para Putnam, quando atores sociais do mercado agem visando à consecução de algum tipo de interesse privado, isto tende a fragilizar a relação de confiança.

O historiador econômico estadunidense David Landes (2002), também seguindo uma linha interpretativa de inspiração weberiana, defende que cultura e desenvolvimento econômico caminham lado a lado. Exemplos disso seriam os casos de grupos étnicos minoritários que prosperam economicamente em países para os quais migraram: alemães e italianos no sul do Brasil; judeus e calvinistas na Europa; indianos no leste da África; entre outros. Nessa mesma linha, o ensaísta político argentino Mariano Grondona defende que:

O paradoxo do desenvolvimento econômico é que os valores econômicos não bastam para garanti-los. O desenvolvimento econômico é importante demais para ficar inteiramente por conta dos valores econômicos. Os valores aceitos ou negligenciados por um país estão dentro do campo cultural. Podemos, portanto dizer que o desenvolvimento econômico é um processo cultural (2002: 91).





Para D'Araújo (2003), a cultura é um fator importante na criação de valores e de normas estimuladoras do estreitamento dos laços de confiança entre atores sociais e, por conseguinte, na geração de um capital social capaz de contribuir para o desenvolvimento econômico. Porém, a referida autora entende que este não é um instrumento que opera isoladamente, pois não é substituto de nada, assim como o mercado não é substituto do Estado.

Tendo em vista que capital social pressupõe certa capacidade dos indivíduos cooperarem entre si em torno de objetivos comuns, com base em normas de caráter informal, faz-se necessário distinguir, já que estamos tratando com recursos alocados, isto é, os modos como ele pode ser instrumentalizado:

- (a) Capital social instrumentalizado pelo indivíduo, a partir de sua rede egocentrada, com possibilidades de alocação dos recursos individualmente. É o caso, por exemplo, de ajudas diversas prestadas por vizinhos, ou do suporte dado por familiares por ocasião de doenças etc. (b) capital social instrumentalizado pela comunidade, a partir de recursos que, embora gerados pelas redes egocentradas, traduzem-se em ampliação da esfera pública. É o caso, por exemplo, de práticas associativas ou outras formas de manifestações políticas em que os indivíduos participam, de certo modo induzidos pelo círculo de relações a que pertencem (FONTES; EICHER, 2004: 21).

O primeiro tipo corresponde àquele que se manifesta no âmbito da esfera privada, onde se fazem presentes vínculos sociais mais fortes entre os indivíduos. Já o segundo tipo corresponde aos vínculos sociais mais fracos, relacionados à capacidade de associação na esfera pública, remetendo àquilo que Putnam (2002a) chama de cultura cívica. A geração de capital social decorre dos campos de sociabilidade nos quais estão inseridas as ações dos indivíduos. A cooperação depende do significado atribuído aos benefícios que desta pode advir, seja na esfera privada ou na pública.

A esse respeito, a contribuição do sociólogo estadunidense Mark Granovetter (1983) para o debate é fundamental, pois indica que os vínculos sociais mais fortes ou laços fortes e os vínculos sociais mais fracos ou laços fracos são elementos estruturantes de estoque de capital social diferentes. Os laços fortes funcionam no sentido de disponibilizar recursos decorrentes de relações sociais predominantemente caracterizadas pela intensidade dos contatos e por certa proximidade social entre os indivíduos. Por sua vez, os laços fracos possuem na mobilização de recursos disponíveis na esfera pública a sua principal característica, o que corresponde à geração de um capital social que possibilita o





compartilhamento dos recursos alocados entre os membros de uma comunidade política. Tal ocorrência só seria possível em contextos sociais que estimulam a vitalização da esfera pública como meio de promoção de participação dos indivíduos na vida social.

Granovetter (1985), inscrevendo-se na tradição sociológica weberiana, procura trazer novas respostas às perguntas deixadas de lado pela teoria econômica. Todavia, de modo algum, pretende substituir as respostas desta última, inclusive, reconhece a validade da abstração do *homo oeconomicus* para a ciência econômica e a sua importância na análise da oferta e da demanda, mas considera necessário acrescentar aos pressupostos básicos do comportamento do ator econômico as “motivações não econômicas”. Nesse sentido, ele entende que os fenômenos econômicos manifestam-se em três níveis: da ação econômica, dos resultados econômicos (como os preços e os salários) e das instituições econômicas. Com isso em mente, sugere que, de um ponto de vista sociológico, esses três níveis sejam compreendidos da seguinte maneira: a ação econômica é uma forma de ação social; a ação econômica é socialmente situada; e as instituições econômicas são construções sociais.

Não se pode negar que Granovetter mantém a perspectiva do individualismo metodológico e da hipótese da racionalidade (as explicações dos fenômenos sociais se fundamentam nas motivações e nos comportamentos dos indivíduos), mesmo que as relativize. Para ele, o indivíduo é um ser racional que busca a maximização de sua utilidade e que, para tal, recorre aos cálculos de custo e benefício. O ponto de partida da economia e também da sociologia econômica seria basicamente o mesmo: a ação orientada para a satisfação de necessidades em situação de escassez.

No entanto, Granovetter relativiza essa primeira avaliação, pois na sua proposição teórica, a ação econômica é entendida como um tipo de ação social, alinhando-se, assim, às perspectivas analíticas de autores como Weber (1999) e Polanyi (2000). Para além dos objetivos econômicos, os atores sociais perseguem também objetivos sociais, como sociabilidade, reconhecimento e poder. É nesse sentido que a ação econômica é “socialmente situada”, já que os indivíduos não agem de maneira plenamente autônoma e suas ações estão imersas em sistemas concretos e contínuos de relações sociais, isto é, em redes sociais. Aqui, temos a tese da imersão social (*embeddedness*) das ações econômicas, que se subdivide em dois tipos: a imersão relacional, correspondente às relações pessoais mais imediatas (família, amigos etc.), os chamados laços fortes; e a imersão estrutural, correspondente às relações mais afastadas (conhecidos), os chamados laços fracos.





Granovetter (1985) argumenta que as ações dos atores sociais são condicionadas por seus pertencimentos às redes de relações interpessoais. Desse modo, o mercado não é entendido como um livre jogo de forças abstratas, de simples oferta e procura entre indivíduos atomizados e anônimos, mas como um conjunto de ações imersas em redes concretas de relações sociais. Esta abordagem oferece um referencial valioso para a compreensão sociológica de situações como: a inserção dos indivíduos no mercado de trabalho; a geração de desenvolvimento socioeconômico; o êxito ou fracasso de micro e pequenas empresas; a dinâmica de funcionamentos de grupos econômicos; e a produção de confiança em redes de sociabilidade, inclusive, em redes migratórias.

Redes sociais, mercado de trabalho e processos migratórios

A nova sociologia econômica, inaugurada por Mark Granovetter (1985) e pelo sociólogo sueco Richard Swedberg (1990; 1994; 2003), apresenta uma contribuição relevante para a compreensão das configurações do mercado de trabalho e dos fluxos migratórios nacionais e internacionais, isto porque os referidos autores destacam o papel decisivo que as redes sociais desempenham na inserção e na mobilidade dos indivíduos nesses dois campos de pesquisa. O primeiro, por motivos já expostos na seção anterior. O segundo, por propor uma abordagem na qual se entende que os mercados não se desenvolvem e funcionam apenas na base da dinâmica estrita da maximização das utilidades individuais, mas sofrem também influências de arranjos e instituições sociais e políticas, isto é, daquilo que Swedberg (1994) denomina “estrutura social do mercado”. Como indica Steiner:

A sociologia econômica não pretende, obviamente, recusar categoricamente a teoria econômica; nem pretende, menos ainda, considerá-la como ciência definitiva que não deixa dúvidas, dado que seus princípios explicativos são muito parciais para isso. A sociologia econômica busca seu caminho unindo análises sociológicas e econômicas de maneira a obter uma explicação melhor para os fatos socioeconômicos do que a explicação fornecida pela teoria econômica (2006: 28).

Lima (2013) destaca que os esforços analíticos empreendidos pela nova sociologia econômica se situam na contramão das perspectivas que celebram a burocratização crescente das organizações e a racionalização das formas de recrutamento e manutenção da força de trabalho. Mesmo porque a ênfase é dada à maneira como as relações sociais estão imersas nas ações econômicas





e como estas são afetadas e influenciadas no seu desenvolvimento por aquelas. A nova sociologia econômica tenta oferecer ferramentas teóricas que vão além do reducionismo econômico, pois entende que os mercados não devem ser compreendidos nos limites estritos da lógica econômica, mas, sim, de toda uma conjunção de fatores. Um desses fatores seria a percepção de que as redes sociais, como aquelas construídas entre trabalhadores, por exemplo, influenciam na obtenção e na manutenção de uma oportunidade de trabalho ou de um emprego (GRANOVETTER, 1995; LIMA; CONSERVA, 2006).

Nos estudos sobre redes, as relações sociais – sejam densas (laços fortes) ou difusas (laços fracos) – ajudam a determinar a posição de cada indivíduo na arena das vantagens e privilégios da estrutura social (TRUZZI, 2008). A força de um laço social é determinada pela combinação de intensidade emocional, tempo, intimidade e serviços recíprocos que o caracterizam. Portanto, um laço forte caracteriza-se por relações pessoais baseadas na família, amizade e “comunidade”. Por sua vez, laços fracos estão ligados às relações mais superficiais, não duradouras ou profundas, como entre colegas de trabalhos, de escola etc. (GRANOVETTER, 1983).

O trabalho referencial de Granovetter (1995) constatou que, para profissionais liberais (como professores, técnicos e executivos), os laços fracos tendem a ser mais importantes no momento de se conseguir uma ocupação, uma vez que diferentes informações circulam para os indivíduos por meio destes. Isto é, pessoas próximas têm a tendência de frequentar os mesmos círculos, recebendo, assim, as informações que já conheciam, ou seja, é mais provável que um indivíduo receba novas informações de alguém que percorra outros círculos de amizade. Portanto, as ações sociais de um indivíduo, como a sua própria mobilidade ocupacional, são orientadas pelo seu pertencimento a uma diversificada rede social.

Granovetter (1995) insiste no papel central das relações pessoais concretas e das estruturas sociais (ou “redes”) no desenvolvimento da confiança entre os indivíduos. Nesse sentido, no caso do mercado de trabalho, a adequação entre o indivíduo e o emprego não se realizaria plenamente por meio do mecanismo dos preços (lei da oferta e da procura), uma vez que os mais diversos tipos de mecanismos podem promovê-la, entre os quais, destacar-se-iam: procedimentos impessoais, como anúncios e agências de emprego; candidatura espontânea, mediante procura direta junto ao possível empregador; e contatos pessoais. Em outras palavras, ao invés de dependerem apenas da informação veiculada por indicadores econômicos, as oportunidades de trabalho são transmitidas como “subproduto” das relações sociais. Por isso, a importância dos laços fracos residir





exatamente no estabelecimento de pontes entre as redes, permitindo ao indivíduo o acesso aos mais diversificados universos sociais e à uma maior variedade de informações sobre oportunidades de trabalho. Nesses casos, não seriam as escolhas racionais individuais, mas, sim, os seus laços sociais que influenciam mais diretamente as inserções e as trajetórias no mercado de trabalho. Em sendo uma sociedade um conjunto de redes de interações sociais, o que disto se depreende é que quanto maior o número de redes acessadas por um indivíduo, maiores serão suas chances de inserção no mercado de trabalho e, por conseguinte, maior será a sua mobilidade dentro deste.

Outra contribuição relevante a respeito da influência das redes sociais e do capital social no acesso às oportunidades de trabalho é de Nan Lin (2001), sociólogo chinês radicado nos EUA. Lin propõe uma análise que enfatiza o lugar ocupado por um indivíduo em uma rede organizacional, objetivando compreender a estrutura relacional que possibilita definir o tamanho e a quantidade de capital que o indivíduo tem acesso em um grupo, a fim de determinar a composição do capital social. O entendimento proposto é o de que a ideia de capital pressupõe uma distribuição desigual entre os indivíduos que compõem um grupo.

Ronald Burt (1992), sociólogo estadunidense, em seu estudo sobre a progressão de diretores de uma grande empresa de tecnologia, demonstrou o papel das redes de relações nas promoções internas. Não muito distante da proposição teórica de Granovetter sobre a importância dos laços fracos na estruturação de uma rede, ele formulou a teoria dos buracos estruturais. Em suas palavras: “os buracos estruturais são os vazios entre contatos não redundantes” (*Ibid*: p. 47). Aqui, a compreensão é de que quanto mais uma rede possuir buracos estruturais, tanto mais informações e meios de controle serão oportunizados para os que nela estão inseridos. Nesse sentido, os indicadores empíricos de redundância de um contato seriam: a coesão, uma vez que contatos fortemente conectados uns aos outros provavelmente fornecem informações similares e, desse modo, proveem os mesmos benefícios ao ator; e a equivalência estrutural, pois contatos que, independentemente das relações que tenham entre si, ligam-se às diferentes partes de uma mesma rede apenas por um ator, têm as mesmas fontes de informação e, por isso, proporcionam benefícios redundantes.

Burt (1992), assim como Lin (2001), parte do pressuposto de que existe entre os membros de um grupo uma distribuição desigual de capital social. Na prática, esse aspecto não coesivo resultaria da posição privilegiada que um determinado ator possui em uma rede pessoal ou organizacional, posição esta que faz com que os demais atores precisem passar por ele para entrarem em contato





uns com os outros. A centralidade da posição ocupada confere ao ator a possibilidade de controlar as relações dos demais, permitindo-lhe beneficiar-se do que ele sabe e do que os outros desconhecem, assim, lhe é possível mobilizar sem intermediários os atores que estão inseridos em uma rede.

Guimarães (2009, p. 161) chama atenção para o fato de que o acesso às oportunidades de trabalho, em muitos casos, ocorre por meio de mecanismos que não estão submetidos à “racionalidade e às instituições especializadas do mercado”, mas, sim, “pelas redes tecidas pelos indivíduos em suas distintas esferas de sociabilidade no curso da vida cotidiana”. A esse respeito, ela afirma que “o debate sobre o acesso às oportunidades de trabalho, e em particular à circulação de informações no mercado de trabalho é devedor das formulações de dois autores, Mark Granovetter e Nan Lin” (*Ibid.*: 169). Isto porque, ambos, demonstraram que redes pessoais acionadas na procura de trabalho são uma via importante de estruturação do acesso às ocupações. A referida autora enfatiza que esses tipos de análise possibilitam à sociologia do trabalho não se prestar apenas a retratar os resultados da operação do mercado de trabalho expressos na dinâmica da estrutura do emprego. Dito de outro modo:

O funcionamento do mercado de trabalho, como de resto de outros mercados, demanda, assim, que estruturas sociais subjacentes sejam examinadas de maneira a se compreender as formas de transmissão de oportunidades. Nesse sentido, fica evidente que se trata de um processo que não se resume a mecanismos usuais de coordenação mercantil via sistema de preços (no caso o preço pelo qual se admite trabalhar ou, visto por outro ângulo, o preço pelo qual se aceita recrutar um trabalhador) (GUIMARÃES, 2009: 163).

Tem sido a partir desse debate que as pesquisas sobre migração se apropriam do conceito de redes sociais, utilizando-se do conceito de redes migratórias. Aqui, entenda-se, o conjunto de relações interpessoais que vinculam imigrantes, emigrantes retornados ou candidatos à migração com parentes, amigos ou compatriotas, quer seja no país de destino ou no de origem (TILLY, 1978; MASSEY; GOLDRING, 1992). A análise de redes migratórias permite demonstrar como ações micro-individuais estão embebidas e interconectadas em redes globais que conectam as sociedades de origem e de destino por meio de laços sociais que fornecem suporte ao migrante, desde o momento em que este decidiu deixar seu país de origem (MARTES; FAZITO, 2010).

Os processos migratórios não expressam apenas mobilidade individual, mas, sobretudo, um movimento físico e social que se realiza pelas redes de relações





sociais criadas pelo migrante (TILLY, 1978). Tais relações atuam diretamente no processo de migração, proporcionando informações importantes, como indicações de emprego e moradia, o que tende a facilitar as ações do possível migrante (SOARES, 2002; RESENDE, 2005).

A análise de redes migratórias ajuda a compreender não apenas os motivos que levam as pessoas a migrarem, mas também os motivos para a escolha do destino e o modo como se relacionam na sociedade receptora (TILLY, 1978). Para Martes e Fazito (2010), a análise de redes sociais contribui para a construção de abordagens teóricas diferentes das perspectivas econômicas. Esse tipo de análise permite perceber que as redes sociais informais, constituídas por laços solidários entre familiares e amigos, facilitam o deslocamento de migrantes e garantem uma mobilidade social na sociedade receptora, entre outras coisas, porque fornecem aos recém-chegados contatos de trabalho e estimula a formação de um empreendedorismo étnico, com a abertura de negócios voltados à “comunidade étnica” (HALTER, 1995; WALDINGER *et al*, 2000; BONACICH; MODELL, 1980). Ou seja, todo o projeto migratório de um indivíduo (deslocamento e adaptação na sociedade receptora) é afetado diretamente pelo número de contatos sociais que ele possui, ou, pela quantidade de seu capital social: quanto mais capital social tiver, mais vantagem provavelmente obterá.

Estudos sobre redes sociais e comunidades transnacionais costumam focar-se no aspecto “solidário” presente na ideia de capital social formulada por Putnam (2002), e não de um recurso utilizado na reprodução das desigualdades, como formulado por Bourdieu (1986). Para Putnam, o conceito de capital social expressa a “essência sociológica” de uma vida comunal, uma vez que é tido como uma rede de conexões, lealdades, investimentos e obrigações mútuas, desenvolvida a partir de laços solidários. Ou seja, o enfoque se dá nas relações solidárias e recíprocas desenvolvidas entre os indivíduos. Como resultado, as pesquisas sobre redes e migração consideram crucial a existência de uma “rede solidária” que funcione entre os conterrâneos que tentam se ajudar na sociedade de destino.

Massey e Goldring (1992) demonstraram que o sucesso dos pioneiros mexicanos que migraram para os Estados Unidos tornou-se um forte estímulo para muitos outros indivíduos migrarem e, gradualmente, contribuiu para o fortalecimento de redes sociais internacionais que passaram a facilitar o movimento de novos migrantes. A mesma situação tem ocorrido com certas regiões do Brasil, como os fluxos existentes entre a cidade de Governador Valadares (MG) e algumas regiões dos EUA (FUSCO, 2002; SOARES, 2002); de Criciúma para os EUA (ASSIS, 2003); e de outros pontos regionais para países específicos no





exterior, como para Portugal (MACHADO, 2005), Massachusetts/ EUA (MARTES, 1999), Japão (SASAKI, 2000), por exemplo.

Com certa frequência, esse tipo de análise limita-se a traçar as rotas, o tamanho e a importância das redes sociais no processo migratório, desconsiderando as diferentes formas que os contatos estabelecidos podem ser utilizados por migrantes com características sociais distintas ou como esses laços sociais, ao mesmo tempo em que ajudam e incluem alguns, funcionam como instrumentos de controle e exclusão de outros. Nesse sentido, é preciso considerar que tais análises incorrem em “erro” semelhante ao dos teóricos “econômicos” quando reduzem os motivos para migrar basicamente a um único fator, substituindo, assim, o “*homo oeconomicus*” por um “*homo solidarius*”. Para muitos daqueles que se alinham a essa perspectiva analítica, o migrante é entendido como um ator social que se relaciona dentro da sua comunidade a partir de relações pautadas pela reciprocidade e solidariedade. Aqui, o que se negligencia ou minimiza não é apenas a ocorrência de conflitos e competições internas em um grupo, mas, acima de tudo, que tais ocorrências, com bastante frequência, são fatores de exclusão de certos indivíduos ao acesso às oportunidades que o pertencimento a uma determinada rede de sociabilidade pode propiciar (MARTES; FAZITO, 2010).

Considerações finais

Para efeito não de conclusão, mas tão somente de breves e provocativas considerações finais, sem pretensões de caráter peremptório, advogamos que, por mais úteis e dotados de capacidade heurística que sejam os conceitos de redes e capital social, não podemos tomá-los como fatores que por si só explicam o desenvolvimento socioeconômico de determinados países, a falta de prosperidade de determinadas comunidades, o acesso a melhores oportunidades de trabalho e inserções bem sucedidas nas localidades para as quais se decide migrar. Afinal, quando estamos lidando com a dinâmica das interações humanas em sociedades capitalistas, outras formas de capital, como o capital econômico e o capital cultural, apresentam-se como categorias sociológicas que, se não necessariamente se sobrepõem ao capital social enquanto fatores explicativos, com certa frequência, podem condicionar a maior ou menor eficácia dos seus usos pelos agentes sociais.

Dito isso, ao considerarmos os diferentes sentidos que os conceitos aqui tratados remetem, devemos ter em mente que, com a intensificação dos fluxos econômicos, culturais, informacionais e migratórios promovidos pela globalização,





temos a emergência de um cenário no qual a dualidade acesso/ inclusão e controle/ exclusão, inerente às redes e ao capital social, não apenas pode atuar na promoção de prosperidade socioeconômica para determinadas sociedades e comunidades, de melhores oportunidades de inserção individual no mercado de trabalho e de mitigação dos custos materiais e pessoais envolvidos no ato de migrar, mas, também, pode configurar restrições sociais para os indivíduos, grupos e sociedades.

Para finalizarmos, reiteramos que, em sendo o capital social uma forma de capital, a assimetria que lhe é imanente pressupõe que se alguns o possuem, outros dele são desprovidos ou o possuem menos. Desse modo, como estamos falando de um recurso chave para transitar em uma rede, tanto no que se refere à abertura de caminhos a serem seguidos, quanto à imposição de dificuldades para se seguir em uma determinada direção, a dualidade acesso/ inclusão e controle/ exclusão jamais pode ser deixada de lado quando de sua utilização para fins analíticos. Na prática, isto implica em não se perder de vista que o capital social produz níveis diferenciados de acesso a determinados recursos e oportunidades e, por isso, também opera no sentido de reproduzir e reforçar desigualdades. Dito de outro modo, parafraseando um *insight* da sabedoria popular: “a mão que dá é a mesma que tira”.

Referências

- ASSIS, G. De Criciúma para o mundo: os novos fluxos da população brasileira: gênero e rearranjos familiares. In: MARTES, A. C. B., FLEISCHER, S. (Orgs.) **Fronteiras cruzadas: etnicidade, gênero e redes sociais**. São Paulo: Paz e Terra, 2003, pp. 199-230.
- BARNES, J. A. Class and committees in a Norwegian Island Parish. *Human Relations*, London, vol. 7 n. 1, 1954, pp. 39-58.
- BONACICH, E.; MODELL, J. **The economic basis of ethnic solidarity**. Berkeley: University of California Press, 1980.
- BOURDIEU, P. The Forms of Capital. In: Richardson, J. G. (ed.): **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**, New York/Westport/London, 1986, pp. 241-258.
- _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. **An Invitation to Reflexive Sociology**, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BURT, R. **Structural holes: the social structure of competition**. Harvard UP, 1992.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. – A era da informação: economia, sociedade e cultura. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, Vol. I, 2002.



- COLEMAN, J. Social Capital in Creation of Human Capital. **American Journal of Sociology**, 94, 1988, pp. 195-120.
- . *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- D'ARAÚJO, M. C. **Capital Social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- FONTES, B. S. M.; EICHER, K. A formação do capital social em comunidades de baixa renda, **REDES- Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales**, Sevilla, vol.7, n. 2, Oct./ Nov, 2004.
- FREY, K. (2003), Desenvolvimento sustentável local na sociedade em rede: o potencial das novas tecnologias de informação e comunicação. **Revista de Sociologia e Política**, Nov, 2003, pp.165-185.
- FUKUYAMA, F. Confiança. **As virtudes sociais e a criação da prosperidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- . A grande ruptura. **A natureza humana e a reconstituição da ordem social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- . Capital social. In: HARRISON, L. E.; HUNTINGTON, S. P. (Orgs.). **A cultura importa: os valores que definem o progresso humano**. Rio de Janeiro: Record, 2002, pp. 155-171.
- FUSCO, W. Redes Sociais na Migração Internacional: o caso de Governador Valadares. In: **Textos Nepo**, Unicamp, n. 40. Campinas, 2002.
- GIDDENS, A. **O mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GRANOVETTER, M. *The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited*. Sociological Theory 1: San Francisco, 1983, pp. 201-233.
- . Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal Sociology*, volume 91, Issue 3 (Nov), 1985, pp. 481-493.
- . **Getting a Job: A Study of Contacts and Careers**. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1995 [1974].
- GUIMARÃES, N. A. A sociologia dos mercados de trabalho, ontem e hoje. **Novos estudos**. - CEBRAP [online], n.85, 2009, pp. 151-170.
- HALTER, M. **New Migrants in the Marketplace: Boston's Ethnic Entrepreneurs**. Cambridge: University of Massachusetts Press, 1995.
- HERMET, G. **Cultura e Desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LANDES, D. Quase toda a diferença está na cultura. In: HARRISON, L.; HUNTINGTON, S. (orgs). **A cultura importa: os valores que definem o progresso humano**. Rio de Janeiro: Record, 2002, pp. 39-52.
- LIMA, J. C. A teoria do capital social na análise de políticas públicas. **Política & Trabalho**, João Pessoa, v. 17, 2001, pp. 46-63.



- LIMA, J. C.; CONSERVA, M. Redes sociais e mercado de trabalho: entre o formal e o informal. **Política & Trabalho**, João Pessoa, v. 24, 2006, pp. 73-98.
- LIN, Nan. **Social capital: a theory of social structure and action**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MACHADO, I. J. de R. Implicações da imigração estimulada por redes ilegais de aliciamento: o caso dos brasileiros em Portugal. **Ilha**. Revista de Antropologia (Florianópolis), v. 7, 2005, pp. 187-212.
- MARTES, A. C. B. Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts. In: REIS, R.; SALES, T (Orgs). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo, 1999.
- _____.; FAZITO, Dimitri. Solidarity and Social Networks. *Economic Sociology - The European electronic newsletter*, v. 11, 2010, pp. 43-53.
- MASSEY, D.; GOLDRING, L. **Continuities in transnacional migration: an analysis of thirteen Mexican communities**. Washington (Paper presented at Workshop U.S. Immigration research: an assessment of data needs for future research, financed by National Research Council), 1992.
- POLANYI, K. **A Grande Transformação: as origens da nossa época**. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier – Campus, 2000.
- PUTNAM, R. **Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community**. Nova York: Simon & Schuster, 2000.
- _____. **Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- RESENDE, R. Brasileiros no sul da Flórida – Relatos de uma pesquisa em andamento. In: MARTES, A. C. B. e FLEISCHER, S., **Fronteiras cruzadas: etnicidade, gênero e redes sociais**, São Paulo, Paz e Terra, 2003.
- SASAKI, E. M. **Dekasseguis: Trabalhadores Migrantes Nipo-Brasileiros no Japão**. Campinas: UNICAMP, Núcleo de Estudos de População, 2000.
- SOARES, W. **Da metáfora à substância: redes sociais, redes migratórias e migração nacional e internacional em Valadares e Ipatinga**. Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.
- STEINER, P. **A sociologia econômica**. São Paulo: Atlas, 2006.
- SWEDBERG, R. **Economics and Sociology: Redefining Their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists**. Princeton University Press, 1990.
- _____. Markets as social structures. In: Smelser e Swedberg, R. (eds). **The handbook of economic sociology**. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 255-282.
- _____. **Principles of economic sociology**. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- TILLY, C. Migration in Modern European History. In: MCNEILL, William H.; ADAMS, Ruth S. (orgs.). **Human migration, patterns and policies**. Indiana University Press, 1978, pp. 48-72.





TOCQUEVILLE, A. **A Democracia na América**. Vol I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1835].

TRUZZI, O. Redes em processos migratórios. **Tempo Social** (USP. Impresso), v. 20, 2008, pp. 199-218.

WALDINGER, R.; ALDRICH, H.; WARD, R. Ethnic Entrepreneurs. In: R. Swedberg, (ed.), **Entrepreneurship** – The Social Science View. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 356-388.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 3ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1990 [1905].

———. **Economia e Sociedade**: fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol. II Brasília, Editora da UNB, 1999 [1922].

Recebido em 25/11/2016

Aprovado em 19/02/2018

Como citar este artigo:

BARBOSA, Attila Magno e Silva; MARTINS Jr., Angelo. Redes e capital social: usos possíveis e eventuais limitações enquanto categorias sociológicas. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 239-264.





Afinidades eletivas: Foucault, a sociologia e os sociólogos

Alyson Thiago Fernandes Freire¹

Resumo: Exploro neste ensaio o lugar da sociologia na trajetória e em alguns trabalhos de Michel Foucault, cotejando as referências que o filósofo francês realiza ao longo de sua obra à ciência da sociedade e a alguns sociólogos. A sociologia desponta nas análises do autor enquanto um tema lateral, ligado, sobretudo, à questão da emergência das ciências humanas e às transformações da economia do poder nas sociedades modernas. O artigo se propõe, também, a realizar uma leitura do pensamento foucaultiano, explicitando as afinidades e implicações teóricas, conceituais e temáticas com a sociologia. Por fim, discutimos a presença de Foucault na sociologia contemporânea e como alguns dos mais importantes sociólogos atuais se referiram ao seu trabalho.

Palavras-chave: Michel Foucault. sociologia. poder. ciências humanas.

ELECTIVE AFFINITIES: FOUCAULT, SOCIOLOGY AND THE SOCIOLOGISTS

Abstract: *We explore on this essay the place of sociology in the path and in some works of Michel Foucault, comparing the references that the French philosopher made along his work to the science of society and some sociologists. The sociology emerges in the analysis of the author as a side issue, linked mainly to the question of the emergence of the human sciences and the transformations of power economy in*

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN) – Natal – Brasil – alyson.freire@ifrn.edu.br





modern societies. The article also proposes to conduct a reading of Foucault's thought, explaining the similarities and theoretical implications, conceptual and thematic with sociology. Finally, we discuss the presence of Foucault in contemporary sociology and how some of the most important current sociologists have referred to his work.

Keywords: *Michel Foucault. sociology. power. human sciences.*

Introdução

“Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído”

(BACHELARD, 1996: 12).

Michel Foucault foi certamente um filósofo, um especialista em história das ciências. Mas, desde o início, seu itinerário intelectual o caracteriza como um filósofo de um tipo bastante singular. Foucault não se enquadra no modelo professoral do historiador e comentador das ideias e sistemas filosóficos do passado e do presente. Seu filosofar, por assim dizer, não é do comentário nem da exegese. Suas investigações conduziram-no a lidar com temas um tanto quanto “exóticos” e, em certo sentido, percebidos como de menor nobreza filosófica, como a história de instituições sociais muito particulares, como o hospital psiquiátrico, a clínica, a prisão. Mesmo seu interesse na prestigiosa história das ciências, que, na França de sua época, reunia nomes da envergadura de Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, Foucault preferiu, no entanto, enveredar pelo estudo de ciências de menor prestígio e de *status* científico duvidoso, as ciências humanas.

Daí que, como notou Gilles Deleuze, o reconhecimento de Foucault como filósofo em sua época e entre os seus pares ter sido um assunto polêmico e ambivalente: para uns, trata-se, diz Deleuze, de “um farsante que não consegue apoiar-se em nenhum texto sagrado e que mal cita os grandes filósofos. Outros, ao contrário, dizem que algo de novo nasceu na filosofia e que esta obra tem a beleza daquilo que ela recusa: uma manhã de festa” (DELEUZE, 2005: 13).

Em seus trabalhos, Foucault apoiou-se em autores e metodologias não resritos ao campo da filosofia. Mais ainda: ele buscou enraizar os ditos problemas filosóficos relacionados à realidade, ao conhecimento, à verdade, à ética, ao sujeito, à liberdade no âmbito telúrico e demasiado humano das relações sociais, políticas, econômicas e culturais em que de fato se desenlaça o existir humano.²

2 Não se trata, de modo algum, de desmerecer ou diminuir a formação filosófica de Foucault. Suas biografias são enfáticas no que diz respeito à dedicação disciplinada de Foucault no estudo de filósofos como Kant, Nietzsche, Husserl e Heidegger.





Em outras palavras, na história. Se, como afirma Foucault, a filosofia é “a forma cultural mais geral na qual poderíamos refletir sobre o que é o Ocidente” (FOUCAULT, 2002: 220), a condição indispensável para essa reflexão geral é problematizar e analisar o que é o Ocidente à luz das formas de exercício de poder e suas relações muito concretas com o corpo, com os prazeres, com a administração política, com a invenção de instituições especializadas e singulares, como o hospício, a clínica, a prisão, o confessionário.

Se, nos últimos trinta anos, o pensamento e a obra de Michel Foucault foram impulsionados para novas paragens nacionais e disciplinares, aumentando o poder de penetração e enraizamento do seu pensamento mundo afora, isso se deve muito, decerto, à maneira singular pela qual praticou a reflexividade filosófica. Seu faro de investigador fez com que fosse buscar as questões filosóficas e políticas que lhe interessavam menos nos comentários aos textos filosóficos consagrados e mais nos arquivos das bibliotecas, onde vasculhou documentos sobre aspectos e detalhes infames da história da sociedade moderna: registros de torturas, prisões de parricidas e hermafroditas no Século XIX, projetos arquitetônicos de presídios e hospitais, regulamentos de rotina e afazeres de internos, entre outros. Um “positivista feliz”: para Paul Veyne, Foucault é o historiador em estado pleno, acabado, o primeiro a ser completamente positivista por ser o autor que empreendeu a revolução científica que todos os historiadores ansiavam e aguardavam (VEYNE, 2008: 239).

Essa reflexividade filosófica, munida do rigor das ciências especializadas e animada por uma atitude investigativa profundamente histórica e empírica, fez com que os estudos de Foucault resultassem em contribuições substantivas para diferentes áreas do conhecimento das relações e práticas humanas, e não apenas para o discurso filosófico. Seu pensamento transbordou os limites da filosofia, alcançando o campo das ciências especializadas e públicos extra-acadêmicos, inspirando, inclusive, grupos ativistas e militantes (HALPERIN, 1995).

Na sociologia, por exemplo, o “efeito Foucault” foi poderoso. A despeito das críticas que denunciam nas análises de Foucault uma perspectiva sociológica funcionalista do poder e do conhecimento (BRENNER, 1994), uma visão behaviorista da relação indivíduo/ sociedade (HONNETH, 2009) e uma compreensão redutora do sujeito e do desenvolvimento da modernidade como esvaziados de agência e reflexividade (GIDDENS, 2002), sua presença na sociologia é notável e intensa. Como outras disciplinas das ciências do homem, também a ciência da sociedade sentiu de maneira significativa o peso do “efeito Foucault”. Ramos inteiros da sociologia têm no filósofo francês uma referência central e imprescindível: da sociologia da educação (VARELA;





ALVAREZ-URIA, 1993) aos estudos de gênero e sexualidade (SEIDMAN, 2003) passando pela sociologia do crime e da punição (GARLAND, 1995), a sociologia das organizações (CLEGG, 1998) e a sociologia da saúde (PETERSEN, 1993) e do corpo (BRYAN, 1996).

No Brasil, a influência de Foucault se fez sentir inicialmente em trabalhos históricos, aliás, fora do campo dos historiadores profissionais (RAGO, 1995: 3), como o do filósofo Roberto Machado e do psiquiatra Jurandir Freire Costa.³ Em sociologia, as pesquisas sobre violência, crime e segurança pública, de um lado, e gênero e sexualidade, do outro, são dois profícuos campos em que o arcabouço do filósofo francês é uma forte e constante referência. Nesses dois campos, poderíamos citar os trabalhos de Fernando Salla (2001), Sergio Adorno (2002) e Marcos Cesar Alvarez (2003). A propósito das pesquisas em gênero e sexualidade, Berenice Bento (2006), Antônio Cristian Saraiva Paiva (2007), Richard Miskolci (2009) e Alípio Sousa Filho (2009).

A presença de Foucault na sociologia se evidencia, também, de modo institucional, quer dizer, nos currículos de graduação e programas de pós-graduação em sociologia e ciências sociais no Brasil e no mundo. O nome do filósofo integra, inclusive, o rol das teorias sociológicas contemporâneas, como nos apresenta os grandes manuais da disciplina (CALHOUN *et al.*, 2007: 287).

Os principais nomes das elaborações sociológicas mais recentes, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens e Jürgen Habermas, não prescindiram do tratamento crítico dos aportes foucaultianos. Em seus empreendimentos de redefinir os rumos da teoria sociológica para além das velhas dicotomias que até então estruturavam a sociologia do pós-guerra, este “movimento de síntese”, na precisa expressão de Jeffrey Alexander (1987), dedicou um espaço para discussão dos aportes do filósofo francês e de sua perspectiva sobre o mundo social.

Pierre Bourdieu, por exemplo, em *As regras da arte*, afirmou que, em se tratando da análise estrutural das obras culturais, é “sem dúvida em Michel Foucault que se encontra a formulação mais rigorosa” (BOURDIEU, 1992: 225). Giddens, por sua vez, considera que o trabalho de Foucault “talvez seja a contribuição mais significativa para a teoria do poder da administração desde os textos clássicos de Max Weber sobre a burocracia” (GIDDENS, 1998: 319) e que as “brilhantes inovações de Foucault colocam certas questões-chave de forma jamais pensada, anteriormente” (GIDDENS, 1993: 26).

3 Respectivamente, *A danação da norma e Ordem médica e norma familiar*, publicados em 1978 e 1979. Ambos tratam do papel do saber médico e das instituições disciplinares na constituição da ordem social na história do Brasil.





O próprio Jeffrey Alexander considera Foucault, ao lado de ninguém menos do que Levi-Strauss, como um dos responsáveis por desencadear uma verdadeira revolução nas ciências humanas “ao insistir na textualidade das instituições e na natureza discursiva da ação humana” (ALEXANDER, 2000: 34).

Nesse sentido, é importante rastrear o “efeito Foucault” nas ciências sociais especializadas, como também problematizá-lo conforme as premissas e tradições desses campos, de sorte a suscitar posturas mais reflexivas e críticas em relação à sua recepção, aos usos e possíveis exigências de traduções disciplinares do modelo teórico foucaultiano. Da mesma maneira, é justo aceitar o desafio que a obra e a perspectiva teórica de Foucault coloca para as ciências sociais, isto é, submeter os pressupostos epistemológicos e a história das ciências sociais a uma crítica histórica e política radical.

Como uma modesta contribuição para esse empreendimento mais amplo, nesse ensaio, gostaria de explorar o lugar da sociologia na trajetória e em alguns trabalhos de Michel Foucault, cotejando as referências que o filósofo francês realiza ao longo de sua obra à ciência da sociedade e a sociólogos, assim como a posição de alguns sociólogos contemporâneos a respeito da obra do filósofo francês.

Qual, então, a relação de Foucault com a sociologia? Qual a posição da sociologia no seu pensamento e trajetória?

O lugar da sociologia na trajetória e no pensamento de Foucault

A sociologia não figura, certamente, entre as grandes influências intelectuais do pensamento de Foucault.⁴ O autor de *Vigiar e Punir* não era um entusiasta da sociologia enquanto uma disciplina científico-social rigorosa e capaz de revelar, tal como se supõe que as ciências naturais são capazes de fazê-lo, leis gerais do comportamento social e do desenvolvimento da sociedade – nem isso, de fato, lhe interessava quando se tratava de estudar as relações de força e sentido que os seres humanos constroem entre si na história.

Talvez, para Foucault, a sociologia nunca o interessou significativamente; não nutria por ela nenhuma grande paixão e admiração. Quicá até concordasse com o seu amigo Paul Veyne quando este disparou, num libelo em favor da história, que a sociologia “não revelou nada que já não se soubesse, nenhuma

4 Entre as principais influências intelectuais que marcaram, em diferentes momentos, a formação e o itinerário intelectual de Foucault, podemos mencionar o pensamento filosófico de Kant, Nietzsche e Heidegger, a filologia comparada de Georges Dumézil e, sobretudo, a historiografia francesa dos *Annales* e a história da ciência dos epistemólogos franceses, como Georges Canguilhem (ERIBON, 1990).





anatomia da sociedade, nenhuma relação causal que o bom senso já não conhece” (VEYNE, 2008b: 225).⁵

Entre as ciências sociais, mesmo a antropologia culturalista norte-americana goza de mais proeminência na formação do pensamento de Foucault do que a ciência da sociedade – aliás, como destaca Didier Eribon (1996), o papel da escola norte-americana de antropologia na formação de Foucault costuma ser pouco notado e lembrado. Foucault foi um leitor fascinado e empenhado dos trabalhos etnográficos e etnológicos, sobretudo no período da redação de seus primeiros ensaios e de sua tese. E não nos referimos aqui apenas ao ilustre Lévi-Strauss, o mais consagrado dos etnólogos. Antropólogos como Franz Boas, Ruth Benedict, Ralph Linton e Margareth Mead foram mais do que nomes em citações esparsas. Eles serviram como verdadeiras fontes de inspiração para temas, conceitos, e, em especial, para postura metodológica culturalista e de estranhamento diante de objetos pretensamente naturais, constantes e invariáveis, como a loucura, a personalidade, a sexualidade. Não por acaso, no começo da década de 1950, uma das propostas de tese de Foucault versava a propósito da “noção de cultura na psicologia contemporânea” (ERIBON, 1996: 66-7).

Retomando, o lugar modesto ocupado pela sociologia na formação, pensamento e obra de Foucault, explica-se, em parte, pela situação da sociologia francesa do pós-guerra. Os anos dourados das grandes expectativas por ocasião de sua fundação positiva com Durkheim e a profícua continuidade que os rebentos do autor das *Regras do método sociológico*, como Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, François Simiand, Célestin Bouglé, Fauconnet, Henri Hubert foram interrompidos bruscamente por mais uma guerra mundial. Em 1956, na França, existem menos de meia dúzia de cátedras de sociologia, um único laboratório de pesquisa e a antes prestigiosa e imponente *Année Sociologique*, luta para manter-se com publicações regulares, fato que não ocorre desde 1912 (BERTHELOT, 1991).

A frágil sociologia francesa dos primeiros anos da década de 1950 resume-se, grosso modo, à uma sociologia mais escolar e teórica, cujo principal nome à época é Georges Gurvitch, e, de outra, num cariz mais empiricista e sociográfico de sondagens de opinião e pesquisa em organizações, com Jean Stoetzel. Não

5 Convém fazer justiça a Paul Veyne para evitar mal-entendidos: sua crítica aparentemente demolidora da sociologia consiste, na verdade, numa crítica à história, de uma concepção estreita que a prende e limita ao estudo e descrição das sociedades do passado, deixando de lado, ou para a sociologia, a história da civilização contemporânea. Para Veyne, a sociologia é história, sem ter esse nome, ela faz história, sem se reconhecer com tal. A ambição do historiador nesse texto é sugerir uma história completa, total, “pois descrever o concreto é um trabalho infinito” (VEYNE, 2008b: 217).





sendo, com efeito, atrativa para os ambiciosos e cultivados jovens “*normaliens*” do início dos anos 1950. Para estes, a sociologia lhes parecia uma disciplina menor, marginal. Não gozava, no campo acadêmico francês da época, do mesmo prestígio e *status* que a filosofia e a história de então usufruíam. Até começo dos anos 1960, a sociologia estava alojada como uma disciplina dentro dos programas de filosofia na França (BERTHELOT, 1991).

Ao longo de sua obra, Foucault pouco recorreu, de maneira explícita, a trabalhos, autores e conceitos da sociologia. Citações a esse propósito eram esparsas, e, muitas vezes, surgiam em tom crítico. Em um dos seus primeiros livros, *Doença Mental e Psicologia*, Foucault, em sua crítica epistemológica e histórica contra as pretensões e concepções essencialistas da psicologia e da medicina somática acerca da enfermidade mental enquanto uma entidade objetiva e orgânica, reserva algumas páginas para criticar a noção de “patológico” em Durkheim. Para Foucault, o sociólogo francês possuía um entendimento essencialmente negativo e virtual do fenômeno patológico, tratando-o como algo “anômalo” e “irregular” em relação à ordem social presente, um resquício ou um anúncio das etapas de desenvolvimento da sociedade. Uma concepção, sustenta Foucault, ao mesmo tempo, evolucionista e estatística que deixava de fora o principal.

Na interpretação de Foucault, a raiz do equívoco radica na “ilusão cultural” que faz com que os cientistas, de médicos à sociólogos, tomem o modo de relação cultural do ocidente moderno com a doença e o patológico como se fosse a própria natureza e sentido destes últimos. E isto porque, conclui Foucault:

[...] nossa sociedade não quer reconhecer-se no doente que ela persegue ou que encerra; no instante mesmo em que ela diagnostica a doença, exclui o doente. As análises de nossos psicólogos e sociólogos, que fazem do doente um desviado e que procuram a origem do mórbido no anormal, são, então, antes de tudo, uma projeção de temas culturais (FOUCAULT, 1984: 74).

Décadas mais tarde, numa conferência chamada “As malhas do poder”, Foucault volta a criticar Durkheim. Dessa vez, por identificar nele, uma sociologia e etnologia do poder fechadas no problema da proibição e da regra (FOUCAULT, 2012: 170).

As referências a outro importante e clássico sociólogo, Max Weber, são mais ambíguas, pois, ambos os autores compartilham, em certa medida, alguns pressupostos e problemas em comum, como: a preocupação com as singularidades históricas, as posturas metodológicas nominalistas e não-essencialistas diante da realidade e, por último, o interesse pelas formas de dominação e poder como aspectos onipresentes na vida social, principalmente no que diz respeito à estreita ligação entre racionalidade, poder e modernidade.





É sobre este último ponto que o filósofo francês evoca, de maneira ambígua, sua relação com o sociólogo alemão. Por um lado, Foucault (2011: 268) situou sua trajetória e empresa intelectual como tributárias de uma forma de reflexão e interrogação da atualidade, que, desdobrada da tradição crítica de Kant, tem em Max Weber um de seus herdeiros, ao lado de outros expoentes como Nietzsche e a Escola de Frankfurt. Reconhece também no que diz respeito à definição do tema do asceticismo – estudado por Weber no âmbito das seitas protestantes e da emergência do capitalismo moderno, e por Foucault nas práticas ascéticas das escolas filosóficas greco-romanas e do cristianismo antigo e medieval –, uma proximidade quanto ao significado dado pelo sociólogo alemão; ainda que mais geral, diz Foucault, “está, em todo o caso, na mesma linha” (FOUCAULT, 2006: 265).

Não obstante o reconhecimento dessas afinidades, Foucault demarca diferenças de suas análises das de Max Weber; primeiro, em relação ao asceticismo, sustenta que lhe interessa mais do que entender a que parte de nós que devemos renunciar para adotar um comportamento racional e regular nossa ação, questão esta que seria, segundo Foucault, a de Weber. Para o filósofo francês, interessa, por sua vez, a questão inversa: “como certos tipos de saberes sobre o si são advindos do preço a pagar por causa de determinadas formas de proibição? O que se deve conhecer de si a fim de aceitar a renúncia?” (FOUCAULT, 2010: 1).

Quanto à racionalização em Weber, trata-se de se distanciar porque, ao contrário deste, conforme o próprio Foucault, em vez de conceber a noção de racionalização como um conceito universal e transhistórico, capaz de apreender as grandes tendências de desenvolvimento que singularizam uma civilização e período histórico, isto é, considerar como um todo a racionalização da sociedade e da cultura, trata-se de “analisá-la como um processo em vários campos; cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade” (FOUCAULT, 1995: 233).

A nosso ver, a visão de Foucault a respeito do conceito de racionalidade/ racionalização em Weber é bastante parcial e simplificadora. Se em sua sociologia da religião e comparada acentuam-se, de fato, os aspectos mais macrosociológicos do conceito de racionalização, no sentido de uma matriz civilizatória que exprime direções de desenvolvimento de significado e validade universais para uma cultura (WEBER, 2001), isso não significa que o sociólogo alemão compreendia a racionalização como um conceito necessariamente globalizante. Por diversas vezes, nos marcos de sua teoria da ação e da diferenciação das esferas de valor, Weber ressaltou a pluralidade das formas de racionalização e de racionalismo, sejam elas entre culturas ou mesmo internas à mesma cultura





e sociedade, pois esses conceitos tratam, também, de compreender a gênese e a institucionalização de formas racionalizadas de condutas e ações particulares as quais podem remeter aos mais diversos domínios do agir e sentir humano. Em suas palavras: “há, por exemplo, racionalizações da contemplação mística (...), bem como racionalização da economia, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, da justiça e da administração. Cada um desses âmbitos pode ‘racionalizar-se’ sob pontos de vista e objetivos últimos da maior diversidade, e o que é ‘racional’ para um pode, ao ser observado por outro, ser ‘irracional’. De maneira que há ocorrido racionalizações dos tipos mais diversos e nos diferentes âmbitos da vida em todas as culturas” (WEBER, 2001: 20-1).⁶

Com a crítica ao conceito e ao tratamento weberiano de racionalização, Foucault, na verdade, busca destacar sua própria concepção de racionalidade, mais plural e regional, e definida conforme a interdependência estratégica e singular produzida entre saber, poder e verdade em um determinado campo de problematização das práticas sociais. No esquema teórico foucaultiano, racionalidade e dominação estão referidos a domínios e regimes de práticas específicos e concretos, e, por isso, articulam-se de diversos modos a depender dos contextos de ação, das condições de emergência e formação desses contextos, discursos de poder e das tecnologias políticas empregadas.

O que o nexo teórico entre racionalidade e dominação revela são os diferentes dispositivos de poder e suas formas de problematização singulares do ser humano. Quer dizer, as conexões interdependentes entre saber e poder, os regimes de verdade provisórios que se consolidam, não sem luta, resistência e ambiguidades, em campos de experiência diversos do existir humano e seu cotidiano, constituindo e colocando em marcha diferentes e múltiplas formas de exercício de poder. A dominação, com efeito, não é pensada em chave única, e a racionalidade, longe de explicitar os fundamentos de uma formação social e seu desenvolvimento histórico particular, exprime a complexidade e a heterogeneidade do social.

Embora existam pertinentes similaridades entre Weber e Foucault quanto às conexões entre as relações de poder e a vida social, e o próprio Foucault incluiu-se numa tradição de pensamento que tem o sociólogo alemão como um dos representantes, foi em outro pensador social alemão que, na verdade, Foucault buscou a inspiração para abordar o poder em termos do funcionamento

6 Weber estudou ainda as formas de racionalização da música e do erotismo; para mais detalhes, ver, respectivamente: WEBER, Max. **Os fundamentos racionais e sociológicos da música**. São Paulo, Edusp; WEBER, Max. *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. **Ensaio de sociologia**. Org. H. H. Gerth e C. Wright Mills. Rio de Janeiro, Guanabara, pp. 371-410, 1982.





dos seus mecanismos positivos e capilares na realidade social. Para, talvez, a surpresa e estranhamento de alguns, trata-se de Karl Marx. Mais precisamente, de acordo com o próprio Foucault, o livro II de *O Capital*:

Em suma, o que poderemos encontrar no livro II de *O Capital*, é, em primeiro lugar: não existe um poder, mas muitos poderes. Poder quer dizer formas de dominação, formas de sujeição, que funcionam localmente, por exemplo, no ateliê, no exército, em uma propriedade de tipo escravagista ou em uma propriedade onde há relações servis (FOUCAULT, 2012: 172).

No mesmo texto, Foucault sustenta que gostaria de fazer a história dos poderes no Ocidente, retomando exatamente os *insights* do *Capital* sobre heterogeneidade das formas de poder, mas se afastando, por outro lado, de tudo que o foi acrescentado e reescrito em seguida acerca da primazia do Estado, da infraestrutura material, da dominação de classe e do caráter peculiar da superestrutura jurídica (FOUCAULT, 2012: 175).

O tom crítico e o espaço relativo que parece conferir à sociologia, não significa que Foucault a desconhecia e, muito menos, a ignorava. Em meados dos anos 1960, Foucault participou das discussões sobre a reforma do ensino de filosofia na França. No documento reformador que elaborou, ele incluiu a disciplina de sociologia no programa curricular, tanto do ensino “secundário” quanto do ensino superior. No ensino superior, ao lado de outras disciplinas das ciências humanas, como “história das ideias políticas e morais”, “psicologia infantil”, a sociologia aparece como uma matéria do segundo ano do primeiro ciclo, sendo a ela destinada a carga horária de duas horas. Seu objetivo, como destaca Didier Eribon, é servir como uma matéria preparatória para as disciplinas especializadas do ensino base de filosofia (ERIBON, 1996: 183-185).

Ainda na década 1960, Foucault participa de um debate no rádio com o sociólogo Raymond Aron para, inicialmente, discutir o livro recém-lançado deste último, *Etapas do Pensamento Sociológico*. O mote inicial consistia, mais especificamente, em debater o lugar de Montesquieu no pensamento social. No entanto, o debate, rapidamente, se desloca para as controversas teses de Foucault, apresentadas em *As palavras e as coisas*, que suscitou enorme polêmica no mundo intelectual francês do fim dos anos 1960. (ARON; FOUCAULT, 2007).

Retomando, o seu mais conhecido biógrafo também alude, em uma nota de rodapé, que, muito provavelmente, os *insights* de Foucault sobre o nexo saber/ poder, isto é, os efeitos de poder investidos nos saberes em nossa sociedade, foram colhidos na sociologia do sistema escolar de Pierre Bourdieu





e Jean-Claude Passeron, nas obras *Le Héritiers*, de 1964 e *La Reproduction*, de 1970 (ERIBON, 1996: 192).

Curiosamente, nos livros de Foucault praticamente não encontramos citações aos trabalhos de Bourdieu, a despeito de ambos partilharem bases epistemológicas (Bachelard e Canguilhem) e interesses de conhecimento bastante próximos, de serem contemporâneos, colegas no *Collège de France* e amigos pessoais. Numa das poucas passagens a que se refere à Bourdieu, Foucault, numa entrevista, reporta-se exatamente às bases epistemológicas a que nos referimos: “Mas suprimam Canguilhem e vocês não apreenderão o que há de específico em sociólogos como Bourdieu, Castel, Passeron, e que os marca tão intensamente no campo da sociologia” (FOUCAULT, 2000a: 353).

De fato, Foucault parece se interessar pela sociologia enquanto uma questão residual ou lateral a outros problemas mais fundamentais que aborda. Contudo, sejam questões sociológicas seja a própria sociologia enquanto ciência, ela parece atravessar temas que interessam profundamente a Foucault, como a emergência das ciências humanas e as formas de exercício do poder nas sociedades modernas. Vejamos.

A problematização da emergência do campo epistemológico das ciências humanas na *episteme* moderna levou Foucault a analisar as condições de possibilidade do discurso sociológico sobre o homem enquanto positividade – problema arqueológico abordado em *As Palavras e as Coisas*. Neste livro, sustenta o filósofo, a sociologia emerge, na *episteme* moderna, tal como as demais ciências humanas, definida pela relação e o domínio discursivo aberto pela biologia, economia e filologia no espaço do saber.⁷ Assim,

a ‘região sociológica’ teria encontrado o seu lugar lá onde o indivíduo que trabalha, produz e consome se confere a representação da sociedade em que se exerce essa atividade, dos grupos e dos indivíduos entre os quais ela se reparte, dos imperativos, das sanções, dos ritos, das festas e das crenças mediante os quais ela é sustentada ou regulada (FOUCAULT, 2000b: 491-2).

Nos anos 1970, a reflexão genealógica foucaultiana atinge a sociologia e o discurso sociológico, abordando-os como efeitos de dispositivos de poder de disciplinamento e normalização dos indivíduos, em particular do “indivíduo delinquente” e dos fenômenos de “população”. Como as ciências humanas em geral, a gênese social da sociologia tem suas raízes nas instituições modernas

7 Para mais detalhes, ver o último capítulo de *As Palavras e as Coisas*, mais especificamente a seção o “Triedro dos saberes”. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo. Martins Fontes, 2000.





disciplinares – como a prisão, a escola, a oficina – e nas técnicas de poder a partir dos quais se formou o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos individuais e coletivos (FOUCAULT, 1988; 2004).

Estudando os mecanismos específicos do exercício do poder disciplinar, Foucault destaca o exame como uma das “formas de análise que deram origem à Sociologia, à Psicologia, à Psicopatologia, à Criminologia, à Psicanálise” (FOUCAULT, 2005: 12).

Isso porque o exercício dessa técnica de poder proporciona a possibilidade de obtenção e constituição de saber sobre indivíduo. O exame converte o indivíduo num objeto suscetível de observação, descrição e análise, ao mesmo tempo em que o transforma numa regularidade por meio do registro documental de seu comportamento, desempenho, qualidades, deficiências, histórico (FOUCAULT, 2004).

De modo similar, encontramos na análise de Foucault a respeito da formação do dispositivo da sexualidade, e a explosão discursiva de produção de saber que fez “do sexo não somente uma questão leiga, mas um negócio de Estado” (FOUCAULT, 1988: 110), uma breve menção à construção do campo de problemas da sociologia.

O filósofo francês identifica, entre a metade do Século XVIII e ao longo do Século XIX, o aparecimento de novas práticas estatais e institucionais de administração do corpo social em que a sociedade é concebida como um organismo vivo, uma “massa viva” de indivíduos, sujeita a processos e ocorrências de natureza biológica que cumpre conhecer, regular e integrar em sua diversidade, regularidade, utilidade e prejuízos para os aparelhos produtivos e políticos. Essas novas práticas, que Foucault chamará de biopolítica, fazem surgir todo um conjunto novo de problemas e preocupações públicas, fenômenos biológicos próprios à vida coletiva e individual, como mortalidade, natalidade, crescimento demográfico, longevidade, nível de saúde, morbidade, habitação, salubridade, (FOUCAULT, 1988: 132).

Este é um poder, um “biopoder”, que faz os indivíduos ocidentais aprenderem progressivamente “o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo” (FOUCAULT, 1988: 134).

O campo empírico que novos saberes científicos, como a sociologia e outras ciências, tomaram para si como seus terrenos de investigação positiva não caiu do céu, pronto, nem foi o resultado imediato de operações epistemológicas de heróis fundadores ou do acúmulo de ideias e investimentos intelectuais





preparatórios. Na verdade, o que a discussão de Foucault sobre a biopolítica e o biopoder nos mostra é que esse campo empírico foi produto de uma transformação da economia do poder e do surgimento de uma nova racionalidade política de administração e intervenção social. Ou seja, para emergência do estudo dos fatos sociais foi preciso o aparecimento de determinadas condições políticas e institucionais de possibilidade que converteram fenômenos vitais da população em objetos de cálculos estratégicos e em realidades sociopolíticas relevantes. Por isso, afirma Foucault:

Não deve surpreender que o suicídio – outrora crime, pois era um modo de usurpar o direito de morte que somente os soberanos, o daqui debaixo ou o do além, tinham o direito de exercer – tenha se tornado, no decorrer do século XIX, uma das primeiras condutas que entraram no campo da análise sociológica [...] (FOUCAULT, 1988: 130).

A referência à sociologia é, com efeito, realizada nos marcos da “analítica dos poderes e das fórmulas de dominação” individuais e coletivas engendrados pela sociedade moderna. Uma origem pouco nobre. No entanto, bastante rica para estudos sobre a sociogênese da sociologia e para novas ideias e pesquisas em sociologia do conhecimento que almejem ir além do importante gesto durkheimiano de enraizar as estruturas do pensamento na morfologia social em favor da problematização das condições históricas e políticas que tornam possíveis formas de conhecimento específicas.

Não obstante essa visão crítica e bastante impiedosa a propósito da emergência da sociologia, não significa que o projeto intelectual de Foucault seja estranho ao campo sociológico ou represente uma recusa sistemática da sociologia como campo de saber. Foucault compartilha com a sociologia um conjunto de objetos e temas próprios e consagrados desse campo de estudo. Temas, como disciplina, ascese, punição, normas, práticas divisoras do normal e do patológico, a medicalização, Razão de Estado, instituições sociais, corpo, controle social, delinquência, desvio social são questões largamente trabalhadas em sociologia nas suas diferentes escolas e tradições.

Afinidades eletivas e a influência foucaultiana sobre a sociologia contemporânea

A produção intelectual de Foucault possui algumas convergências e afinidades que, a nosso ver, justificam, de maneira consistente, o intento de uma aproximação ao seu pensamento a partir de um ângulo sociológico. O historiador Paul Veyne não deixou de perceber uma certa relação do projeto geral de Foucault





com o que ele intitulou como uma “história sociológica das verdades”, título que dá a um dos capítulos do seu mais recente livro sobre Foucault (VEYNE, 2009).

A inquietação de Foucault com a gênese das instituições que originaram o indivíduo moderno, ou com as formas de racionalidade estruturante das práticas sociais mais familiares das sociedades modernas, conduziu o seu trabalho a um campo de problemas muito próximo da sociologia. A *démarche* espaço-temporal privilegiada do programa de investigação foucaultiano está inscrita, sobretudo, nas sociedades burguesas modernas da Europa dos Séculos XVIII e XIX, assim como os trabalhos pioneiros e formadores da tradição sociológica clássica, formada por Marx, Durkheim, Simmel e Weber (NISBET, 1969). A modernidade como questão é um mote tão contundente na sociologia que, por exemplo, Anthony Giddens define a sociologia não como a disciplina genérica que estuda as sociedades humanas em geral, mas, sim, como a ciência que investiga e analisa as sociedades modernas em particular (GIDDENS, 1991).

O papel do conhecimento, ou, como prefere Foucault, do saber como uma questão estratégica na estruturação da vida coletiva e seus sistemas de ideias e dominação é outro ponto fundamental de cruzamento entre as problemáticas foucaultianas e a sociologia. Nessa seara, Foucault se aproxima de um conjunto de sociólogos para os quais o conhecimento constitui uma instância de atividades central para compreender as relações de poder, as assimetrias e os conflitos das sociedades capitalistas avançadas, como Daniel Bell, Pierre Bourdieu e Ulrich Beck.

Podemos encontrar na obra do filósofo francês uma sociologia do conhecimento em que o saber como formação discursiva goza de primazia e pode ser analisado em suas próprias regras e dinâmica, como em *As palavras e as coisas*. Mas, também, encontramos análises em que o saber, o discursivo, as formas de conhecimento são tecidas e estão inscritas nas estruturas sociais, nas estratégias políticas mais globais, nas instituições de poder e nas práticas sociais de uma sociedade. O saber, o estudo de um campo de saber, com seus objetos constituídos (a loucura, a sexualidade, a delinquência, a infância), seus conceitos, suas abstrações, seus instrumentos, suas instituições constituem, na analítica genealógica foucaultiana, uma verdadeira chave de leitura da economia de poder de uma sociedade e seus sistemas de sujeição, pois, “não há relação de poder sem a constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 2004: 30).

A temática das instituições disciplinares e de enclausuramento abordadas de maneira tão desconcertante em *História da Loucura* e em *Vigiar e Punir*, é objeto de uma pesquisa sociológica clássica, realizada pelo sociólogo canadense





Erving Goffman, em meados dos anos 1950, sobre o que este classificou de “instituições totais”: manicômio, conventos, colégios internos, orfanato, quartéis. Ainda no âmbito da sociologia norte-americana, um pouco mais tarde, no começo dos anos 1960, temos estudos inovadores sobre a produção social do desvio e da “anormalidade” comportamental, como os trabalhos de Howard S. Becker com usuários de maconha e músicos de jazz. A questão do disciplinamento dos indivíduos e do autocontrole na relação entre poder e corpo reluz fortemente, e, também abordados numa perspectiva histórica, nas obras de gigantes da sociologia, como Max Weber e Norbert Elias.⁸ A lista de problemáticas afins que aproxima sociólogos e Foucault é ampla e significativa.

De um ponto de vista mais teórico e conceitual, encontramos na empresa intelectual foucaultiana uma série de conceitos que, há muito, compõe o léxico e o patrimônio conceitual da disciplina; racionalidade, poder, dominação, instituição, ação, conhecimento, discurso, prática social. Epistemologicamente, algumas das premissas centrais da perspectiva sociológica, como a desnaturalização dos objetos, a pluricausalidade dos fenômenos humanos, a ênfase nas práticas sociais, a perspectiva sobre o agente enquanto corpo engajado e socialmente produzido por constrangimentos materiais, a problematização das pressuposições familiares sobre a realidade e a ruptura com o senso comum, entre outras, encontram no trabalho de Foucault um tratamento e desenvolvimento constante e singular.

Por isso, o pensamento foucaultiano inspirou e influenciou uma variedade de sociólogos e pesquisas sociológicas. Alguns importantes sociólogos da segunda metade do Século XX escreveram obras relevantes num diálogo direto com o filósofo de Poitiers e sob o sol da pesquisa arqueogenealógica foucaultiana. É o caso de Jacques Donzelot e seu livro *Polícia das Famílias*, dos primeiros trabalhos de Robert Castel sobre a ordem psiquiátrica e o papel de controle social na vida cotidiana realizado pela psicanálise,⁹ assim como o seu clássico As

8 De acordo com Spierenburg, Foucault traduziu, para o seu uso pessoal, o livro de Norbert Elias, *A solidão dos moribundos*. Ainda segundo o autor, o interesse do filósofo francês na obra do sociólogo alemão teria, provavelmente, relação com o sentimento de sua própria morte iminente. Para maiores detalhes, ver: SPIERENBURG, P. C. Punishment, power, and history: Foucault and Elias. *Social science history*, Durham, v. 28, n. 4, p. 607-636, 2004.

9 O trabalho de Robert Castel, *O psicanalismo*, foi, inclusive, elogiado por Foucault nas conferências que este realizou no Rio de Janeiro na década de 1970: “Ele (Castel) tenta retomar essa idéia de que, em última análise, a psicanálise procura apenas deslocar, modificar, enfim, retomar as relações de poder que são as da psiquiatria tradicional. Eu tinha expresso isso desajeitadamente no final da *História da Loucura*. Mas Castel trata o assunto muito seriamente com documentação, sobretudo sobre a prática psiquiátrica, psicanalítica, psicoterapêutica numa análise em termos de relação de poder” (FOUCAULT, 2005: 150).





metamorfoses da questão social, uma verdadeira genealogia da sociedade salarial e suas formas de individuação. Por último, cabe lembrar o sociólogo norte-americano Richard Sennett, o qual reconhece, nos agradecimentos de seu livro *Carne e pedra*, sua dívida para com Michel Foucault, com quem iniciou no fim de 1970 pesquisas sobre a história do corpo (SENNETT, 2003: 12; 25).

Outros sociólogos, inclusive, concedem um lugar a Foucault na chamada “virada praxiológica” na teoria social, isto é, o conjunto de autores e teorias sociais que alçaram as práticas sociais como o quadro teórico-metodológico de análise do mundo social e da ação social, do qual fazem parte sociólogos como Bourdieu e Giddens. O filósofo francês possui, também, um assento reservado na intitulada “sociologia crítica” (POWER, 2011).

Mais contemporaneamente, sociólogos como Mitchel Dean e Nikolas Rose desenvolveram abordagens profundamente inovadoras e operacionais em termos de pesquisa exatamente valendo-se da caixa de ferramentas foucaultiana. O primeiro com investigações genealógicas sobre os discursos e as formas liberais de governo da pobreza e de assistência aos mais pobres e desempregados, ao passo que o segundo, por sua vez, tem desenvolvido há mais de duas décadas pesquisas empíricas sobre as tecnologias de governo e subjetivação das condutas nas sociedades contemporâneas presentes em saberes experts, como psicologia, psiquiatria biológica e neurociência (DEAN, 1999; ROSE, 1996, 2007).

Mesmo um sociólogo como Bernard Lahire, notório e intransigente defensor das ferramentas intelectuais e dos predicados distintivos que definem o ofício do sociólogo, reconhece em Foucault um “espírito sociológico” invejável e um autor que fala a mesma “língua dos sociólogos”. Para Lahire, Foucault foi, sem dúvida alguma, o filósofo francês mais próximo e familiar ao universo de pensamento próprio dos investigadores em ciências sociais – sociólogos, antropólogos e historiadores, sobretudo (LAHIRE, 2006a: 109).

Para Lahire, aliás, as orientações intelectuais do trabalho de Foucault foram fundamentais em sua formação como sociólogo por duas razões: primeiro, para contrabalancear a influência de Pierre Bourdieu em seu pensamento e, segundo, por servir como uma verdadeira proteção contra as formas sociológicas de pensar mais rotineiras (LAHIRE, 2006a: 110; 112). Lahire celebra na obra de Foucault o tratamento original que este conferiu ao tema do sujeito, pensado a partir de uma duplicidade do laço social. Para Lahire, além de articular as condições políticas e culturais de sua constituição dentro de contextos históricos bem determinados, Foucault se esforça por articular, sob os mesmos princípios teóricos e metodológicos anteriores, a relação do sujeito consigo mesmo. Ou seja, segundo a leitura do sociólogo francês, o autor de *Vigiar e Punir* constrói





ao longo de sua obra estudos e conceitos que exprimem o vínculo íntimo entre, por um lado, as formas de governo do outro, ou seja, as formas de exercício do poder sobre o outro e as formas de governo e domínio de si (LAHIRE, 2006a: 117). Nota-se, nesse ponto, aliás, como Lahire se apropriou de Foucault para elaborar o seu próprio projeto de “sociologia em escala individual”, isto é, compreender sociologicamente as biografias e singularidades individuais a partir dos modos plurais pelos quais o social é interiorizado nos e pelos indivíduos.

Em suas palavras, Foucault seria um “filósofo impuro”, munido de um *ethos* de investigador, pois sua reflexão e conceitos estão alicerçados em denso material empírico (LAHIRE, 2006a: 114). Didier Eribon, em sua biografia sobre Foucault, destaca a obstinação empírica do filósofo francês cujo hábito de ir diariamente à Biblioteca Nacional, cultivado já nos inícios dos anos 50 por ocasião de sua pesquisa de tese, tornou a Biblioteca Nacional “um dos lugares onde Foucault passou o maior número de horas de sua vida” (ERIBON, 1990: 54).

De fato, o *ethos* de investigador em Foucault é mais do que uma disposição intelectual de fundamentar empiricamente suas pesquisas e análises. Impressiona, igualmente, a habilidade com que manuseia fontes de documentos incrivelmente diversas. Em seus livros, o *corpus* empírico é formado por pinturas, obras de teatro, novelas literárias, taxonomias naturalistas, manuais terapêuticos, textos filosóficos e religiosos, códigos jurídicos, literatura pedagógica, decretos administrativos, planos e disposições arquitetônicas, entre outros documentos. A heterogeneidade de fontes responde às próprias exigências e pressupostos da noção de multicausalidade com que trabalha e de sua abordagem nominalista e radicalmente histórica na investigação do que é o coração de seu projeto filosófico, qual seja, “a genealogia do sujeito na civilização ocidental” (FOUCAULT, 2006a: 95).

Não é preciso muito esforço para encontrar em Foucault alguns dos pressupostos epistemológicos básicos da sociologia. Mesmo uma leitura superficial e introdutória de sua obra logo se depara com posturas analíticas e metodológicas bastantes familiares ao ofício do sociólogo. Por exemplo, a ruptura com as pré-noções ou com senso comum, que de Emile Durkheim à Pierre Bourdieu constitui uma verdadeira pedra de toque da epistemologia das ciências sociais.

O projeto arqueogenealógico foucaultiano não é outra coisa senão uma problematização radical da evidência de nossas práticas, valores, crenças e normas. Problematização que, na esteira de Kant, Nietzsche e Bachelard, assume a forma da investigação histórica enquanto crítica do presente e das naturalizações que transformam o que é singular, histórico e contingente em evidências





incondicionadas ou em universais antropológicos. No vocabulário foucaultiano, em verdades aceitas como tais.

Foucault questiona a naturalização de um conjunto de ideias, esquemas pré-estabelecidos e práticas que foram institucionalizadas e aceitas social e culturalmente como verdadeiras porque se valeram como sendo discursos de verdade: a loucura como patologia mental, o internamento terapêutico, a prisão como modelo de punição, o sexo como lugar da identidade e verdade do sujeito, a prática da confissão, entre outras. No mesmo sentido, Foucault coloca em suspeição um conjunto de figuras de subjetividade com as quais nos acostumamos como verdadeiras evidências empíricas do universo humano e de nosso cotidiano; o louco, o doente mental, o delinquente, o perverso, a histérica, o monstro humano, o anormal...

Nesse ponto em particular, Foucault não está muito distante da empresa teórica do sociólogo Pierre Bourdieu. Tanto num e como no outro, trata-se de abordar e demonstrar os fatos humanos, isto é, os produtos da ação e do pensamento humano, sejam eles instituições sociais, ideologias, formas de classificação e divisão do mundo sejam relações e práticas sociais cotidianas enquanto fatos sociais arbitrários, singulares e contingentes, retirando o véu de evidência e de coisa natural que recobrem os olhos contemporâneos leigos e doutos.¹⁰

No caso de Foucault, a ruptura com as pré-noções tem como alvo um ente mais concreto e empiricamente mais identificável do que o chamado “senso comum”, qual seja: os conhecimentos científicos e os saberes institucionais. É sobre estes que o filósofo francês lança o seu exercício da suspeita e sua crítica histórica radical, revistando, num trabalho arqueológico, empoeirados documentos, tratados científicos, planos, programas, para compreender como os saberes aparecem, se impõem e se transformam, tanto num nível discursivo quanto num nível não-discursivo, compondo com as relações de poder estratégicas sociais e políticas de dominação, exclusão, desqualificação.

Se a sociologia, conforme definiu Durkheim, é “a ciência das instituições, de sua gênese e funcionamento”, então os sociólogos tem em Foucault uma referência fundamental. Não somente porque a análise das instituições sociais, de

10 O trabalho sociológico de Bourdieu empenha-se em desvendar os mecanismos históricos e o trabalho institucional de eternização das “verdades do mundo social” sem deixar de analisar a partir de que relações de força e de sentido determinadas frações de classe e instituições conseguem impor suas definições e significados da realidade como sendo verdadeiras, universais e naturais a todo o restante da sociedade. É sob esse pano de fundo que podemos compreender o impulso teórico básico que impeliu o sociólogo, por meio de conceitos como “arbitrário cultural” e “poder simbólico”, a se lançar contra a naturalização da divisão social entre os sexos e das ideologias do êxito escolar como mérito e do bom gosto como dom natural.





sua história e funcionamento, é uma verdadeira constante na obra foucaultiana. Mais do que isso: Foucault desenvolveu uma perspectiva de análise que, investigando as instituições, não se deixa confinar por elas, isto é, não permitiu que as interrogações e questões que lhe interessavam se limitassem às fronteiras institucionais, isto é, ao universo social restrito de suas práticas, especialistas, procedimentos e atuação.

As práticas de poder e os saberes que constituem as instituições, em suas regras, arquiteturas, discursos, atravessam e circulam uma variedade de espaços institucionais e não-institucionais. Elas condicionam e organizam relações sociais que extrapolam às instituições em si, compondo, assim, uma rede móvel de suportes mútuos, táticas e estratégias afins em estreita ligação com uma situação estratégica complexa numa determinada sociedade. Esta é a lição metodológica essencial que encontramos no “institucionalismo” foucaultiano. Suas análises sobre leprosários e o grande confinamento em *História da loucura* à formação do dispositivo da sexualidade e o confessionário em *A vontade saber*, passando, evidentemente, pelo panoptismo de *Vigiar e punir* atestam ricamente essa ideia. Neste último, Foucault, categoricamente, afirma: “A disciplina não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma tecnologia” (FOUCAULT, 2004: 177).

Dos famosos postulados da analítica do poder, dois destacam exatamente o argumento sugerido anteriormente, ou seja: 1) Não-localização: “o poder se exerce a partir de múltiplos pontos e em meio a relações desiguais e móveis”; 2) Não-titularidade: “o poder não possui um titular (classe ou instituição), as relações de poder veem de baixo, são capilares”. Seguindo essa linha de raciocínio, Foucault conclui: “O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988: 103).

Considerações finais

A atenção às múltiplas formas de sujeição que existem e circulam na sociedade e suas relações, isto que é uma verdadeira marca da perspectiva foucaultiana, abre inúmeras vias e possibilidades de pesquisa empírica para a sociologia. A obra foucaultiana tem a oferecer para a ciência da sociedade um consistente “programa de investigação” sobre poder, saber, instituições e sujeito.

Foucault divide com a sociologia um interesse obstinado pelo tempo presente, isto é, no sentido de realizar um diagnóstico crítico sobre a atualidade. Diagnóstico não apenas no sentido de identificar os dilemas específicos e questões





prementes que têm sua origem em embates e temas de sua sociedade e tempo, senão, sobretudo, de identificar, pela crítica histórica (arqueologia e genealogia) os constrangimentos e limites historicamente configurados que nos determinam, no presente, como sujeito do que pensamos, dizemos e fazemos, e isto com vista a uma ultrapassagem possível desses limites historicamente arbitrários, quer seja na forma de “pensar diferentemente” quer na forma política e ética de estilização e condução da vida por novas formas de ser, recusando a individualização e normalização do poder. Sua obra, como sugeriu o belo título de um artigo escrito por Jürgen Habermas por ocasião de sua morte, é uma “flecha no coração do presente” (HABERMAS, 1994).

Nesse sentido, ele prolonga a vocação original dos clássicos da sociologia: diante das exigências e da singularidade do presente, e movidos por uma poderosa inquietação intelectual, tomar como tarefa irrecusável a interpretação profunda de “nosso tempo”, das condições históricas, das práticas culturais e relações sociais que conformam quem somos, o que pensamos e o que fazemos na atualidade. A contribuição foucaultiana para a análise sociológica passa, indubitavelmente, pela problematização histórica das questões do presente, principalmente das práticas institucionalizadas mais evidentes, mais naturalizadas em nosso cotidiano e cultura.

Por isso, o pensamento e a obra de Michel Foucault representam, certamente, um dos principais empreendimentos intelectuais de crítica da sociedade da segunda metade do Século XX. Para muitos, Foucault é o paradigma do pensamento crítico radical do Século XX e Começo do XXI (CASTEL, 2006: 9). Sua intenção de trazer à luz as relações de poder que estruturam a vida social, relações estas que, muitas vezes, somos muito pouco conscientes a propósito de sua arbitrariedade, sua historicidade e de seus efeitos políticos em nosso cotidiano e subjetividade, trouxe ao trabalho intelectual um novo ânimo de denúncia e resistência aos diversos modos de dominação e sujeição social. Não por acaso, o filósofo social Axel Honneth, em um estudo inovador sobre as fases da Teoria Crítica e da Escola de Frankfurt, reconhece em Michel Foucault o responsável pelo principal desenvolvimento teórico – ao lado dos trabalhos de Jürgen Habermas – capaz de dar continuidade e renovar a Teoria Crítica da sociedade (HONNETH, 2009).

Certa vez, Paul Veyne sustentou que Foucault revolucionou a história ao mostrar que não existe objeto, prática, comportamentos, sentimentos que não sejam históricos. Tudo é histórico, tudo o que diz respeito às relações humanas e ao que os seres humanos fazem entre si e sobre si mesmos é histórico. Essa ideia, aventada por Paul Veyne não é, certamente, apenas uma revolução para a história. Que revolução, ou, ao menos, que importantes lições Foucault deixou





para os sociólogos e para prática sociológica? Esta é uma questão relevante que ainda não foi devidamente enfrentada em todo o seu alcance.

Um primeiro passo é, certamente, melhor compreender a natureza da relação de Foucault com a sociologia, o que tentamos explicitar em algumas de suas nuances e afinidades eletivas. O segundo passo seria realizar estudos acerca da recepção das ideias foucaultianas no campo da sociologia a partir de recortes nacionais, isto é, analisar como seus conceitos e perspectiva teórico-metodológica foi capaz de adentrar e se integrar no campo da produção sociológica. No Brasil, dita tarefa foi iniciada por Marcos César Alvarez e retomado recentemente por ele novamente (ALVAREZ, 2002; 2015). Por último, apreender os diferentes programas de investigação (LAKATOS, 1989) que compõem a obra foucaultiana,¹¹ cotejando-os teórica e empiricamente com os aportes e pesquisas da sociologia e suas especialidades a fim de neles discutir e criticar subsídios e déficits para a análise sociológica, especialmente de temas como a construção social da realidade, as formas de dominação social, as relações entre instituições sociais, conhecimento e administração da vida cotidiano, o papel do poder e da agência na constituição dos sujeitos, entre outros.

Referências

- ADORNO, S. Monopólio Estatal da Violência na Sociedade Brasileira Contemporânea. In: Miceli, S. *et al.* (Org.). **O que ler na ciência social brasileira 1970-2002**. São Paulo: Sumaré, 2002, v. IV, p. 267-307.
- ALEXANDER, J. O Novo Movimento Teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.02, n.04, p.05-28, jun. 1987.
- . **Sociología cultural**: formas de clasificación en las sociedades complejas. Antropos. México: FLACSSO, 2000.
- ALVAREZ, M. C. Foucault e a sociologia. **Cadernos Ceru**, série 2, n. 13, 2002.
- . **Bacharéis, criminologistas e juristas**. Saber jurídico e Nova Escola Penal no Brasil. São Paulo: Método, 2003.

11 Em minha dissertação (FREIRE, 2014) explorei o que intitulei de programa de investigação foucaultiano da dominação a partir de quatro unidades de análise: constituição do sujeito, saber, poder e verdade. A tese defendida consistiu na ideia de que a dominação, no pensamento de Foucault, é definida nos termos das principais pressuposições teórico-metodológicas da analítica do poder, isto é, da relação intrínseca com o cerne do projeto filosófico foucaultiano – a constituição do sujeito –, a interdependência entre saber e poder enquanto dimensão essencial e opaca das formas de dominação moderna e, por último, o vínculo entre dominação e produção de discursos de verdade. Nesse sentido, as possíveis contribuições foucaultianas para a análise sociológica foram avaliadas em função desse recorte no programa de investigação da dominação. Todavia, conforme destacado, a obra de Foucault comporta outros programas de investigação.





- _____. Michel Foucault e a Sociologia: aproximações e tensões. **Estudos sociológicos**. Araraquara, v.20 n.38 p.15-33 jan.-jun. 2015.
- ARON, R.; FOUCAULT, M. **Dialogues**. Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2007.
- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BENTO, B. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BERTHELOT, J. **La construction de la sociologie**. Paris: PUF, 1991.
- BOURDIEU, P. **As Regras da Arte**: Gênese e Estrutura do Campo Literário. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRENNER, N. Foucault's New Functionalism. *Theory and Society*, n. 23, pp. 679-709, 1994.
- CALHOUN, C. *et al.* **Contemporary Sociological Theory**. Oxford: Blackwell, 2007.
- CASTEL, R. Crítica social. Radicalismo o reformismo político. In: Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (coords.). **Pensar y resistir**. La sociología crítica después de Foucault. Ediciones en Ciencias Sociales-Círculo de las Bellas Artes, Madrid: 2006.
- CLEGG, S. Foucault, Power and Organizations. In: A. McKinlay & K. Starkey (Eds) **Foucault, Management and Organization Theory**, Sage, 1998.
- COSTA, J. F. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- ERIBON, D. **Michel Foucault, 1926-1984**. São Paulo. Companhia das Letras, 1990.
- _____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FOUCAULT, M. **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. **História da sexualidade** – a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. A Vida: a Experiência e a Ciência. In: **Ditos & Escritos**. Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento humana (Vol. II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a, p. 352-353.
- _____. Filosofia e Psicologia. In: **Ditos & Escritos**: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 220-231.
- _____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- _____. **Vigiar e Punir**: o nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- _____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos**: Ética, sexualidade e política (Vol. V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.





- _____. **As técnicas de si.** Tradução de Karla Neves e Wanderson Flor do Nascimento, 2010. Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994b. v. IV, p. 783-813, Disponível em: <<http://www.filoesco.unb.br/foucault>>. Acesso em: 30 abr. 2018.
- _____. O que são as Luzes? In: **Ditos & Escritos: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da medicina (VII)**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011, p 259-268.
- _____. As malhas do poder. In: **Ditos & Escritos: Segurança, Penalidade e Prisão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FREIRE, A. T. F. Michel Foucault e a dominação: contribuições para a sociologia. 2014. Dissertação – Programa de Pós graduação em Ciências Sociais Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.
- GARLAND, D. **Punishment and modern society: a study in social theory**. Oxford, Claredon Press, 1995.
- GIDDENS, A. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Ed. Unesp, 1993.
- _____. **Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento clássico e contemporâneo**. São Paulo. Unesp, 1998.
- _____. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- HABERMAS, J. Taking Aim at Heart of the Present. In: **Critique and Power**. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Ed. Michael Kelly. Cambridge: MIT Press, 1994.
- HALPERIN, D. **Saint Foucault – A Gay Hagiography**. New York: Oxford University Press, 1995.
- HONNETH, A. **Crítica Del Poder: Fases em la reflexión de uma Teoria Crítica de la sociedad**. Madrid: Machado, 2009.
- LAHIRE, B. **El espíritu sociológico**. Buenos Aires: Manantiel, 2006a.
- _____. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2006b.
- LAKATOS, I. **La metodología de los programas de investigacion científica**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- MACHADO, R. *et al.* **Danação da norma**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- MISKOLCI, R. Teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias** (UFRGS), v. 21, p. 150-1982, 2009.
- NISBET, R. **La Formación del Pensamiento Sociológico**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969.
- PAIVA, A. C. S. **Reservados e invisíveis: o ethos íntimo das parcerias homoeróticas**. Campinas: Pontes Editores, 2007.
- PETERSEN, A. Re-defining the subject? The influence of Foucault on the sociology of health and illness. **Health Sociology Review**: Vol. 3, No. 1, pp. 119-131. 1993.
- POWER, M. Foucault and Sociology. **Annual Review of Sociology**, vol. 37, p. 35-56, 2011.



- RAGO, M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 67-82, outubro de 1995.
- ROSE, N. **Inventing ourselves: psychology, power and personhood**. New York: Cambridge University Press, 1996.
- . **The Politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the twentieth-first century**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- SALLA, F. A retomada do encarceramento: as masmorras high tech e a atualidade do pensamento de Michel Foucault. **Cadernos da F.F. C (UNESP)**, Marília, v. 9, n.1, p. 35-58, 2001.
- SEIDMAN, S. **The social construction of sexuality**. Contempary Societies. State University of New York, 2003.
- SENNETT, R. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SOUSA FILHO, A. A política do conceito: subversiva ou conservadora? – crítica à essencialização do conceito de orientação sexual. **Revista Bagoas: Estudos gays – gêneros e sexualidades**, Natal, v. 03, n. 04, p. 59-77, 2009.
- TURNER, B. S. **The Body and Society**. Sage Pub. London: 1996.
- VARELA, J.; ALVAREZ-URIA, F. **Arqueologia de la escuela**. Madrid: Espanha. Ediciones La Piqueta, 1993.
- VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 2008a.
- . História, sociologia, história total. In: **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 2008b.
- . **Foucault, o pensamento, a pessoa**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.
- WEBER, M. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madri: Taurus, vol. 1, 2001.

Recebido em 13/03/2016

Aprovado em 19/02/2018

Como citar este artigo:

FREIRE, Alyson Thiago Fernandes. Afinidades eletivas: Foucault, a sociologia e os sociólogos. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 265-288.



Fatores socioeconômicos e demográficos associados ao trabalho informal: o caso de Toritama, Pernambuco, Brasil

Breno Bittencourt Santos¹

Valtemira Mendes Vasconcelos²

Resumo: O trabalho precário é prejudicial ao funcionamento da economia, à institucionalização do trabalho e à estabilidade do trabalhador. Apesar disto, parcelas expressivas de trabalhadores dependem deste tipo de inserção laboral. Neste artigo, partimos de uma discussão conceitual sobre o trabalho precário e de uma caracterização do município de Toritama para analisar quais fatores e em que medida eles influenciam na inserção no mercado de trabalho, na composição da renda da população, e demonstrar empiricamente a dependência e os prejuízos que parcelas expressivas daquela população apresentam com o trabalho precário.

Palavras-chave: Precarização; informalidade; indústria têxtil; desigualdades socioeconômicas; Brasil.

1 Pesquisador Visitante do Centro de Investigações e Estudos em Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa (CIES-IUL) / Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Serra Talhada – Serra Talhada – Brasil - brenobt@yahoo.com.br

2 Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – Recife – Brasil - valtemira@hotmail.com





SOCIOECONOMIC AND DEMOGRAPHIC FACTORS ASSOCIATED WITH INFORMAL WORK: THE CASE OF TORITAMA, PERNAMBUCO, BRAZIL

Abstract: *Precarious work is detrimental to the functioning of the economy, the labor institutionalization and worker stability. Despite this, significant portions of workers depend on this type of labor insertion. In this article we start from a conceptual discussion on precarious work and a characterization of Toritama municipality to analyze which factors and to what extent they influence the insertion in the labor market, the composition of the income of the population and empirically demonstrate the dependence and losses that significant portions of that population present with precarious work.*

Keywords: *Precariousness; informality; textile industry; socioeconomic inequalities; Brazil.*

1. Introdução

Tradicionalmente, o trabalho precário³ é definido como um conjunto de práticas laborais pós-modernas que escapam às formas tradicionais de institucionalização e regulamentação do trabalho. Baseado no processo da flexibilização, o trabalho precário favorece à desinstitucionalização, impede a formação e estabilização da economia formal e desvaloriza a posição socioprofissional dos trabalhadores, que, diante da pressão por desempenharem funções produtivas, veem-se obrigados a exercerem funções desprotegidas, desvalorizadas e, muitas vezes, ilegais (NORONHA, 2003; ANTUNES, 2006; BARBOSA, 2009).

Apesar dos argumentos contrários à precarização, é preciso considerar que, a depender do contexto no qual as práticas laborais precárias ocorrem, elas representam, talvez, a única oportunidade de estabelecimento de um circuito econômico que converge para a formação de um mercado de trabalho, cuja existência e funcionamento se tornam condição imprescindível para a inserção de indivíduos na esfera produtiva, sem o qual seria impossível a sobrevivência numa sociedade capitalista (BARBOSA, 2009; LIMA, 2013).

3 Além de “trabalho precário”, expressões como “trabalho atípico”, “trabalho flexível” e “formas pós-modernas de trabalho” também se referem às formas não tradicionais de trabalho, caracterizadas pela vulnerabilidade das condições de trabalho, instabilidade de ganhos entre os trabalhadores e ausência de acesso à proteção social (KUMAR, 1997; CASTEL, 1998; HARVEY, 2006).





Não se busca sustentar com isto que a precarização laboral pode tornar-se mais vantajosa do que as formas tradicionais de trabalho, nas quais o trabalho formal, o salário e as proteções sociais dele derivadas são a representação tradicional do capitalismo. Todavia, refletindo-se a respeito das novas dinâmicas do capitalismo globalizado e das transformações recentes ocorridas na esfera produtiva, nas relações laborais e nos mercados, torna-se inegável considerar que parcelas significativas de trabalhadores, inclusive com elevada qualificação profissional, são estimuladas a desempenharem funções laborais precárias, consonante com as características da produção flexível (ANTUNES, 2006; RABOSSI, 2008; BARBOSA, 2009; LIMA, 2013).

De uma perspectiva considerada clássica, a participação de trabalhadores em formas laborais precárias associa-se a determinados fatores socioeconômicos e demográficos, fazendo supor que a vulnerabilidade de grupos populacionais pode influenciar na sua inserção precária no mercado de trabalho. É assim, por exemplo, que os imigrantes, sobretudo ilegais, tendem a desempenhar em maior proporção formas precárias de trabalho do que os não migrantes (BECKER, 2006; DUARTE; FUSCO, 2008); e que as mulheres, pessoas de cores negra e parda e de baixa escolaridade tendem a apresentar maior participação nas formas precárias de trabalho, indicando que, pelo menos no Brasil, fatores como sexo, cor/raça e escolaridade influenciam a participação precária no trabalho (CASTRO; BARRETO, 1998; ANTUNES, 2006; CASTRO, 2008; NOGUEIRA, 2009; ARAÚJO; LOMBARDI, 2013).

Diante dos novos processos de globalização e de reestruturação capitalista, não apenas a esfera da produção sofre transformações, mas, inclusive, os trabalhadores que desempenham formas precárias de trabalho apresentam alterações em suas características socioeconômicas e demográficas. O trabalho precário passa a ser desempenhado também por trabalhadores que não apresentam as tradicionais características de vulnerabilidade socioeconômica e simbólica. Ao contrário, muitos dos trabalhadores precários passam a apresentar alta escolaridade e trajetórias socioprofissionais ascendentes, o que leva a problematizar a tradicional associação entre vulnerabilidade socioeconômica e simbólica de grupos populacionais e a precarização do trabalho (RABOSSI, 2008; LIMA, 2013).

Essas reflexões indicam que, longe de ser uma questão exclusivamente econômica, o fenômeno da precarização laboral apresenta relevantes clivagens sociais, sendo necessário compreender as novas relações existentes entre as características socioeconômicas e demográficas destes grupos e a inserção laboral precária no contexto de globalização e flexibilização recente. Diante disto,





indaga-se: quais fatores socioeconômicos e demográficos e em que medida eles permanecem associados ao desempenho de funções produtivas precárias?

Pensando nos desdobramentos teóricos e práticos sinalizados pelos novos processos de globalização e pela nova informalidade, no presente artigo são feitas reflexões a respeito da precarização laboral no município de Toritama, município pernambucano situado na região Nordeste do Brasil, cuja população é marcada pela baixa qualificação educacional e profissional e pela dependência quase exclusiva dos trabalhadores na inserção laboral precária na indústria de confecções. Com esta análise, de natureza eminentemente quantitativa, busca-se analisar quais fatores socioeconômicos e demográficos estão associados à precarização do trabalho e às consequências monetárias disto para os trabalhadores que desempenham funções produtivas que, embora lhes permitam a sobrevivência material, os situam à margem de proteção institucional e que, no longo prazo, podem criar um contingente de ex-trabalhadores à margem de qualquer cobertura social.

2. Breve discussão teórica sobre trabalho, precarização e nova informalidade

Até o início do Século XIX, o trabalho era interpretado como qualquer atividade realizada pelos indivíduos, sem distinção de como era realizado ou de sua teleologia. Era considerado como uma atividade profundamente indigna, historicamente ligada à servidão, devendo ser realizado somente por aqueles que dependiam da venda de seu tempo e de sua força física para a sobrevivência (CASTEL, 1998; GRINT, 2002).

A partir da modernidade, as interpretações sobre o trabalho experimentaram profundas transformações. Na esfera produtiva, o trabalho passa a ser representado pelo emprego, caracterizado pelo assalariamento, rígida divisão/especialização das funções e produção de bens para o consumo de massa. No contexto da reprodução social, o trabalho é interpretado como o elemento determinante da inscrição do indivíduo na estrutura social, responsável pela estruturação de toda a organização social, fator determinante na (re)produção das dimensões econômica, política, social e cultural, balizador das mais importantes formas de interação e base da definição identitária e da condição de cidadania e dignidade dos indivíduos (KUMAR, 1997; CASTEL, 1998; GRINT, 2002; HARVEY, 2006).

A interpretação do papel desempenhado pelo trabalho na modernidade começou a perder sua força a partir da primeira grande crise do emprego, ocorrida na década de 1960, o que estimulou a substituição das formas modernas





de trabalho por formas precárias, as quais provocaram mudanças na estrutura socioeconômica, política e cultural e ameaçavam a segurança do trabalhador. O recrudescimento da precarização pode ser interpretado como parte constitutiva do modelo de acumulação flexível,⁴ que, motivado pelo processo de reestruturação capitalista que buscava substituir o modelo fordista e retomar o crescimento econômico capitalista, gerou profundas alterações que não ficaram circunscritas à produção, mas impactaram em toda a organização social (KUMAR, 1997; HARVEY, 2006).

Na retórica capitalista, diante dos processos de globalização e reestruturação produtiva, a flexibilidade significa o meio estratégico para a retomada do crescimento econômico e a solução para o desemprego em massa, uma vez que diminui os custos de produção, permite a ampliação da produção industrial e a distribuição de mercadorias em nível mundial. Contudo, para os trabalhadores, especialmente nos países em desenvolvimento, cuja proteção jurídico-institucional é frágil ou inexistente, a flexibilização significa o aprofundamento da precarização, motivando os países industrializados a deslocarem sua produção e investir em países nos quais as garantias trabalhistas são mínimas, conseguindo reduzir seus custos de produção e, conseqüentemente, aumentar sua produtividade, competitividade e lucros (KUMAR, 1997; HARVEY, 2006; ANTUNES, 2006; LIMA, 2013).

A precarização do trabalho caracteriza-se pela redução da proteção jurídica, política, socioeconômica e simbólica ao trabalhador. As relações produtivas deixam de ser regulamentadas por meio de contratos de trabalho estáveis, com representação sindical e com garantias de proteções, a exemplo de salários predeterminados, aposentadorias e seguros. No Brasil, as formas laborais precárias podem ser representadas, em grande medida, pelas práticas de subcontratação, terceirização e informalidade.

A subcontratação e a terceirização correspondem a processos de externalização de atividades, isto é, consistem na transferência de atividades periféricas para serem executadas de forma autônoma por empresas e/ ou trabalhadores especializados. A diferença entre elas é que a subcontratação ocorre quando a empresa/ profissional é contratada para a execução de atividades diretamente ligadas ao objeto social do contratante, ao passo que as atividades terceirizadas

4 Diferentes expressões designam o novo modelo de produção e reprodução social que substituiu o fordismo, como “acumulação flexível”, “pós-fordismo”, “pós-industrialismo”, “especialização flexível”, cada uma com referências teóricas e posições ideológicas específicas (KUMAR, 1997; GRINT, 2002; HARVEY, 2006).





tendem a ser de apoio, não interferindo de forma direta na linha de produção do contratante (PINHEIRO, 1999; JINKINGS; AMORIM, 2006; ANTUNES, 2006)⁵.

Tradicionalmente, a informalidade⁶ refere-se às atividades realizadas exclusivamente como forma de obtenção de recursos, mas que, dadas as condições sob as quais são executadas, tendem a serem realizadas por trabalhadores empobrecidos, porém, não exclusivamente por esses, cujos produtos e serviços de baixo custo, livre de qualquer institucionalização, padronização e taxação de impostos, são direcionados para o consumo de grupos populacionais geralmente empobrecidos, embora também não exclusivamente a estes (CACCIAMALI, 1994; NORONHA, 2003; BARBOSA, 2009).

Em razão do avanço da globalização e das transformações na estrutura produtiva, a informalidade passa a adquirir novos significados. No ano de 2002, a OIT formula o conceito de nova informalidade com o intuito de abranger as novas formas desregulamentadas de trabalho. As discussões sobre a nova informalidade passam a reconhecer que a participação na informalidade não é desempenhada exclusivamente por trabalhadores empobrecidos e pouco escolarizados, mas surge como opção para trabalhadores expulsos do mercado formal e para aqueles que, apesar da desproteção social, buscam aumentar seus ganhos monetários em razão da desregulamentação das atividades informais. Embora as práticas laborais designadas no conceito de nova informalidade permaneçam à margem da institucionalização/ regulamentação legal, elas se caracterizam por profunda legitimidade social (LIMA, 2013).

Considerando seus aspectos constitutivos, a nova informalidade apresenta inequívoca capacidade de absorção de parcelas significativas de trabalhadores. Todavia, em grande medida ela continua a apresentar face perversa ao trabalhador, especialmente por inseri-lo de forma precária no mercado de trabalho, sem qualquer segurança de permanência estável em seu posto laboral e com profundas implicações em longo prazo, especialmente para aqueles que, por não contribuírem com instituto de previdência, estarão fora da cobertura de pensões e aposentadorias.

5 No ano de 2017, o governo brasileiro propôs alteração de partes da legislação trabalhista vigente. Um dos pontos polêmicos permite a expansão das práticas de terceirização, possibilitando a terceirização de atividades-fins, isto é, a terceirização de atividades diretamente vinculadas ao objeto social da empresa contratante. O projeto de alteração da legislação trabalhista foi aprovado pelo Congresso Nacional e aguarda sanção da presidência da república.

6 A expressão trabalho informal foi institucionalizada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1972, considerando que a informalidade era parte constitutiva da estrutura socioeconômica dos países subdesenvolvidos, cujas atividades precárias configuravam estratégias de inserção laboral e de sobrevivência de parcelas expressivas de trabalhadores (BARBOSA, 2009).





No Brasil, são recorrentes os casos de trabalho precário a constituírem-se não como exceções, mas como elemento constitutivo do regime de acumulação. Dados do Censo Demográfico de 2010 indicam que 22,8% de trabalhadores brasileiros desempenham atividades laborais desinstitucionalizadas, isto é, sem proteção da Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) ou vínculo estatutário e 22,4% dos trabalhadores não apresentam comprovação quanto à formalização de suas atividades, podendo ser executadas tanto por profissionais liberais que pagam tributos e têm efetivamente garantidos seus direitos trabalhistas e previdenciários, como, de forma oposta, podem ser executadas de maneira informal, isto é, por profissionais autônomos que estão social e juridicamente desprotegidos, o que aumentaria a participação das atividades precárias na composição do mercado de trabalho brasileiro.

Não obstante as características gerais das formas precárias de trabalho, incluindo a nova informalidade, destaca-se que, no contexto brasileiro, tradicionalmente a precarização laboral encontra-se associada a determinados fatores socioeconômicos e demográficos, sendo possível considerar que certas características socioeconômicas e demográficas de grupos populacionais podem influenciar a participação e permanência destes grupos nas formas precárias de trabalho.

Nogueira (2006) e Araújo e Lombardi (2013) destacam a tendência de as mulheres desempenharem atividades informais e receberem menores rendimentos em relação aos homens. Isso se explica pelas dificuldades de inserção das mulheres no mercado de trabalho, que, embora apresentem qualificação mais elevada que os homens, permanecem mais vulneráveis em razão do preconceito que sofrem as mulheres na divisão do trabalho.

Sobre as faixas etárias, existe uma tendência de os jovens e adultos ocuparem os postos formais de trabalho, bem como obterem maiores rendimentos do que crianças e idosos. Para além de questões legais que impedem as crianças de trabalhar, isto se deve ao fato de que os jovens e adultos apresentam maior qualificação educacional e profissional, resultado dos investimentos recentes em educação e também por se encontrarem no auge da produtividade de suas vidas laborais (FREITAS; PAPA, 2003; CASTRO, 2008).

Estudos ressaltam a importância de se investigar as associações entre a escolarização e a precarização. Indivíduos que apresentam maior nível de instrução tendem a desempenhar posições laborais superiores em relação àqueles com menor qualificação educacional, bem como tendem a obter maiores rendimentos, tornando-se relevante analisar as características das funções laborais segundo os diferenciais de escolarização (CASTRO, 2008).





Com relação à cor/ raça, devido à própria dinâmica brasileira, que em grande medida reproduz a inserção precária dos negros na sociedade pós-escravista, pessoas de cor branca tendem a ocupar em maior proporção os postos de trabalho formais, que exigem maior qualificação educacional e profissional, bem como obter maiores rendimentos, em relação às pessoas que se declaram não brancas, especialmente os negros e pardos. Uma característica marcante é a evidente desvantagem de pessoas negras e pardas na hierarquia de classes, de modo que elas tendem a apresentar os menores escores de qualificação, as menores taxas de ocupação e os menores rendimentos, tornando-se prioritário investigar as influências da cor na estrutura produtiva (CASTRO; BARRETO, 1998).

Por fim, a migração exprime o poder de atração/ repulsão de um território, em função das condições socioeconômicas e culturais que podem motivar fluxos populacionais que buscam oportunidades de trabalho e condições de vida (BECKER, 2006; DUARTE; FUSCO, 2008). Contudo, nem sempre os desejos e as promessas que motivam os deslocamentos populacionais são materializados, sendo relevante analisar os diferenciais de trabalho e condições de vida entre os grupos de migrantes e não migrantes.

Tomando como base os fatores que são associados à precarização das atividades laborais, o presente estudo busca analisar quais fatores socioeconômicos e demográficos estão associados à precarização do trabalho e quais as consequências monetárias disto para os trabalhadores no município de Toritama, cujo mercado de trabalho caracteriza-se por elevado grau de precarização das atividades laborais.

3. Caracterização histórica e socioeconômica de Toritama e abordagens metodológicas

O município de Toritama localiza-se na região Agreste do Estado de Pernambuco, na região Nordeste do Brasil. Tradicionalmente, a estrutura socioeconômica das regiões afastadas das capitais e/ ou centros administrativos brasileiros tendem a ter como base a agropecuária e a indústria de transformação vinculada à agropecuária. Em Toritama, contudo, as características naturais da região, aliada à ausência de políticas de convivência com a escassez de chuvas, impedem a expansão das atividades agropecuárias locais.

A vulnerabilidade socioeconômica de Toritama agravou-se na década de 1970 devido à estagnação da agropecuária no Nordeste. Como alternativas, intensificou-se a produção artesanal de calçados de couro e as confecções com retalhos de tecido. Na década de 1980, a confecção de roupas apresentou crescimento na





demanda e, por isso, foi gradativamente aprimorada nos municípios do Agreste pernambucano, especialmente em Santa Cruz do Capibaribe, Toritama e Caruaru que, juntos, passaram a compor importante centro econômico regional, o Polo de Confeções do Agreste Pernambucano (DUARTE; FUSCO, 2008; RABOSSI, 2008; FUNDAJ, 2008; LIRA, 2011).

A produção de confecção com retalhos de tecido surgiu na década de 1970, a partir do aproveitamento de sobras não utilizadas de tecidos de malha, chamados de helanca, oriundos das indústrias de confecções do Sudeste brasileiro, dando origem ao nome Sulanca, como são popularmente conhecidos os produtos de confecção de baixo custo comercializados em feiras populares. Neste período, começou a funcionar, em Santa Cruz do Capibaribe, a indústria da Sulanca, quando caminhoneiros compravam retalhos do tecido helanca e os comercializavam com as costureiras de Santa Cruz do Capibaribe, a fim de não retornarem aos municípios de origem sem carga para vender, diminuindo, assim, os custos com o transporte (FUNDAJ, 2008; RABOSSI, 2008; LIRA, 2011; OLIVEIRA, 2013).

A indústria de confecções local direcionou sua produção para a linha de produtos populares, fortalecendo o processo de comercialização por meio de grandes feiras de ruas, conhecidas como feiras da Sulanca, nas quais os produtos são expostos e comercializados, intensificando o dinamismo econômico nos municípios do Agreste. O polo de confecções do Agreste pernambucano abastece os mercados local e nacional, inclusive para o mercado internacional, sendo responsável por parte significativa dos *jeans* produzidos no Brasil (FUNDAJ, 2008; RABOSSI, 2008; LIRA, 2011; VASCONCELOS, 2012; OLIVEIRA, 2013).

A indústria têxtil em Toritama é composta por milhares de pequenos empreendimentos, muitos de base familiar, isto é, produtores individuais e/ou pequenas empresas que quase sempre funcionam em espaços domiciliares destinados à produção, ocorrendo majoritariamente sob as formas de subcontratação, terceirização e informalidade, convergindo para a maximização dos lucros dos produtores e comerciantes locais (DUARTE; FUSCO, 2008; FUNDAJ, 2008; VASCONCELOS, 2012).

Lima (2013) destaca que os pequenos empreendimentos informais que abastecem grandes empresas são definidos como *Sweats Shops*, pequenas oficinas e empresas que produzem a custos baixos e com condições de trabalho precárias para bastecer grandes grupos empresariais. A partir da década de 1990, ressalta o autor que o poder público passa a incentivar este tipo de estrutura produtiva por meio de políticas públicas focadas nos Arranjos Produtivos Locais (APL), considerando como práticas exitosas desempenhadas nesses territórios, demonstrando claro





alinhamento com o discurso do empreendedorismo e da capacidade dinâmica em reduzir os custos de produção e elevar a competitividade.

Com relação às práticas laborais que ocorrem em Toritama, Rabossi (2008) chama a atenção para o entrecruzamento existente entre práticas formais e informais de produção e circulação de mercadorias no contexto do Polo de confecções do Agreste. Diferentemente das definições tradicionais que buscam fazer distinções entre práticas formais/ legais e informais/ ilegais, Rabossi (2008) destaca os somberamentos e as dificuldades em traçar essas fronteiras no contexto de Toritama, dado que as práticas de produção e distribuição de mercadorias perpassam atividades que são juridicamente regulamentadas e outras que são desregulamentadas. Mais do que a imprecisão de fronteiras, o autor sublinha a legitimidade social que as práticas de produção e distribuição das mercadorias apresentam em Toritama, de modo que a legitimidade social dessas práticas se sobrepõe e se impõe às regulamentações legais existentes. Com isto, longe de tais práticas serem ilegais, embora em determinados pontos se desacople das práticas formais, elas representam as formas de ganhos de vida e a estrutura econômica do lugar (RABOSSI, 2008).

O dinamismo econômico de Toritama pode ser observado por meio da análise do Produto Interno Bruto (PIB) do município. Entre os anos 2000 e 2010, o PIB passou de 36 milhões de reais para pouco mais de 223 milhões de reais. Parte significativa da economia local se baseia no setor têxtil, que responde por quase 60% dos postos de trabalho gerados na região, seguido pelo comércio (15%). Importa destacar ainda que, em razão do dinamismo econômico, a taxa de desocupação no município é de 6,6% e que proporciona a elevação na média do rendimento mensal dos trabalhadores, que saltou de 380 reais no ano de 2000 para pouco mais de 554 reais em 2010 (IBGE, 2010a).

A população de Toritama registra aumento populacional significativo, tendo passado de 21.562 habitantes no ano 2000 para 35.554 habitantes em 2010, motivado, principalmente, pela imigração de pessoas em busca de oportunidades de trabalho (FUNDAJ, 2008; VASCONCELOS, 2012). Da população total do município, 18.281 (51,4%) são imigrantes, sendo que, destes, 29,9% migraram nos últimos onze anos (IBGE, 2010a).

Parte significativa da economia do município baseia-se no setor têxtil, que, segundo dados do Censo Demográfico 2010, responde por quase 60% dos postos de trabalho gerados na região, seguido pelo comércio, que responde por quase 15% das ocupações existentes no município. Ainda de acordo com dados do IBGE, Toritama apresenta elevado grau de informalidade das atividades





laborais desempenhadas na região, na qual 94,5% dos trabalhadores desempenham atividades informais.⁷

Não obstante a evidente precarização do trabalho e os baixos rendimentos auferidos pelos trabalhadores na cadeia de confecções, as características sócio-históricas de Toritama contribuem para que os trabalhadores precários não reconheçam criticamente a lógica de exploração e de vulnerabilidade na qual eles estão inseridos. No passado recente, a população local buscava sua sobrevivência financeira por meio da agricultura de subsistência em uma região árida, o que demandava longas horas de trabalho numa terra seca, pedregosa e sob o sol, sem perspectivas de elevação de ganhos econômicos. A transformação da estrutura produtiva local, iniciada com a produção de artigos de couro e, posteriormente, em confecções de tecidos, embora baseada na precarização do trabalho, para parcelas significativas de trabalhadores ainda representa a liberdade e a perspectiva de melhores condições de vida futuras (FUNDAJ, 2008; VASCONCELOS, 2012).

Diante das características socioeconômicas e demográficas locais, o presente estudo apresenta como objetivos analisar os fatores de influência na participação dos trabalhadores em atividades precárias e em que medida isto impacta no rendimento dos trabalhadores no município de Toritama. Para isso, são utilizados dados da Amostra do Censo Demográfico de 2010 com vistas a analisar a precarização do trabalho em Toritama a partir de dois indicadores, analisados na qualidade de fatores de efeito: *precarização das atividades laborais* e *média de rendimento obtida no trabalho principal*. Com isto, são realizados dois tipos de procedimentos analíticos: análises de correlação e análises de comparações de médias entre os indicadores e os grupos populacionais construídos para o estudo.

O indicador *precarização das atividades laborais*⁸ aponta a participação dos trabalhadores no mercado laboral segundo a característica de formalização da atividade principal, a qual permite verificar a proporção de postos de trabalho em condições de precariedade, bem como analisar características

7 Considerou-se como “formal” qualquer ocupação por meio da qual o trabalhador contribuiu com o instituto de previdência social, conforme declarado no Censo Demográfico 2010. Do contrário, considera-se como informal o trabalhador que não contribuiu com instituto de previdência social, segundo a operacionalização do conceito sugerida pelo IPEA (2011).

8 Na construção do indicador “precarização das atividades laborais”, a variável “contribui com a previdência social” foi dividida em dois grupos: formais, composto pelos trabalhadores que contribuem com a previdência social, incluindo funcionários públicos, militares, empregados com carteira assinada e profissionais liberais que contribuem com instituto de previdência social; e informais, formado por todos os trabalhadores que não contribuem com instituto de previdência social (IBGE, 2010b; IPEA, 2011).





socioeconômicas e demográficas que podem estar associadas à precarização do trabalho na região (IBGE, 2010b; IPEA, 2011).

O indicador *média de rendimento obtida no trabalho principal*⁹ permite analisar o nível de precarização socioeconômica do trabalhador, sendo possível associar as vantagens/ desvantagens econômicas dos trabalhadores com determinadas características socioeconômicas e demográficas destes trabalhadores. Os dois indicadores supracitados são analisados a partir de cinco grupos populacionais, considerados como fatores de previsão. São eles: *sexo*, *faixas etárias*¹⁰, *escolarização*¹¹, *cor/ raça*¹² e *migração*.¹³

Na primeira etapa da investigação, buscou-se analisar a associação entre a variável *precarização das atividades laborais* e os grupos populacionais selecionados, optando-se pela realização de testes de análises de correlação e significância. Posteriormente, foram analisados os diferenciais de rendimentos entre os grupos populacionais, realizando-se testes de comparações de médias entre as médias de rendimento obtidas no trabalho principal dos grupos populacionais investigados. Por fim, foram realizados testes de correlação e significância entre a variável e os grupos populacionais pesquisados.

4. Precarização do trabalho: fatores associados e seus impactos

4.1 Fatores associados à formalização

Para analisar quais fatores e em que medida eles estão associados à precarização do trabalho em Toritama, a variável “precarização da atividade laboral” foi analisada segundo cinco variáveis: sexo, faixas etárias, escolaridade, cor/ raça e migração. Os dados do Censo Demográfico de 2010 revelam que

9 Para a construção da variável “média de rendimento obtida no trabalho principal”, utilizou-se a variável formada pela média do rendimento no trabalho principal (IBGE, 2010b).

10 A variável “Faixas Etárias” é composta por três categorias: crianças/ jovens, formada por pessoas de 0 a 29 anos de idade; adultos, formada por pessoas de 30 a 64 anos; e idosos, formada por pessoas de 65 anos e mais.

11 A variável “E escolarização” é formada por três categorias: “Sem instrução até ensino fundamental completo”, “Ensino médio completo” e “Ensino superior completo”.

12 No Censo Demográfico 2010, a variável “cor/ raça” é formada por cinco categorias: branca, negra, parda, amarela e indígena. Na presente investigação, a variável “cor/ raça” é operacionalizada a partir da redefinição das categorias, mantendo-se a categoria “branca” e sendo somadas às demais categorias, originando dois grupos, “brancos” e “não brancos”.

13 A variável “Migração” foi construída a partir de duas variáveis do Censo Demográfico 2010: “nasceu no município” e “tempo de moradia no município”, originando três categorias: “não migrante”, composta pelos indivíduos que nasceram e sempre residiram no município; “migrante”, formada pelos indivíduos que residem há menos de 11 anos; e “migrante de estoque”, formada pelos indivíduos que residem há 11 anos e mais.





dos 1.596¹⁴ trabalhadores do município de Toritama, aproximadamente 95% desempenham atividades informais, confirmando o alto grau de precarização do trabalho na região. Isto reforça a hipótese de que a economia e as atividades laborais em territórios marcados pela pobreza e pela baixa qualificação dependem do alto nível de informalização (ANTUNES, 2006; BARBOSA, 2009).

A análise da variável formalização segundo o sexo revela que os trabalhadores do sexo masculino ocupam proporção levemente maior dos postos de trabalho formais do município (56%). Todavia, os testes Fi (0,001) e Qui-quadrado (0,984) indicam a rejeição da hipótese de associação entre a formalização no trabalho e o sexo (Tabela 1).

Tradicionalmente, existe uma associação entre o sexo e a precarização, de modo que as mulheres tendem a ocupar em maior proporção os postos de trabalho informais (ARAÚJO; LOMBARDI, 2013). Contudo, devido ao fato de a maioria dos postos de trabalho em Toritama ser do tipo informal (94,5%), as diferenças quanto à formalização entre homens e mulheres torna-se bastante reduzida, fazendo com que ambos os grupos populacionais sejam absorvidos de forma relativamente homogênea na informalidade.

Tabela 1: Toritama. Participação dos trabalhadores nos postos de trabalho formais e informais segundo o sexo e correlação entre as variáveis. 2010.

	Masculino		Feminino		Total	
	Casos	%	Casos	%	Casos	%
Formais	46	56,1	36	43,9	82	100
Informais	851	56,2	699	43,8	1.514	100
Total	897	56,2	735	43,8	1.596	100
Fi	0,001					
Significância (Qui-quadrado)	0,984					

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Segundo dados do Censo Demográfico de 2010, a análise da precarização da atividade laboral segundo as faixas etárias revela que, em Toritama, os adultos ocupam a maior parte dos postos de trabalho formais (78%), seguidos pelos

14 A amostra de trabalhadores residentes em Toritama é composta por 1.886 casos. O número de 1.596 casos corresponde ao número de pessoas ocupadas que efetivamente responderam à questão sobre a contribuição com o instituto de previdência social. Por essa razão, a amostra de 1.596 pessoas foi utilizada para a composição da amostra de trabalhadores formais e informais em Toritama (IBGE, 2010a).



jovens (22%), ao passo que nenhum idoso apresenta formalização no trabalho. Os testes V de Crámer (0,151) e Qui-quadrado (0,001), com nível de significância estatístico de 99%, indicam existência de baixa associação entre a precarização e a faixa etária do trabalhador (Tabela 2).

Os resultados obtidos podem ser explicados pelo fato de a maior parte dos postos de trabalho formais do município ser gerado na administração pública, e, como os adultos estão no auge de sua produtividade laboral e tendem a apresentar maior qualificação educacional/ profissional em relação aos demais grupos etários, eles tendem a ocupar a maior parte dos empregos formais desempenhados na região (FREITAS; PAPA, 2003).

Os dados também corroboram a hipótese de Bezerra (2013), para quem o processo de socialização na informalidade em Toritama estimula que muitas crianças da região desempenhem funções produtivas em pequenas unidades de produção familiar, o que representa substantiva diminuição dos custos da produção. Por esta razão, a maior parte das funções laborais precárias registradas no município é exercida por crianças e jovens.

Os dados apresentados reforçam o panorama de vulnerabilidade que a precarização do trabalho provoca em territórios subdesenvolvidos, que absorve, de forma absolutamente ilegal, crianças no mundo do trabalho, sob o discurso falacioso de que a inserção laboral de crianças pode contribuir para minimizar a pobreza generalizada das famílias nesta região. Contra este falso discurso, ressalte-se que o desempenho precoce de funções produtivas somente favorece a reprodução da pobreza, cuja superação requer a estruturação de um circuito econômico dinâmico e institucionalizado, com trabalhadores devidamente qualificados, prontos a desempenharem funções produtivas formais.

Tabela 2: Toritama. Participação dos trabalhadores nos postos de trabalho formais e informais segundo as faixas etárias e correlação entre as variáveis. 2010.

	Crianças e jovens		Adultos		Idosos		Total	
	Casos	%	Casos	%	Casos	%	Casos	%
Formais	18	22,0	64	78,0	0	0	82	100
Informais	840	55,5	665	43,9	9	0,6	1.514	100
Total	858	53,8	729	45,7	9	0,6	1.596	100
V de Crámer	0,151							
Significância (Qui-quadrado)	0,001							

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Com relação à escolarização, dados do Censo Demográfico 2010 revelam que, dos 1.590 trabalhadores,¹⁵ 86% dos postos informais são ocupados por pessoas sem instrução e até o ensino fundamental completo, 13% são desempenhados por pessoas que possuem ensino médio completo e apenas 1,1% são ocupados por pessoas com ensino superior completo. A respeito dos postos de trabalho formais, 67% são ocupados por pessoas sem instrução e até o ensino fundamental, 21% de pessoas com o ensino médio e apenas 12% com o ensino superior. Com vistas a analisar a existência de correlação entre as variáveis formalização e escolarização, o teste de Gama (-0,513) indica que, com significância estatística de 99%, existe forte correlação negativa entre as variáveis. Isto significa que, quanto maior a escolaridade, menor é a proporção de trabalhadores que desempenham atividades laborais informais (Tabela 3).

Os resultados obtidos confirmam a hipótese de que a elevação da escolaridade tende a aumentar as chances dos trabalhadores em ocupar melhores posições laborais (CASTRO, 2008). Todavia, os dados alertam para existência de alto contingente de trabalhadores formais que apresentam baixa escolarização, denotando a precariedade geral do mercado laboral na região. Isto reforça a tese de que, em territórios empobrecidos e politicamente desprotegidos, o funcionamento do mercado de trabalho tende a depender da baixa qualificação educacional dos trabalhadores e da alocação destes em postos laborais informais, reproduzindo o ciclo de precarização (ANTUNES, 2006; BARBOSA, 2009).

Tabela 3: Toritama. Participação dos trabalhadores nos postos de trabalho formais e informais segundo a escolarização e correlação entre as variáveis. 2010.

	Sem instrução e ensino fundamental		Ensino médio		Ensino superior		Total	
	Casos	%	Casos	%	Casos	%	Casos	%
Formais	55	67,1	17	20,7	10	12,2	82	100
Informais	1.297	86,0	194	12,9	17	1,1	1.508	100
Total	1.352	85,0	211	13,3	27	1,7	1.590	100
Gama	-0,513							
Significância (Escore Z)	0,001							

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

¹⁵ A amostra é composta por 1.590 pessoas, e não por 1.596, porque há seis casos na base de dados do Censo Demográfico 2010 em que não foi possível determinar o nível de escolaridade, sendo excluídos do cálculo da amostra de trabalhadores formais e informais de Toritama (IBGE, 2010a).

Os dados do Censo Demográfico 2010 indicam que, em Toritama, não há diferenciação na alocação dos postos de trabalho formais quanto à cor/ raça dos trabalhadores. Dos escassos postos formais existentes, 51,2% eram desempenhados por pessoas de cor branca e 48,8% por pessoas de cor não branca. E entre os postos de trabalho informais, 42,5% eram exercidos por pessoas de cor branca e 57,5% por pessoas de cor não branca. Entretanto, os testes Fi (0,119) e Qui-quadrado (0,039), com nível de significância estatística de 95%, indicam a inexistência de associação significativa entre as variáveis, não sendo possível afirmar que a cor/ raça apresenta relação com a formalização do trabalho no território estudado (Tabela 4).

Os resultados refutam as evidências de que a cor/ raça influencia a precarização do trabalho. A explicação para isto é que, no contexto de Toritama, a maioria absoluta dos trabalhadores desempenham atividades laborais informais, não sendo possível captar diferenças estatisticamente significativas a respeito da precarização laboral segundo a cor.

Tabela 4: Toritama. Participação dos trabalhadores nos postos de trabalho formais e informais segundo a cor e correlação entre as variáveis. 2010.

	Branços		Não brancos		Total	
	Casos	%	Casos	%	Casos	%
Formais	42	51,2	40	48,8	82	100
Informais	643	42,5	871	57,5	1.514	100
Total	685	42,9	911	57,1	1.596	100
Fi	0,119					
Significância (Qui-quadrado)	0,039					

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Com relação à migração, dados do Censo Demográfico 2010 indicam que 51% dos postos formais são ocupados por “não migrantes”, 28% são exercidos por migrantes de estoque e os 20% de postos formais restantes são desempenhados por migrantes que residem no município há menos de onze anos no município.

Os testes V de Crámer (0,048) e Qui-quadrado (0,156) indicam existência de baixa associação entre a precarização das atividades laborais e migração no município de Toritama, conforme apresentado na Tabela 5.

Os resultados obtidos revelam que os migrantes representam o grupo que, proporcionalmente, desempenham menos funções laborais formais, sugerindo haver dificuldades para sua inserção no mercado de trabalho formal. Este dado coincide com a hipótese de que os migrantes, por geralmente serem oriundos de lugares com poucas oportunidades profissionais, por apresentarem baixa qualificação educacional e profissional e por não terem formado sólida rede de apoio no lugar de destino, tendem a encontrar dificuldades de inserção laboral, restando como alternativa inicial a participação em atividades precárias (BECKER, 2006; DUARTE; FUSCO, 2008).

Tabela 5: Toritama. Participação dos trabalhadores nos postos de trabalho formais e informais segundo a migração e correlação entre as variáveis. 2010.

	Não migrantes		Migrantes		Migrantes de estoque		Total	
	Casos	%	Casos	%	Casos	%	Casos	%
Formais	42	51,2	17	20,7	23	28,0	82	100
Informais	640	42,3	454	30,0	420	27,7	1.514	100
Total	682	47,2	471	29,5	443	27,8	1.596	100
V de Crámer	0,048							
Significância (Qui-quadrado)	0,156							

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Os dados apresentados na primeira etapa desta investigação fornece um quadro analítico do mercado laboral em Toritama, caracterizado pela capacidade de absorção de grandes contingentes de trabalhadores sob a condição de precariedade. Este cenário local representa e reforça a ideia global de que, sob a lógica da acumulação flexível, a precariedade não representa uma característica residual, mas, ao contrário, significa a base e força motriz do processo de acumulação, que necessita de um amplo contingente de trabalhadores precarizados, constantemente ameaçados pela sombra do *lumpem*, para reproduzir o modelo de acumulação capitalista. Este modelo encontra as condições ideais no (des)arranjo institucional dos países subdesenvolvidos, que, sob o discurso da necessidade de atrair investimentos, implodem as condições de dignidade e cidadania de seus trabalhadores em troca de funções laborais desprotegidas, desvalorizadas e ilegais.

O município de Toritama apresenta características singulares que tornam o seu mercado de trabalho mais precário em relação a muitos outros territórios.



Basta recordar que quase 95% da força de trabalho local desenvolvem atividades informais. O contexto de Tortiama, embora marcado historicamente por alta desregulamentação do mercado de trabalho, apresenta forte legitimidade social (RABOSSI, 2008), de modo que as práticas de produção e as relações laborais devem ser compreendidas sob o prisma da nova informalidade, ou seja, práticas que são parte constitutiva da economia local e estratégias de sobrevivência dos milhares de trabalhadores nelas envolvidas (LIMA, 2013). Por todas essas razões, torna-se indispensável refletir sobre as consequências disto para os trabalhadores que desempenham as práticas laborais informais.

4.2 Fatores associados ao rendimento

Nesta segunda etapa da investigação empírica, buscou-se comparar a existência de correlação entre a média de rendimento obtida no trabalho principal dos trabalhadores de Toritama e os grupos populacionais contidos nas variáveis explicativas. O objetivo é o de demonstrar que, em paralelo à erosão institucional das posições laborais em Toritama, a precarização do trabalho e seus fatores associados também impactam diretamente na condição monetária dos trabalhadores.

Com base na amostra original de 1.886 trabalhadores residentes no município de Toritama, provenientes do Censo Demográfico de 2010, verifica-se que, além do fato de os trabalhadores do sexo masculino ocuparem a maior parte dos postos de trabalho no município de Toritama (56%), a média do rendimento mensal no trabalho principal dos homens é mais alta que a média do rendimento mensal no trabalho principal das mulheres, com diferença média de 128,21 reais. Ou seja, as trabalhadoras recebem em média 18% a menos que os trabalhadores.

A diferença entre as médias de rendimentos entre homens e mulheres no município de Toritama é confirmada com base no valor do nível de significância do teste Mann-Whitney (0,001) (Tabela 6). Além disso, o valor do teste Spearman (0,146), com nível de significância estatística de 99%, confirma a hipótese que existe associação baixa entre sexo e o rendimento mensal no trabalho principal no município de Toritama (Tabela 7).

Os resultados obtidos convergem com os argumentos apresentados por Nogueira (2006) e Araújo e Lombardi (2013) de que as mulheres tendem a apresentar menores rendimentos que os homens, evidenciando a discriminação das mulheres no mercado de trabalho. Em Toritama, o preconceito sofrido pelas mulheres torna-se bastante evidente, de vez que ambos os grupos populacionais inserem-se em atividades laborais igualmente precárias, mas que geram padrões diferenciados de renda entre os sexos.



**Tabela 6:** Toritama. Informações relativas ao rendimento mensal segundo o sexo. 2010.

Sexo	Casos	Média (R\$)	Mediana (R\$)	Desvio Padrão
Masculino	1.057	747,16	510,00	992,889
Feminino	829	618,95	510,00	853,125
Total	1.886	690,81	510,00	935,963
Significância (Mann-Whitney)	0,001			

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Tabela 7: Toritama. Teste de Rô de Spearman de análise de correlação entre as variáveis rendimento e sexo. 2010.

Casos	1.886
Rô de Spearman	-0,146
Significância	0,001

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Com relação às faixas etárias, dados da amostra de 1.886 indivíduos revelam que, em Toritama, o grupo formado por crianças e jovens ocupam quase 54% dos postos de trabalho existentes, ao passo que os adultos e idosos ocupam 45% e 1% dos demais postos de trabalho, respectivamente. A participação de crianças e jovens no mercado de trabalho local contrasta com os rendimentos monetários obtidos por este grupo etário. Os adultos formam a categoria que apresenta a mais elevada média do rendimento mensal no trabalho principal (R\$ 823,35), ganhando aproximadamente 30% a mais que a média de rendimento mensal de crianças e jovens e quase 70% a mais que a média de rendimento mensal dos idosos.

Os dados obtidos alertam para a participação significativa de crianças e jovens no mercado de trabalho em Toritama. Isto pode representar um grave problema social, dado que a participação deste grupo em funções produtivas pode significar empecilho à efetiva participação escolar. Segundo Castro (2008), a substituição de atividades escolares por funções produtivas representa grave causa da reprodução da pobreza e do ciclo de precarização do trabalho. Os resultados apresentados convergem com os argumentos presentes em Castro (2008) e em Freitas e Papa (2003), nos quais crianças e jovens tendem a apresentar maior vulnerabilidade no mercado de trabalho, desempenhando funções produtivas precárias e recebendo menores rendimentos em relação aos adultos.

Outra reflexão a ser feita diz respeito à participação dos idosos no mercado de trabalho. Embora este grupo responda por apenas 1% da participação no mercado



laboral em Toritama, ele apresenta a menor média de rendimento mensal em relação aos demais grupos etários, o que atesta sua situação de vulnerabilidade. Os casos de idosos que participam ativamente no mercado de trabalho ocorrem, em grande medida, entre aqueles que não dispõem de pensão por aposentadoria ou porque o valor da aposentadoria recebida é baixo em relação aos custos apresentados pelos idosos, que, não raro, participam ativamente da manutenção das famílias brasileiras (WAJNMAN; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2004).

Os resultados obtidos indicam disparidade entre a média de rendimentos no trabalho principal obtida pelos grupos etários. Contudo, o teste Kruskal-Wallis (0,519) demonstra que o resultado obtido na amostra não pode ser expandido para o universo do município de Toritama (Tabela 8). De forma complementar, o teste Eta (0,134) indica baixa correlação entre as variáveis analisadas (Tabela 9). Os resultados rejeitam a hipótese de que existe diferença das médias de rendimento mensal no trabalho principal entre as faixas etárias.

Tabela 8: Toritama. Informações relativas ao rendimento mensal segundo as faixas etárias. 2010.

Faixas etárias	Casos	Média (Rs)	Mediana (Rs)	Desvio Padrão
Crianças/jovens	1.012	586,64	510,00	396,529
Adultos	856	823,35	510,00	1.307,14
Idosos	18	243,89	100,00	331,35
Total	1.886	690,81	510,00	935,963
Significância (Kruskal-Wallis)	0,519			

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Tabela 9: Toritama. Teste de Eta de análise de correlação entre as variáveis rendimento e faixas etárias. 2010.

Casos	1.886
Eta	0,134
Significância (Qui-quadrado)	0,001

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Com relação à escolarização, constata-se que, dos 1.880 casos incluídos na amostra, 83% dos trabalhadores situam-se na faixa mais baixa de escolarização e menos de 1% dos trabalhadores concentra-se na faixa mais alta de escolarização, o que revela a baixa qualificação educacional no município. Os resultados

obtidos indicam que a média de rendimento mensal no trabalho principal de pessoas com ensino superior é quase o dobro daquela de pessoas que possuem o ensino médio completo e 62% maior que a média de rendimento no trabalho principal dos trabalhadores sem instrução e com o ensino fundamental completo. Isto demonstra que quanto mais elevada é a faixa de escolarização, maior é a média de rendimento obtido no trabalho principal (Tabela 10).

Os testes Eta (0,179) e Qui-quadrado (0,001) indicam que, com nível de significância estatística de 99%, é possível afirmar que existe correlação baixa entre o rendimento no trabalho principal e a escolarização no município de Toritama. Isto indica que a escolarização representa um fator relevante para explicar as diferenças de rendimentos dos trabalhadores no município (Tabela 11).

Os dados relativos ao contexto de Toritama confirmam a ideia de que a qualificação educacional apresenta relevância no fortalecimento qualitativo do mercado laboral e no rendimento dos trabalhadores, sendo indispensável priorizar as políticas educacionais como forma de romper com a reprodução de precarização e pobreza (CASTRO, 2008).

Tabela 10: Toritama. Informações relativas ao rendimento mensal segundo escolarização. 2010.

Escolarização	Casos	Média (R\$)	Mediana (R\$)	Desvio Padrão
Sem instrução até ensino fundamental	1.553	634,35	510,00	809,103
Ensino médio	286	860,24	600,00	1.348,77
Ensino superior	41	1.672,85	1.200,00	1.258,54
Total	1.880	691,36	510,00	937,237
Significância (Kruskal-Wallis)	0,001			

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Tabela 11: Toritama. Teste de Eta de análise de correlação entre as variáveis rendimento e escolarização. 2010.

Casos	1.880
Eta	0,179
Significância (Qui-quadrado)	0,001

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Os dados da amostra do município de Toritama indicam que as pessoas que se declaram de cor não branca ocupam a maior parte dos postos de trabalho

da região (56%). Em contrapartida, a média de rendimento mensal no trabalho principal dos não brancos é 11% menor que aquela obtida pelos trabalhadores de cor branca, denotando diferencial de renda entre os grupos populacionais.

O teste Mann-Whitney (0,033) confirma a existência de diferença significativa entre as médias de rendimento dos dois grupos populacionais no território estudado, de modo que pessoas de cor branca apresentam média de rendimento superior em relação aos não brancos (Tabela 12). Entretanto, os testes Spearman (0,049) e Qui-quadrado (0,033) indicam haver correlação desprezível entre as variáveis média de rendimento no trabalho principal e cor, rejeitando a hipótese de que a cor apresenta associação com a média de rendimento mensal no município de Toritama (Tabela 13).

Os diferenciais de rendimento, aliados a outros indicadores de vulnerabilidade indicam a desvantagem dos não brancos em relação aos brancos no mercado de trabalho. A necessária equidade entre ambos somente poderá ser alcançada mediante políticas públicas que elevem a qualificação educacional e profissional destes, fortalecendo sua participação em posições laborais hierarquicamente superiores (CASTRO; BARRETO, 1998).

Tabela 12: Toritama. Informações relativas ao rendimento mensal segundo a cor. 2010.

Cor	Casos	Média (R\$)	Mediana (R\$)	Desvio Padrão
Brancos	824	736,19	510,00	1.045,51
Não-brancos	1.062	655,59	510,00	840,02
Total	1.886	690,81	510,00	935,963
Mann-Whitney	0,033			

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Tabela 13: Toritama. Teste de Rô de Spearman de análise de correlação entre as variáveis rendimento e cor. 2010.

Casos	1.886
Rô de Spearman	-0,049
Significância	0,033

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Com relação à migração, tomando-se como base a amostra do Censo Demográfico 2010, verifica-se que a maior parte dos trabalhadores é composta por não migrantes (40%) seguida pelos migrantes (32%) e pelos migrantes de



estoque (28%). O grupo composto pelos não migrantes apresenta média do rendimento mensal no trabalho principal superior ao valor apresentado pelo grupo de migrantes (diferença de quase 100 reais a mais) e dos migrantes de estoque (diferença de pouco mais de 70 reais).

As baixas diferenças nas médias de rendimento no trabalho principal obtidas na amostra fazem com que o teste Kruskal-Wallis (0,510) indique inexistência de diferença estatisticamente significativa entre os grupos analisados, conforme indicado na Tabela 14. Por sua vez, o teste Eta (0,047), com nível de significância estatística de 99%, indica a existência de correlação desprezível entre as variáveis migração e rendimento no trabalho principal, não sendo possível confirmar a associação entre a média de rendimento no trabalho principal e a migração no município de Toritama (Tabela 15).

Levando-se em consideração a variável média de rendimento no trabalho principal como indicador da qualidade de participação laboral, os resultados obtidos refutam a tese presente em Becker (2006) de que a condição migratória tende a influenciar a participação laboral na medida em que os não migrantes tendem a apresentar melhores condições de participarem adequadamente no mercado de trabalho.

Tabela 14: Toritama. Informações relativas ao rendimento mensal segundo a migração. 2010.

Migração	Casos	Média (R\$)	Mediana (R\$)	Desvio Padrão
Não-migrante	762	742,27	510,00	1.134,16
Migrante	599	643,86	510,00	902,52
Migrante estoque	525	669,67	510,00	588,96
Total	1.886	690,81	510,00	935,963
Kruskal-Wallis (Significância)	0,510			

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Tabela 15: Toritama. Teste de Eta de análise de correlação entre as variáveis rendimento e migração. 2010.

Casos	1.886
Eta	0,047
Significância (Qui-quadrado)	0,001

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.





Com base na amostra de 1.596 trabalhadores, os dados revelam diferença entre as médias de rendimento no trabalho principal obtidas por trabalhadores formais e informais, cujos trabalhadores formais recebem em média três vezes mais que aqueles informais. O teste Mann-Whitney (0,001) confirma a diferença estatisticamente significativa entre as médias de rendimento apresentada pelos dois grupos populacionais (Tabela 16). Adicionalmente, o teste Spearman (0,208), com nível de significância estatística de 99%, indica existência de correlação moderada entre o rendimento obtido no trabalho principal e a formalização dos trabalhadores em Toritama (Tabela 17).

Os resultados obtidos indicam que a variável formalização apresenta forte capacidade explicativa sobre o rendimento dos trabalhadores em Toritama. Isto corrobora a hipótese de que a formalização é o principal fator de influência nas condições de trabalho e renda dos indivíduos (NORONHA, 2003; ANTUNES, 2006; BARBOSA, 2009).

Tabela 16: Toritama. Informações relativas ao rendimento mensal segundo a formalização. 2010.

Formalização	Casos	Média (R\$)	Mediana (R\$)	Desvio Padrão
Formais	82	2.002,00	1.010,00	2.876,74
Informais	1.514	636,00	510,00	717,412
Total	1.596	707,00	510,00	999,69
Mann-Whitney	0,001			

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Tabela 17: Toritama. Teste de Rô de Spearman de análise de correlação entre as variáveis rendimento e formalização. 2010.

Casos	1.886
Rô de Spearman	-0,208
Significância	0,001

Fonte: Censo Demográfico 2010, IBGE. Tabulação própria.

Os dados apresentados na segunda seção desta investigação revelam que os fatores sexo, escolaridade, cor/ raça e condição migratória, em certa medida, apresentam influência nos rendimentos dos trabalhadores de Toritama. Contudo, de forma inequívoca, a formalização do trabalho é o fator que provoca maiores diferenciais nos rendimentos, de modo que os trabalhadores formais tendem a receber quase três vezes mais que os trabalhadores informais. Este





dado reforça a ideia de que, contra os argumentos falaciosos de que a flexibilização do trabalho pode apresentar vantagens aos trabalhadores, na realidade, representa não apenas a desvalorização institucional e simbólica do trabalho, como impacta diretamente nos rendimentos dos trabalhadores, ameaçando a sobrevivência física dos trabalhadores e de suas famílias, posicionando-os cada vez mais no limite absurdo entre o trabalhador pobre e o miserável sem trabalho.

5. Considerações finais

Passados mais de 40 anos desde a institucionalização do conceito de informalidade e das críticas ao modelo de acumulação flexível, permanece em aberto grave contradição a respeito do trabalho precário: apresenta-se como parte constitutiva das economias subdesenvolvidas e com inegável capacidade de expansão quantitativa do mercado de trabalho, porém, reforça a exploração e a precarização dos trabalhadores inseridos no mercado laboral precário.

O universo da precarização no município de Toritama é ínfimo diante das complexas metrópoles que se organizam e funcionam sob a lógica da reestruturação capitalista. Todavia, sua análise apresenta importância na medida em que revela a existência de um lugar, localizado no país que se orgulha em apresentar-se como a oitava maior economia do mundo e modelo de desenvolvimento para os países emergentes, mas que, paradoxalmente, sua economia e população dependem quase exclusivamente da precarização.

A pujança econômica de Toritama retroalimenta-se de um contingente de trabalhadores empobrecidos e fragilizados que sobrevivem por meio da precariedade. Buscando retomar o diálogo com a literatura que versa sobre a precarização do trabalho e, sobretudo, com a nova informalidade, os dados referentes ao município de Toritama revelam que as práticas laborais informais apresentam papel de destaque na absorção de grandes contingentes de trabalhadores no mercado de trabalho local, cuja existência e funcionamento é indispensável nas sociedades capitalistas (KUMAR, 1997; CASTEL, 1998; GRINT, 2002; HARVEY, 2006). Adicionalmente, não se desconsidera que as mudanças recentes no processo de globalização, na estrutura produtiva e nos mercados de trabalho alteraram significativamente a face da informalidade, ampliando a participação de trabalhadores, inclusive altamente qualificados, e diluindo o quadro de vulnerabilidade socioeconômica que é associado à precarização (RABOSSÍ, 2008; BARBOSA, 2009; LIMA, 2013).

Todavia, o contexto analisado em Toritama revela que as práticas de trabalho informal continuam a trazer desvantagens aos trabalhadores, sobretudo





quando comparados aos trabalhadores formais, que apresentam rendimento quase três vezes maior que os trabalhadores informais. Os resultados alertam para a urgência de se investigar as articulações entre a lógica de produção capitalista e a contínua expansão da precarização, especialmente em territórios subdesenvolvidos, onde a fragilidade socioeconômica e jurídica das camadas mais pobres da população as pressiona a se inserirem de forma precária no mercado laboral.

A análise deste cenário indica que a questão da precarização não pode ser solucionada simplesmente por meio da criminalização das práticas informais e a formulação e aplicação de leis que proibam o desempenho de atividades consideradas precárias, uma vez que toda a dinâmica socioeconômica local depende da precarização para sua sobrevivência e reprodução. A solução da precarização do trabalho, ainda que necessite de políticas setoriais focadas no trabalho, precisa estar vinculada às urgentes transformações na própria estrutura socioeconômica e política contemporânea, o que faz com que as possibilidades de mudança não pareçam estar no horizonte recente das sociedades capitalistas, especialmente nos territórios subdesenvolvidos.

Referências

- ANTUNES, R. **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- ARAÚJO, Â. M. C.; LOMBARDI, M. R. Trabalho informal, gênero e raça no Brasil do início do século XXI. **Cad. Pesqui.**, São Paulo, V. 43, n. 149, pp. 452-477, 2013.
- BARBOSA, A. De “setor” para “economia informal”: aventuras e desventuras de um conceito. Texto baseado na pesquisa de pós-doutorado realizada pelo autor no CEM/CEBRAP. São Paulo, 2009.
- BECKER, O. S. Mobilidade espacial da população: conceitos, tipologias, contextos. In: Castro, I. *et. al.* **Explorações geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BEZERRA, E. M. O trabalho das mulheres na origem e desenvolvimento do Polo de confecções do Agreste de Pernambuco. In: OLIVEIRA, R. V.; SANTANA, M. Aurélio. (Orgs.). **Trabalho em territórios produtivos reconfigurados no Brasil**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- CACCIAMALI, M. C. A economia informal 20 anos depois. **Indicadores da FEE**, v.21, n. 4, Porto Alegre. PDF. 1994.
- CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- CASTRO, N. A.; BARRETO, V. S. (Orgs.). **Trabalho e desigualdades raciais**: negros e brancos no mercado de trabalho em Salvador. São Paulo: Annablume, 1998.





- CASTRO, A. T. B. de. Tendências e Condições da Educação pública no Brasil: a crise na universidade e as cotas. In: BOSCHETTI, I. *et al.* (Orgs.). **Política social no capitalismo: tendências contemporâneas**. São Paulo: Cortez, 2008.
- DUARTE, R.; FUSCO, W. Migração e emprego precário em dois contextos distintos: São Paulo e Toritama. **Cadernos CRH**, v. 21, n. 53, p. 337-347, 2008.
- FREITAS, M. V. de; PAPA, F. de C. (Orgs.). **Políticas públicas de juventude: juventude em pauta**. São Paulo: Cortez, 2003.
- GRINT, K. **Sociologia do trabalho**. Lisboa: Piaget, 2002.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Microdados da amostra do Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010a.
- . **Notas metodológicas do Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. 2010b.
- IPEA. Instituto de Pesquisas Econômicas e Aplicadas. **Mercado de trabalho: conjuntura e análise**. PDF. 2011.
- JINKINGS, I.; AMORIM, E. Produção e desregulamentação na indústria têxtil e de confecção. In: Antunes, R. **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- KUMAR, K. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LIMA, J. C. A nova informalidade. In: IVO, Anette B. (Coord.). **Dicionário temático desenvolvimento e questão social: 81 problemáticas contemporâneas**. São Paulo: Annablume, 2013. Pp. 330-336.
- LIRA, S. **Muito além das feiras da sulanca: a produção de confecção no Agreste pernambucano**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.
- MELO, M. L. de. **Os agrestes: estudo dos espaços nordestinos do sistema gado-policultura de uso dos recursos**. Recife: Sudene, 1980.
- NOGUEIRA, C. M. A feminização do trabalho no mundo do telemarketing. In: ANTUNES, R. **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- NORONHA, E. “Informal”, ilegal, injusto: percepções do mercado de trabalho no Brasil. **RBCS**, V. 18, n. 53, pp. 111-129, 2003.
- OLIVEIRA, R. V. O Polo de confecções do Agreste de Pernambuco: elementos para uma visão panorâmica. In: OLIVEIRA, R. V.; SANTANA, M. A. (Orgs.). **Trabalho em territórios produtivos reconfigurados no Brasil**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- PINHEIRO, I. A. A externalização de atividades: fundamentos e experiências no setor de autopeças gaúcho. **Revista de Administração Contemporânea**, 3 (2), p.137-165, 1999.
- RABOSI, F. En la ruta de las confecciones. **Revista crítica en desarrollo**, n. 02, Buenos Aires, 2008, pp. 151-171.





VASCONCELOS, V. M. Migração e pendularidade: as consequências da atração da população para o município de Toritama. Dissertação (Mestrado) defendida no Programa de pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Pernambuco. 2012.

WAJNMAN, Simone; OLIVEIRA, Ana Maria; OLIVEIRA, Elzira Lúcia. *Os idosos no mercado de trabalho: tendências e consequências*. PDF. 2004.

Recebido em 04/08/2016

Aprovado em 13/12/2017

Como citar este artigo:

SANTOS, Breno Bittencourt; VASCONCELOS, Valtemira Mendes. Fatores socioeconômicos e demográficos associados ao trabalho informal: o caso de Toritama, Pernambuco, Brasil. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 289-316.





Resenhas







O direito de 'não deixar morrer': governança das mutilações e a questão da deficiência

Marco Gavério¹

Resenha do livro:

PUAR, Jasbir K. *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability* (ANIMA). Duke University Press. Edição do Kindle. 2017.

É muito difícil não compreender as produções de Jasbir K. Puar como obras críticas aos entendimentos contemporâneos sobre deficiência. Aliás, é tanto mais complicado não dialogarmos com a autora como um relevante nome daquilo que tem se convencido chamar atualmente de “estudos críticos sobre deficiência”.²

Jasbir Puar esteve recentemente no Brasil para participar como conferencista de abertura do último Desfazendo Gênero.³ O intrigante das chamadas do evento sobre a convidada internacional, nas redes sociais, é que delimitavam a descrição de suas obras e pesquisas dentro do escopo da geopolítica, dos afetos, da crítica racial, de gênero e da sexualidade. Pouquíssimo, ou quase nada, se mencionou, como atrativo de sua presença, das inúmeras discussões sobre de-

1 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil - marcaosemcento@gmail.com

2 Os “critical disability studies” podem, com intuito de exemplificação, ser considerados uma vertente contemporânea dos “disability studies”, crítica das dicotomias levadas à cabo historicamente por estes estudos. A principal delas talvez seja a suspensão analítica da distinção, quase ontológica, entre “capazes” (able) e “incapazes” (disabled), baseada em uma outra polarização, a separação entre “deficiência” (disability) e “lesão” (impairment). Para uma introdução a esse debate, ver: MEEKOSHA, SHUTTLEWORTH, 2009.

3 Do dia 10 ao 13 de outubro de 2017 ocorreu na Paraíba, nas dependências da UEPB, a terceira edição do evento.





fiência e debilidade que a autora vem fazendo nos últimos anos.⁴ O novo livro, *The Right to Maim: Debility, Capacity and Disability*, é a constatação de que Jasbir Puar não só é uma autora *queer*, mas também extremamente *crip*.

Contudo, o livro não é apenas mais uma obra que centraliza a deficiência, ou algumas experiências reconhecidas como deficientes, a fim de mostrar as inviabilidades teórico-políticas dessa categoria. Antes, *The Right to Maim* mobiliza exatamente as inúmeras normatividades que podem se produzir quando centralizamos determinadas categorias e não nos atentamos para as hierarquizações epistêmicas e ontológicas embutidas nessas operações. Em outras palavras, a dimensão cardinal da deficiência como categoria de análise, neste livro de Puar, existe, também, para descentrá-la de suas normatividades quando interseccionada com outras categorias, como raça, transexualidade, nacionalidade, acessibilidade e inclusão.

Ao longo das sete partes em que se organiza o livro de Puar, é formalizado o argumento basilar da autora de que a deficiência tem se estabelecido contemporaneamente como uma categoria biopolítica. Isso significa dizer que a deficiência é tanto alvo de inúmeras formas de disciplinas institucionalizadas quanto tem se demonstrado uma categoria produtora de aparatos de controle e verificação a exata relação entre o individual e o coletivo. Nesse sentido, Puar complica a narrativa clássica dos movimentos por direitos das pessoas com deficiência como um dos espaços estratégicos em que essa biopolítica se instala e prolifera. Para a autora, a noção de deficiência levada a cabo historicamente por essas movimentações legalistas euro-americanas acaba por construir um sujeito deficiente completamente normativo e fixado exatamente em suas disposições fundamentais à ideia de inclusão. Segundo Puar, as atuais políticas de acessibilidade e inclusão norte-americanas, desenroladas principalmente a partir da mobilização de deficientes por direitos civis após a Segunda Guerra Mundial, incidem em uma noção de deficiência que tem funcionado como reforço a ideais de branquitude, de privilégio econômico, de heteronormatividade e de nacionalidade.

Puar parte da realidade norte-americana com relação aos direitos das pessoas com deficiência, supostamente assegurados pelo *American with Disabilities*

4 Exemplos da produção da autora nesse escopo são: PUAR, J. K. Prognosis Time: Towards a Geopolitics of Affect, Debility, and Capacity. *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 19:2, pp. 161-172, 2009; PUAR, J. K. CODA: The Cost of Getting Better - Suicide, Sensation, Switchpoints. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 18:1, pp. 149-158, 2012; PUAR, J. K. I would rather be a cyborg than a Goddess: Becoming-Intersectional in Assemblage Theory. *Philosophia*, 2:1, pp. 49-66, 2012; PUAR, J. K. Bodies with New Organs: Becoming Trans, Becoming Disabled. *Social Text*, 124, 33:3, pp. 45-73, 2015; PUAR, J. K. The 'Right' to Maim Disablement and Inhumanist Biopolitics in Palestine. *Borderlands*, 14:1, pp. 1-27, 2015.





Act (ADA),⁵ para contrapor essas movimentações por direitos às manifestações recentemente epitomizadas pelas manifestações *Black Lives Matter*.⁶ *Ao passo que as pessoas com deficiência clamam por igualdade e acessibilidade estrutural no âmbito público, as manifestações Black Lives Matter* exigem o fim do abuso da força policial debilitante deliberadamente direcionado a qualquer corpo negro tido como suspeito.⁷ Puar percebe que o movimento por direitos das pessoas com deficiência não tem pautado questões de violência policial e governamental como “estruturas socialmente incapacitantes” que produzem deliberadamente determinados corpos como “deficientes”. A aposta da autora é que os componentes raciais e étnicos da violência policial norte-americana produzem um tipo de experiência da deficiência que não é facilmente alçada a uma condição de “orgulho identitário” capitalizável por uma certa lógica de “representatividade” midiática.

Com esta cena, a autora nos convida a pensar os limites políticos e teóricos da noção empoderada de deficiência (*disability*) em contraposição a formas estatais e mercadológicas de gestão populacionais violentas. Em suma, Puar nos chama atenção para o fato de que a categoria deficiência só pode ser elevada a uma condição universalmente positivada dentro da lógica dos direitos humanos, inclusive podendo ser uma identidade desejável, quando outras corporalidades e experiências são mantidas sob vigilância conceitual e governamental. Essas outras corporalidades e experiências que não são legitimamente consideradas deficientes, por não se encaixarem nos padrões normativos desta classificação, habitam uma zona turva de identificação biopolítica que Puar denomina de debilidade. Em poucas palavras, a legitimidade da categoria deficiência como uma esfera de disciplina e controle biopolítico depende da constante manutenção, também biopolítica, de corpos e experiências debilitadas. Entretanto, a debilidade não

5 O ADA é um conjunto de normas e regras legais que foi aprovado no congresso norte-americano no ano de 1990 e, desde então, com todas suas limitações, é o conjunto legislativo que visa garantir o exercício dos direitos civis da população norte-americana com deficiência. Em resumo, o ADA primordialmente busca garantir a não discriminação das pessoas em razão de sua deficiência.

6 “Vidas Negras Importam”. De acordo com Puar (2017), esse movimento tem seu “ponto zero” em 2014, com a morte a tiros, disparados pela polícia de Ferguson, no Missouri, do jovem de 18 anos Michael Brown. Brown estava desarmado.

7 No Brasil, algumas pesquisas importantes vêm demonstrando certa “predileção” policial em suspeitar e matar indivíduos negros. É o caso das pesquisas lideradas pela socióloga da UFSCar Jacqueline Sinhoretto junto ao GEVAC. Analisando as taxas de letalidade policial e prisões em flagrante no Estado de São Paulo, no cruzamento com as variáveis raça/etnia, a pesquisa aponta que a polícia paulista produz três vezes mais mortes de pessoas negras, na comparação com pessoas da cor branca; com relação às prisões em flagrante, as taxas de negros presos, a cada 100 mil habitantes, é de 35 para 14 brancos (SINHORETTO, SILVESTRE, SCHLITTLER, 2014).





é um grau inerente, anterior ou posterior à aquisição de uma deficiência, mas um ponto de sutura e articulação analítica do binômio deficiência-capacidade. É esse binômio biopolítico que está sob suspeita em *The Right to Maim*.

A noção de “capacitação” trabalhada por Jasbir Puar é um dos pontos em que essa dicotomia é complicada. Se a deficiência, então, empodera de forma legítima determinados cidadãos, ela é uma articulação que torna esses indivíduos “capacitados” socialmente. Contudo, essa capacitação embutida no reconhecimento médico-jurídico de “deficientes legítimos”, permite o controle e esquadrinhamento daqueles que, por muitos motivos, não conseguem ficar embaixo do conceito guarda-chuva de deficiência. Então, os indivíduos que não conseguem comprovar o histórico de suas dificuldades como “verdadeiras deficiências”, perante a burocracia estatal que protege a “população deficiente”, não terão condições de acessar serviços coletivos, como previdência social e rede de saúde, de forma facilitada. Assim, a própria noção de deficiência acaba por debilitar, indiretamente, àqueles que não conseguem se legitimar sob ela. Como exemplo dessa “biopolítica da debilitação”, que a deficiência nos seus moldes liberais acaba por produzir, Puar argumenta que, mesmo com 70% da população carcerária estadunidense possuindo alguma dificuldade física ou psíquica, esses presos não são protegidos pelo ADA como “pessoas com deficiência”.

Retomando as análises de Michel Foucault em *Segurança, Territórios e Populações* (2008), de que a morte se torna uma experiência duradoura, Puar argumenta que a morte não se dá, simplesmente, como evento ou crise, mas numa zona temporal que demarca populações como descartáveis. Em outros termos, a “morte lenta” depende de uma não linearidade temporal que deixa sempre visível e preocupante as condições de reproduzir a própria vida. Aqui se demarca um ponto importante do livro: a noção de que a deficiência é endêmica, e não excepcional; e essa endemia não é somente ligada à noção de patologia corporal, mas às estruturas geopolíticas contemporâneas que condicionam determinadas populações à uma precariedade cotidiana. A deficiência, em sua endemia invisibilizada, torna-se debilidade devido a questões de violência racial, de gênero e de sexualidade; devido a vulnerabilidades econômicas e sociais que se relacionam ao baixo acesso à saúde, trabalho e educação.

Portanto, a crítica de Puar é direcionada a um certo “modelo social liberal” que se baseia na constituição de um sujeito com deficiência que fixa a dimensão de sua opressão nas “barreiras atitudinais e arquitetônicas”, embasada por uma suposta noção de garantia de direitos. Como exemplo, a autora comenta que um dos principais eixos da legislação que visa garantir direitos para as pessoas com deficiência nos EUA, o ADA, é o combate ao alto índice de desemprego





enfrentado pelas pessoas com deficiência. Entretanto, desde sua implementação em 1990, as taxas de emprego entre as pessoas deficientes norte-americanas permanece nos mesmos baixos patamares.⁸ Nesse sentido, Puar enfatiza como, numa economia neoliberal, a inacessibilidade estrutural ao mundo do trabalho gera uma série de outras debilidades não só às pessoas com deficiência. Um exemplo desse tipo de debilidade são as dívidas que muitos e muitas norte-americanas possuem com seus planos de saúde privados. Ao mesmo tempo, o ADA não sugere que essa seja uma questão que deva ser tratada em sua convenção. Se tratasse, a legislação teria que rever, inclusive, os seus parâmetros de mensuração da deficiência. Os e as cidadãos *trans* norte-americanas, mesmo sendo oficialmente patologizados em suas identidades e identificações, não são protegidos e protegidas pelo ADA por não serem “deficientes legítimos”. Entretanto, assim como as pessoas com deficiência, as pessoas *trans* também enfrentam níveis altos de desemprego se comparado ao restante da população.

O que está propondo Puar é uma crítica ao modelo minoritário levado a cabo pelo ADA. Um modelo do reconhecimento, dos direitos e da tolerância a uma minoria que tem que se acomodar em estruturas normativas para suposta garantia de suas liberdades civis. Puar está chamando atenção para a própria contradição desse modelo, no ponto em que a legislação do ADA visa a construção de uma minoria deficiente normatizada como condição para acesso a políticas de redução de desemprego, ao mesmo tempo que não denuncia as próprias estruturas debilitantes que inúmeras condições de trabalho proporcionam. O paradoxo desse modelo liberal minoritário é que, para ele, a deficiência nada tem a ver com as próprias estruturas capitalistas atuais de trabalho e emprego em momentos de austeridade governamental; ou nada tem a ver com a dimensão em que determinados indivíduos podem se tornar “deficientes”, ao menos burocraticamente para acesso às proteções legais, conforme seu grau de fragilidade social.

8 No caso Brasileiro acontece algo semelhante. De acordo com a mais recente análise do Núcleo de Pesquisas sobre Mercado de Trabalho e Pessoas com Deficiência (NTPCD), do CESIT-UNICAMP, sobre os últimos 10 anos de dados consolidados das políticas para inclusão da pessoa com deficiência em trabalhos formais, após 28 anos da promulgação da Lei 8.213/91 (BRASIL, 1991) (conhecida como Lei de Cotas), e 18 do Decreto nº 3.298/99 (BRASIL, 1999), os e as trabalhadoras com deficiência representam 0,92% dos empregos registrados em território nacional. Segundo o relatório (NTPCD, 2017, p. 3), “Em 2007, primeiro período de aglutinação dos dados de emprego das pessoas com deficiência e pessoas reabilitadas, foram declarados apenas 347 mil trabalhadores nessas condições [representando] apenas 0,92% do total dos empregos formais”. Com uma população que, segundo os dados do CENSO 2010 (IBGE, 2012), chega a mais de 45 milhões de pessoas com deficiência, o ano de 2016 terminou com 418.521 deficientes com carteira registrada frente a 45.641.677 de trabalhadores sem deficiência registrados (NTPCD, 2017, p. 3).





A proposta de Puar, então, focaliza-se em uma crítica anticapitalista da produção da deficiência, em contextos nacionais, que não se sobreponha às produções de debilidade, em níveis globais. Como grande exemplo dessa triangulação produtiva entre debilidade-capacitação-deficiência no mundo contemporâneo, Jasbir Puar focaliza nas biopolíticas da deficiência e da debilitação levadas a cabo na “ocupação colonial” israelense da Palestina. Seu principal argumento é que o Estado de Israel, desde o movimento sionista para seu estabelecimento, utiliza-se de táticas e estratégias políticas e militares para a manutenção da população Palestina em constante vulnerabilidade. A autora lança mão de uma análise histórica das imagens e representações que o movimento sionista elaborou para sua defesa territorial que culminou com a formalização do Estado de Israel. Nessa dinâmica, diz Puar, a figura representativa que foi construída do “novo judeu”, ao longo da primeira metade do Século XX, se afastou das representações antissemitas com referência ao judaísmo como uma deficiência.

Puar retoma as noções do Século XIX de “deficiência civil” e “deficiências judaicas”, utilizadas para descrever a situação política dos judeus na Inglaterra, para demonstrar que o movimento sionista em torno do Estado de Israel buscava representacionalmente se afastar da ideia de “doença” atrelada aos “judeus sem Estado”. É nesse sentido que a autora diz que a concretização política do Estado de Israel dependeu de reabilitações de duas condições postuladas como debilitantes: o fato da inexistência de um território geopolítico e o genocídio provocado pelo holocausto. Por isso, as representações do “novo judeu” saturaram-se de uma virilidade e masculinidade afastada do “fenótipo árabe”. Em outras palavras, houve um embranquecimento do sujeito Judeu legítimo: aquele que representa a própria formalização salutar do Estado de Israel.

Após essa digressão, Jasbir K. Puar mostra como o Estado de Israel, nos últimos anos, tem se comprometido a publicizar midiaticamente sua condição de um país “*gay friendly*”, ao mesmo tempo que se utiliza desse discurso para alavancar tanto um homonacionalismo israelense quanto para cristalizar a homofobia como natural do lado judaico “incivilizado”, o lado palestino.⁹ Esse processo a autora chama de *pinkwashing*, isto é, o ato de focar estrategicamente em uma propaganda progressista em determinadas discussões, nesse caso questões de liberdade de gênero e sexualidade, para desfocar a atenção de práticas políticas que poderiam ser minimamente colocadas como ditatoriais com relação a outras dis-

9 Essa ideia homóloga de “*gay friendly*” e “civilização”, isto é, um local de liberdades políticas pois livre de homofobia, faz parte da propaganda do próprio Estado Israelense de ser, como pontuou Berenice Bento (2017, sem página), “a única democracia do oriente médio”.





cussões. Como exemplo de *pinkwashing*, Puar comenta como exemplo uma propaganda de Israel encorajando gays e lésbicas de outros locais a viajarem ao país, usando o atrativo sexual de um território que respeita os direitos LGBTs, servindo para escamotear a violenta ocupação colonial israelense da Palestina.

Em julho de 2014, as Forças Armadas Israelenses (FAI) iniciaram a Operação Margem Protetora na Faixa de Gaza. A despeito dos motivos inconclusivos que levaram Israel a atacar o Hamas nesta Operação, o seu resultado foi uma carnificina palestina: mais de dois mil palestinos mortos; mais de 10.000 feridos; quase 20.000 residências destruídas, sem contar hospitais, centros de reabilitação, escolas e prédios de ONGs (PUAR, 2017, posição do Kindle, 3009). A autora se atenta para a discrepância entre número de mortos em comparação com os números de feridos e locais destruídos no conflito. Jasbir Puar, então, mostra que, desde de o fim dos anos 1980, relatórios da ocupação israelense apresentam a predileção tática da FAI em atirar para “mutilar/ aleijar” (*maim*) seus inimigos. Isso significa dizer que, como estratégia de guerra, o exército israelense não visa a morte em si, mas a mutilação imobilizadora de seus alvos palestinos. Ao mesmo tempo, como Israel se legitima perante a comunidade internacional como uma nação que respeita os direitos humanos, toda uma rede discursiva e institucional de “cuidado humanitário” às “casualidades” do conflito é suscitada. Principalmente ONGs que lucram com toda a rede que precisa se estabelecer para minimamente se ofertarem serviços de reabilitação dos feridos de guerra. É aqui que reside a principal tese do livro: os conflitos político-militares contemporâneos não trabalham mais somente na lógica biopolítica clássica do “fazer morrer” ou “deixar viver”; como também tem operado em uma instância de governança populacional que corresponde à soberania do “não deixar morrer”. Em poucas palavras, “não deixar morrer” significa, deliberadamente, manter determinadas populações sobre uma debilidade, corporal e estrutural, programada: o direito a mutilar. Uma biopolítica da debilitação que mutila o corpo, mas também o aleija com relação à precariedade do acesso vigiado às estruturas de cuidado, ou às garantias humanitárias efetivas contra os inúmeros abusos políticos de Israel à própria vida dos e das palestinas.

The Right to Maim termina com um posfácio em que Puar descreve um pouco sua passagem por West Bank e Jerusalém Oriental em 2016, atentando-se para as condições precárias de acesso aos hospitais e centros de reabilitação por parte da população palestina, uma vez que esse acesso é controlado pelo próprio exército de Israel na forma de *checkpoints*. Os *checkpoints* acabam por ser uma metáfora interessante para toda a obra, que visa, dentre outras coisas, mostrar como a deficiência depende da constante vigilância e controle produtivo





da debilidade de outros corpos, vidas e populações para se afirmar como uma identidade pura e livre de contradições e inúmeras outras influências. Não é mais uma questão polar entre o fazer viver ou deixar morrer; é uma questão de “não deixar morrer”, que implica em um “não deixar viver”. Nas palavras de Jasbir Puar: “Se tornar deficiente não é uma questão de antes e depois, mas uma navegação contínua entre formas cotidianas de bloqueio que atraem populações para dentro ou para fora de experiências que debilitam e capacitam”¹⁰ (PUAR, J. K. *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability* (ANIMA) (Locais do Kindle 3693-3696). Duke University Press. Edição do Kindle, 2017).

Referências

- BENTO, B. Israel sem máscaras, por uma feminista brasileira. **Outras Palavras**, 17 jan. 2017. Disponível em: <<http://outrapalavras.net/posts/israel-sem-mascaras-por-uma-feminista-brasileira/>>. Acesso em: 27 abr. 2018.
- BRASIL. Lei nº 8.213, de 24 de julho de 1991. Dispõe sobre os Planos de Benefícios da Previdência Social e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 24 jul. 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8213cons.htm>. Acesso em: 27 abr. 2018.
- _____. Decreto nº 3.298, de 20 de dezembro de 1999. Regulamenta a Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989, dispõe sobre a Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência, consolida as normas de proteção, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 20 dez. 1999.
- FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- IBGE. CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2018.
- MEEKOSHA, H., SHUTTLEWORTH, R. What's so 'Critical' about Critical Disability Studies. **Australian Journal of Human Rights**, 15:1, pp. 47-75, 2009.
- NTPCD (Núcleo de Pesquisas sobre Mercado de Trabalho e Pessoas com Deficiência). Dez Anos de Informações sobre o Trabalho Formal das Pessoas com Deficiência – 2007-2016, 2017. Disponível em: <<http://www.cesit.net.br/>>

¹⁰ Tradução livre do original: “Becoming disabled is not a before-and-after event but an ongoing navigation with quotidian forms of blockage that draw populations in and out of debilitating and capacitating experiences.”





dez-anos-de-informacoes-sobre-o-trabalho-formal-das-pessoas-com-deficiencia/>. Acesso em: 27 abr. 2018.

SINHORETTO, J.; SILVESTRE, G.; SCHLITTLER. Desigualdade Racial e Segurança Pública em São Paulo: Letalidade policial e prisões em flagrante – Sumário Executivo. Disponível em: <http://www.ufscar.br/gevac/wp-content/uploads/Sum%C3%A1rio-Executivo_FINAL_01.04.2014.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2018.

Recebido em 13/01/2018

Aprovado em 30/05/2018

Como citar esta resenha:

GAVÉRIO, Marco. O Direito de ‘Não Deixar Morrer’: Governança das Mutilações e a Questão da Deficiência. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 349-327.







Adeus, secularismo! Bem-vindo, pluralismo! Rumo a um novo paradigma da modernidade?

Carlos E. Freitas¹

Resenha do livro:

BERGER, Peter. L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, Editora Vozes, 2017.

Mais conhecido nas ciências sociais pela publicação de “*A Construção social da realidade*”, em 1966, e de “*O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*”, em 1967, Peter Berger foi, juntamente com Alfred Schütz, a principal referência contemporânea da sociologia fenomenológica. Autodefinindo-se como um homem “luterano” e de “centro-direita”, Berger desenvolveu importantes estudos em antropologia filosófica, sociologia do conhecimento e sociologia da religião. Seu principal legado intelectual foi na teoria social e consiste na sistematização e difusão do termo “construção social” entre os cientistas sociais. Com esse termo, Berger (2008) defendeu que o que compreendemos por realidade social é uma “construção” em curso a partir de uma dialética entre processos de institucionalização (“sociedade como realidade objetiva”) e processos de interiorização (“sociedade como realidade subjetiva”). E como é sabido, dessa compreensão “construtivista” ou “construcionista” da realidade, nasceu a “problemática construtivista”, uma quase unanimidade presente em

¹ Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) – João Pessoa - Brasil – Bolsista CAPES - calfreitas@hotmail.com





diferentes programas de investigação em sociologia.² Nas últimas décadas, porém, Berger também se destacou no campo de estudos da sociologia da religião. Sobretudo, por sua persistente crítica da tese da secularização – na obra *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (1999), Berger apresentou ao grande público o conteúdo mais acabado dessa crítica. Naobra aqui resenhada, ele retoma a mesma crítica da teoria da secularização e se aprofunda mais sobre o tema. Porém, à medida que avançamos na leitura, vamos tomando consciência que o secularismo não é o tema central, mas, sim, o pluralismo moderno e seus efeitos na religiosidade. Agora não se trata apenas de contestar o alcance empírico generalizado do paradigma da secularização, mas também de oferecer um paradigma alternativo que explique melhor os contornos atuais da modernidade. Posto isso, a tese geral desenvolvida ao longo da obra pode ser resumida, grosseiramente, na seguinte afirmação: o pluralismo explica melhor a configuração da modernidade e suas tendências contemporâneas do que a teoria do secularismo.

Sendo assim, na obra “*Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*” (2014)³ [2017], Berger inicia a discussão chamando atenção para o fato de que a “teoria da secularização” – compreendida por ele como a tese fundada na ideia de que a modernização levaria ao declínio da religião – tornou-se hoje um paradigma dos estudos da religião a ser superado. Para Berger, a tese da secularização não encontra lastro empírico suficiente; ao contrário, o mundo de hoje é tão religioso quanto na era pré-moderna. Diante da constatação do *déficit* empírico da teoria da secularização, Berger propõe, então, um novo paradigma que seja capaz de lidar com o que ele chama de “dois pluralismos”: “a coexistência de diferentes religiões” e a “coexistência de discursos religiosos e seculares” (2017: 9). Ainda sobre o pluralismo, Berger reconhece nele a “maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião”. Porém, tratar-se-ia, na verdade, de um fenômeno “independente” da secularização. E que implicou em “desafios” para a fé religiosa, mas que “diferem” daqueles que eram creditados à secularização, adverte o sociólogo estadunidense. Assim, no estudo como um todo, Berger ambiciona apresentar o que descreve como a “construção de um novo paradigma de modernidade e religião” (Ibidem: 15). Para isso, o sociólogo e teólogo

2 Além de se constituir enquanto “problemática sociológica”, a ideia de construção social da realidade também deu origem inúmeras abordagens “construcionistas” nas ciências sociais. Sobre isso, ver Corcuff (2001) e DeSousa Filho (2017).

3 Data da primeira edição publicada em inglês pela editora *Walter de Gruyter GmbH & Co. KG*, com o título *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*.





austro-estadunidense organiza seis capítulos para o desenvolvimento dos argumentos gerais que sustentam sua tese. Além desses seis capítulos, completam o corpo textual da obra mais três comentários de estudiosos da religião (a saber: Nancy Ammerman, Detlef Pollack e Fenggang Yang) que se apresentam como “respostas” à tese do pluralismo defendida por Berger.

No primeiro capítulo, *O fenômeno pluralista*, Berger apresenta uma definição sociológica do pluralismo, suas principais características e suas consequências gerais na vida moderna. Berger define o pluralismo como “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (Ibidem: 20). Em seguida, Berger destaca que não faz muito sentido falar de pluralismo se não há *conversação entre pessoas diferentes*. No pluralismo, entende Berger, deve haver “conversação constante” e o desencadeamento do que ele chama de “contaminação cognitiva” [*cognitive contamination*]. Isso significa considerar que na experiência de conversação contínua há a possibilidade de influência recíproca. Existindo em diferentes períodos da história humana e associado às cidades (lugares de encontro de pessoas com diferentes experiências e conhecimento), o pluralismo, na modernidade, torna-se um fenômeno globalizado. Com efeito, a modernização provoca uma enorme transformação na condição humana: “podemos admitir que a capacidade de fazer algumas escolhas é intrínseca ao *homo sapiens*, (...) mas o âmbito das escolhas aumentou no curso da história e aumentou exponencialmente desde a Revolução Industrial” (Ibidem: 26). Dito isso, o pluralismo é um importante fator de multiplicação das escolhas. Porém, continua Berger, a ampliação das possibilidades de escolha produz sentimentos ambíguos nos indivíduos. Se inicialmente a desinstitucionalização pode ser sentida como aumento da liberdade e autonomia para o indivíduo, posteriormente a “vertigem da liberdade” abre o caminho para uma “inquietação crescente”. Diante dessa inquietação, o indivíduo agora se vê estimulado a se engajar em uma nova busca de libertação: “(...) uma libertação da antiga libertação que abolira as velhas coações institucionais” (Ibidem: 33). Nesse sentido, ao relativizar e enfraquecer as certezas com os quais as pessoas viviam anteriormente, o pluralismo acaba por transformar a certeza em uma “mercadoria escassa”. E nessa busca por certeza, duas tentativas de “aliviar a inquietação trazida pela relativização” se sobressaem: o fundamentalismo e o relativismo. Descrito por Berger como um “esforço para restaurar a certeza ameaçada”, o fundamentalismo aciona em sua retórica a “promessa de certeza redentora”. Por sua vez, o relativismo pode ser definido como “admissão da relatividade” e constitui a cosmovisão dos modernos.





Berger abre o segundo capítulo, *Pluralismo e crença individual*, com o exame dos limites do conceito de religião e insiste no seu uso, porém, mais próximo do “senso comum”: “uma crença que existe uma realidade para além da realidade da experiência ordinária, e que esta realidade é de grande importância para a vida humana” (Ibidem: 48). Em seguida, Berger estabelece uma distinção entre o que considera serem dois aspectos cruciais da religião: “a religião na consciência e no comportamento dos indivíduos e a religião nas instituições coletivas” (Idem). Tratando particularmente do primeiro aspecto crucial da religião, Berger vai afirmar que, desde o Século XVIII, pensadores têm perseguido a questão sobre como a modernidade afeta a religião. Sob a influência da Revolução Francesa e do Iluminismo, intelectuais de diferentes matrizes ideológicas tentaram responder a essa questão com a “hipótese do efeito antirreligioso da modernidade”. Abraçada pelos precursores das ciências sociais (Max Weber, Auguste Comte e Émile Durkheim), a mesma hipótese especulativa se converteu em “hipótese científica” e influenciou diferentes diagnósticos da modernidade desenvolvidos pelos clássicos. Com o passar do Século XX, no entanto, a teoria da secularização não encontrou sustentação empírica para além de alguns países europeus. Berger atribui o erro de diagnóstico à uma visão eurocêntrica do mundo e também à incompreensão sobre o fenômeno do pluralismo. Sobre esse último, acreditava-se que o pluralismo, assim como a modernização, também impulsionava a secularização. Isso posto, para compreender melhor as tendências atuais da religião no mundo, Berger vai defender que é necessário tratar modernidade, secularização e pluralismo como fenômenos distintos em termos de causalidade. Se o pluralismo, de fato, é um efeito da modernidade, o mesmo não pode ser dito sobre a secularização. A modernidade não leva, necessariamente, a uma maior secularização do mundo. O que se verifica nas sociedades modernas ocidentais e orientais, ao contrário, é muito mais um movimento de renovação das principais tradições religiosas do mundo. Nesse movimento de renovação, o cristianismo e o islamismo são “os dois principais atores no palco global”.

Para Berger, o pluralismo produz efeitos também na consciência do indivíduo moderno. Seu efeito mais significativo é a tendência de fazer subir a religião do “nível da certeza até o nível da opinião”. Esse nível das preferências e opiniões, diz Berger, se expressa bem num termo bastante comum da linguagem americana: “preferência religiosa” (Ibidem: 71). Logo, em expressões cotidianas como “por acaso eu sou católico”, “estou no budismo agora”, os americanos modernos expressam seus vínculos com a religião em termos de “escolha” e não mais de “destino”. Igualmente, o pluralismo multiplica o número de “estruturas de plausibilidade” e muda mais o “como” do que o “o que” da crença (Ibidem: 74).





O terceiro capítulo (*Pluralismo e instituições religiosas*) é dedicado ao exame dos modos como o pluralismo se relaciona com as instituições. Berger entende as instituições como programas de comportamento internalizados pelo indivíduo e que resultam numa agência espontânea e pré-reflexiva em conformidade com os padrões e sistemas de valores. A vida social é povoada por instituições, mas que, por sua vez, não são permanentes. Embora interiorizadas, as prescrições e proibições podem ser “desinstitucionalizadas”. Enquanto o processo de institucionalização (entendido por Berger como um modo de “objetivação”) resulta na produção do “mundo-dado-como-certo”, os processos de desinstitucionalização “desmantelam” a “objetividade” do mesmo mundo e o torna “subjetivado”. A consequência dessa subjetivação do mundo é a ampliação da liberdade de agência dos indivíduos. Sobre a especificidade da instituição religiosa, Berger destaca a regulação do comportamento na prática religiosa: “ajoelhar-se, benzer-se, tomar na mão seu rosário, dizer orações adequadas” são práticas exigidas e experimentadas no interior da religião. Mais, o não compartilhamento das “experiências extraordinárias de *virtuosi*” pelas massas de crentes leva a instituição religiosa a exercer duas funções fundamentais: a de “rememorar” e “domesticar” as experiências extraordinárias de *virtuosi* (Ibidem: 79). Contudo, também processos de desinstitucionalização ocorrem nas diferentes religiões, impulsionados principalmente pelo pluralismo. A Igreja Católica, por exemplo, inicialmente assumiu uma postura de resistência ao pluralismo. Somente depois do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica passou a respeitar e tolerar a liberdade religiosa. Também as religiões dos EUA foram afetadas pelo pluralismo. Devido ao padrão de imigração para as colônias americanas, produziu-se um rico pluralismo religioso e, em consequência, a produção da “comunidade confessional”; esta, operando como uma “associação voluntária” e que, segundo Berger, é “a forma social típica da religião numa situação pluralista” nos EUA (Ibidem: 90). Nesse sentido, Berger entende o sistema confessional como o encontro do pluralismo religioso com a ideia de liberdade religiosa. Desse encontro, o pluralismo se difundiu como “fato empírico” acompanhado e como exigência normativa de liberdade religiosa.

No Capítulo 4 (*O discurso secular*), Berger investiga a origem histórica do discurso secular e o identifica no período do colapso da cosmovisão mítica do mundo, matriz comum de todas as culturas humanas passadas. Descrito pelo historiador alemão Eric Voegelin como o movimento de “compacticidade” para a “diferenciação”, aquele acontecimento histórico tornou possível a emergência do discurso secular. Depois disso, o discurso secular alcançou





rapidamente um “sucesso prático”, confirmado no fato de que o mesmo habita as instituições e a consciência dos indivíduos modernos. Na modernidade, defende Berger, é possível identificar dois tipos de pluralismo: a *coexistência de diferentes opções religiosas na mesma sociedade* e a *coexistência do discurso religioso com o discurso secular* (Ibidem: 111). Com efeito, a capacidade de manipular diferentes discursos vem a ser, para Berger, um traço característico da pessoa moderna – na experiência da maioria das pessoas, a secularidade e a religião coexistem relativamente bem. Berger procura explicar essa coexistência equilibrada a partir do conceito de “realidades múltiplas” – tomado de empréstimo de Alfred Schutz. Com base nesse conceito, Berger descreve experiências religiosas intensas em contextos modernos, defende que o indivíduo moderno possui a capacidade de lidar tanto com definições religiosas quanto com definições seculares da realidade, e acrescenta que a mesma realidade se encontra diferenciada em múltiplas estruturas de relevância, o que é, acredita Berger, um aspecto chave da modernidade. Por conseguinte, ao enfraquecer a realidade dada-como-certa, o pluralismo moderno impulsiona nos indivíduos a atitude de relação reflexiva com os programas institucionais. Na modernidade, a liberdade religiosa é ao mesmo tempo uma exigência normativa e um imperativo político.

No Capítulo 5, (*Religião e modernidades múltiplas*), Berger recupera o conceito de “modernidades múltiplas”, de Shmuel Eisenstadt, e o aplica para pensar a diversidade de formas de síntese institucional entre elementos da tradição e da modernidade. Ao refutar a ideia de versão única da modernidade, Berger acredita que o conceito de Eisenstadt permitiu visualizar “modernidades múltiplas em ação”. O Japão, por exemplo, é um desses casos de “modernização seletiva” onde o processo de modernização tecnológica convive com a persistência dos valores tradicionais do xintoísmo. Além disso, Berger menciona a modernização das organizações religiosas que passam a incorporar estruturas burocráticas e princípios de gestão corporativa que são da lógica secular capitalista. Contudo, disputas de fronteiras entre o discurso religioso e o discurso secular se reproduzem em diferentes espaços institucionais, a exemplo da escola e do direito. Berger finaliza o capítulo enfatizando que o pluralismo se faz presente tanto na consciência do indivíduo quanto nas instituições e nas diferentes versões da modernidade.

Diante da constatação da presença globalizada do pluralismo, no Capítulo 6 (*A administração política do pluralismo*), Berger examina as diferentes estratégias políticas de administração do pluralismo religioso. Para lidar com o pluralismo religioso, as sociedades têm criado diferentes “fórmulas de paz”





para “(...) uma coexistência pacífica entre diferentes tradições e instituições religiosas no interior de uma sociedade” (Ibidem: 158). No caso particular das sociedades islâmicas, entretanto, Berger admite que as fórmulas de administração política do pluralismo são ainda mais complexas, pois “duas subquestões distintas” se impõem dentro da questão mais fundamental da relação do Islã com a modernidade: “como administrar a coexistência entre discurso islâmico e discurso secular, e como administrar a coexistência entre diferentes tradições religiosas no interior de um Estado muçulmano” (Ibidem: 168). Berger explica a dificuldade das sociedades islâmicas em lidarem com a coexistência do discurso secular e o discurso religioso pela existência da *sharia*, a lei islâmica que rege tanto a esfera pública quanto os espaços mais íntimos da esfera privada. Ainda assim, de modo geral, o modelo de separação entre Igreja e Estado, defende Berger, beneficiou as minorias religiosas nas democracias ocidentais. Portanto, somente o modelo de separação entre Igreja e Estado tem se mostrado mais eficaz para lidar ao mesmo tempo com o pluralismo da coexistência entre diferentes religiões e com o pluralismo da coexistência entre o discurso secular e o discurso religioso: “nas condições modernas, é mais provável que alguma versão da separação entre Igreja e Estado venha a sustentar uma ordem política estável e humana capaz de administrar o que chamei de ‘os dois pluralismos’” (Ibidem: 181). Finalmente, Berger encerra seu livro com uma defesa enfática da liberdade religiosa. Resgatando a descrição pascaliana da condição humana como ponto intermediário entre “o nada e o infinito” e assinalando que a religião tem sido o “principal veículo” de indagação sobre o sentido da vida, Berger defende a liberdade religiosa como um “direito fundamental” de perseguir questões acerca do sentido da vida humana. Nas palavras de Berger, “esta liberdade coloca um limite ao poder do Estado; ela é um direito fundamental que precede e supera a democracia ou qualquer forma particular de governo” (Ibidem: 182).

Para fundamentar teoricamente os argumentos desenvolvidos ao longo do seu livro, Berger vai se servir de diferentes fontes, mas principalmente das ideias e conceitos de Alfred Schutz, Arnold Gehlen, Max Weber, Eric Voegelin e Shmuel Eisenstadt. Na fenomenologia de Schutz, Berger vai extrair conceitos como “estrutura de relevância” e “realidades múltiplas” para compreender como as pessoas modernas lidam cotidianamente com diferentes definições da realidade social. Na antropologia filosófica de Gehlen, Berger recupera sua teoria evolutiva das instituições e os conceitos de “institucionalização” e “desinstitucionalização” para, em seguida, empregá-los dialeticamente na análise da relação que as pessoas estabelecem com as instituições modernas. Os





conceitos de “*virtuosi* religiosos”, “religião das massas”, “comunidade confessional” e “rotinização do carisma” são tomados de empréstimo da sociologia da religião de Weber e empregados para entender a coexistência de experiências do sobrenatural com práticas seculares. Em Voegelin, Berger encontra o que acredita ser a melhor explicação para a origem histórica do discurso secular; e, finalmente, no conceito de “modernidades múltiplas”, formulado por Eisenstadt, Berger vai encontrar o lastro teórico-empírico que confirmaria a coexistência do discurso secular com o discurso religioso em múltiplas experiências de modernização. E, claro, além dos conceitos sociológicos tomados de empréstimo de outros autores, Berger também aciona seus próprios conceitos (“estrutura de plausibilidade”, “pacotes intrínsecos” e “pacote extrínseco”)⁴ já trabalhados em estudos anteriores.

De modo geral, o autor mescla uma abordagem institucionalista com uma abordagem fenomenológica, uma fórmula teórico-metodológica já conhecida pelas leitoras e leitores familiarizados com a sociologia de Berger. Com efeito, Berger se preocupa em articular em perspectiva diacrônica e de maneira dialética as dimensões “micro” (consciência individual) e “macro” (instituição religiosa) do pluralismo moderno – o que permite uma imagem mais dinâmica e variacional da relação entre indivíduo e instituição – e isso constitui um ponto alto de sua análise. Também um tópico temático interessante no estudo de Berger é sua análise das condições institucionais de realização da liberdade. Informado, sobretudo, pela antropologia de Gehlen, Berger identifica a ampliação da liberdade de ação como tendência inscrita na modernidade e potencializada pelo pluralismo. Ampliação da liberdade de ação que, segundo Berger, se verifica também na esfera religiosa.

Entrando numa avaliação mais crítica da obra, é possível destacar pelo menos quatro aspectos problemáticos no estudo de Berger. Em primeiro lugar, em sua crítica dirigida contra Charles Taylor, Berger parece não fazer justiça ao modo como este último reformula o sentido de secularização. A leitora ou leitor que desconhece a obra “Uma Era Secular” (2010) e que se fia na leitura que Berger faz da mesma pode acabar negligenciando uma ideia fundamental na versão tayloriana da tese do secularismo, qual seja, a de que existem pelos menos três sentidos possíveis para o termo secularidade: 1) a secularidade compreendida como existência da separação entre Estado e Igreja; 2) a ideia de secularidade

4 Convém assinalar que seu conceito de “dessecularização”, tão importante em obras anteriores, é completamente ignorado e não chega a ser empregado em nenhum momento da análise desenvolvida no presente estudo. Uma ausência que merece reflexão pormenorizada.





entendida como declínio e abandono de convicções e práticas religiosas; e 3) a secularidade compreendida em termos de um contexto histórico-cultural onde a fé em Deus é uma “opção” dentro da “pluralidade de opções” de “maneiras de viver e experimentar a vida moral/espiritual” (Taylor, 2010: 14-15). Na leitura da obra de Taylor, sem muito esforço de interpretação, qualquer leitora ou leitor entende que o filósofo canadense concordaria com Berger acerca do erro empírico cometido por aqueles que abraçaram o segundo sentido do secularismo. O próprio Taylor (2010: 15-25) rejeita a segunda versão do secularismo e se posiciona como um autor que emprega o termo secularismo em sua terceira acepção (ampliação da “pluralidade de opções”); e, nesse sentido, o filósofo canadense mais se aproxima do que se afasta da tese de Berger.

Um segundo aspecto problemático refere-se ao modo como Berger explica as condições de institucionalização das experiências religiosas de autotranscendência originárias. Ao se apoiar unicamente no conceito de “carisma”, de Weber, para explicar aquele fenômeno, Berger acaba por reproduzir uma visão restrita e centrada nas “elites carismáticas” (santos, profetas e mágicos) como se somente estas vivenciassem experiências religiosas de autotranscendência, restando às massas de crentes apenas o acesso (mnemônico e “ritualizado”) mediado pela instituição religiosa. Contra essa interpretação “elitista” e exclusivamente “institucionalista” das experiências de autotranscendência, outras investigações sociológicas (James, 2002; Joas, 2000) destacam diferentes exemplos cotidianos de experiências religiosas de autotranscendência vividas por pessoas comuns e que nem sempre estão vinculadas a uma determinada religião. Em terceiro lugar, Berger descreve o encontro entre tradições religiosas como um fator gerador de incerteza e dúvida acerca da fé, interpretação que pode ser contraposta por estudos sobre o mesmo fenômeno, desenvolvidos por autores como Max Scheler e Taylor. Nos escritos desses dois autores, o encontro entre diferentes tradições religiosas nem sempre resulta em “crises” existenciais com a tradição de origem, mas ao contrário, a experiência do contato inter-religioso pode impulsionar processos de renovação dos compromissos de fé (Scheler, 1994; Taylor, 1997).

A “crise” na crença religiosa diante do encontro inter-religioso, que em Berger é um fato tomado como certo, em Scheler e Taylor é sempre um fato empiricamente aberto. Por último, se Berger (2017: 102) acerta em sua crítica ao alcance generalizado do paradigma da “Teoria da Escolha Racional” no estudo da religião, o mesmo não leva essa crítica tão longe quanto merecia. Corretamente preocupado em demonstrar que nós, indivíduos modernos, não estabelecemos uma relação com a religiosidade apenas em termos





de “obrigação”, Berger, contudo, aceita a linguagem econômica da “escolha” para descrever a relação moderna com a religião. E aqui, mais uma vez, Berger poderia ter seguido os exemplos de autores como Émile Durkheim (2009), Scheler (1994), Taylor (1997) e Hans Joas (2014), e procurado superar tanto os modelos utilitaristas quanto os modelos normativistas da ação, por meio do emprego de termos como “desejabilidade”, “compromisso/adesão”, “disposição”, “atração” ou “opção” – conceitos descritores alternativos da relação entre indivíduo e instituição religiosa que evitam reduzir a orientação da ação tanto à gramática econômica (“escolha”) quanto à gramática normativa (“obrigação”, “regra”). Mais do que controvérsias teóricas, os quatro aspectos problemáticos que destacamos neste parágrafo, se discutidos em profundidade, podem comprometer seriamente o “novo” paradigma da modernidade proposto por Berger.

Em relação ao estilo de escrita, nesta obra as leitoras e os leitores encontram um Peter Berger ensaísta e bastante sarcástico, que não poupa munição de ironias contra intelectuais, movimentos estudantis, feministas, marxistas e outros grupos sociais. É evidente que o alvo preferencial de Berger são atores sociais comprometidos com a crítica das instituições e com a defesa de causas libertárias. E sobre isso, Berger não faz muita questão de disfarçar seu conservadorismo. Porém, suas posições ideológicas não chegam a afetar o desenvolvimento das ideias apresentadas no livro. Ao contrário, tempera com bom humor e leveza a leitura de um assunto considerado abstrato e indigesto, tal como a problemática da secularização.

Ainda sobre o seu estilo de escrita, também seu livro pode ser lido como as memórias de um teólogo luterano que se vê a si mesmo como surpreendido diante da força persistente da religião no mundo moderno, apesar de sua confessada convicção religiosa pessoal. Mesmo para esse homem de “fé”, a religiosidade contemporânea provocou surpresas. Contudo, mais importante, seu ensaio deve ser lido como a proposta de um novo programa de pesquisas tanto em sociologia da modernização quanto em sociologia da religião, onde a modernidade deixa de ser sinônimo de secularização e passa a ser sinônimo de pluralismo cultural e axiológico. E esta parece ser a principal herança intelectual deixada por Berger para as futuras gerações de estudiosos. Neste tempo em que grupos neonazistas, membros da *Ku Klux Klan*, *Marcha pra Jesus* e *Parada Gay* arrastam multidões e disputam lugares na esfera pública transnacional, o livro de Berger oferece mais do que uma outra versão de modernidade. Paradoxalmente, seu escrito é uma aposta de fé nas virtudes de uma reserva de secularidade em cada um dos “múltiplos altares” da modernidade.





Referências

- BERGER, Peter. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC, Ethics and Public Policy Center, 1999.
- . A Desseccularização do Mundo: uma visão global. Rio de Janeiro, *Religião e Sociedade*, 21 (1): 9-24, 2000.
- . *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, Editora Vozes, 2008.
- CORCUFF, Philippe. *As Novas Sociologias: construções da realidade social*. São Paulo, EDUSC, 2001.
- DESOUSA FILHO, Alípio. *Tudo é construído! Tudo é revogável! A teoria construcionista crítica nas ciências humanas*. São Paulo, Editora Cortez, 2017.
- DURKHEIM, Emile. *Sociology and Philosophy*. New York, Routledge, 2009.
- JAMES, William. *Varieties of Religious Experience*. London and New York, Routledge, 2002.
- JOAS, Hans. *The Genesis of Values*. Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- . *Faith as Option: Possible Futures for Christianity*. California, Stanford University Press, 2014.
- SCHELER, Max. *Ressentiment*. USA, Marquette University Press, 1994.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- . *Uma Era Secular*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2010.

Recebido em 20/08/2017

Aprovado em 04/09/2017

Como citar esta resenha:

FREITAS, Carlos E. Adeus, secularismo! Bem-vindo, pluralismo! Rumo a um novo paradigma da modernidade? *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 329-339.







Entrevista







Ética ambiental no Brasil: história, campo de estudos e militância: entrevista com Luciano Félix Florit

Por Samira Feldman Marzochi¹

O professor e pesquisador Luciano Félix Florit, convidado a conversar sobre sua pesquisa em Ética Socioambiental, é autor de inúmeros artigos acadêmicos sobre o tema e do livro “A Reinvenção Social do Natural: natureza e agricultura no Mundo Contemporâneo” (Edifurb, 2004). Atualmente, Florit se dedica ao problema da consideração moral de seres vivos não humanos, entre outras questões relacionadas à ética socioambiental, valoração e desenvolvimento regional. É professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade de Blumenau, graduado em Sociologia pela Universidad de Buenos Aires (1995), mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (1998), doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2003) e pós-doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2017).

Nesta entrevista, o pesquisador argumenta que o grande desafio dos estudos em ética socioambiental “é conceber abordagens que mostrem em que medida as questões dos seres não humanos e as iniquidades socioambientais estão relacionadas, e fazer isto sem abandonar uma perspectiva ético-política que inclua o elemento normativo”. Para ele, “difícilmente teremos relações propriamente dignas entre seres humanos enquanto considerarmos os seres não humanos como

¹ Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil - marzochi@gmail.com





meras coisas”, assim como “também não teremos relações realmente amorosas com os seres não humanos no contexto da exploração entre seres humanos”.

Luciano, gostaria de iniciar esta entrevista perguntando-lhe como foi que você se aproximou do campo de estudos em Ética Ambiental.

Esta aproximação teve duas facetas: uma de caráter acadêmico formal e outra mais associada aos percursos existenciais, uma alimentando a outra, digamos assim. No aspecto acadêmico, foi uma decorrência do ponto a que cheguei com meu trabalho de tese que resultou no livro “A reinvenção social do natural: natureza e agricultura no mundo contemporâneo”. Nele, analiso a radicalização da manipulação da natureza em várias frentes, e os riscos que ela tem gerado, provocando uma situação de ansiedade generalizada cuja resposta são os movimentos de “volta ao natural”. Esta seria uma tentativa de encontrar um refúgio, uma segurança, mas ela nunca se consuma completamente porque a manipulação da natureza já criou uma situação sem retorno. Por isso, há uma ameaça constante à nossa segurança ontológica, o senso básico de continuidade do que somos num mundo previsível.

Esses movimentos são diversos. Há aqueles de tendência mais fortemente ideológica (no sentido de falsa consciência), resposta típica da sociedade urbana industrial capitalista, e há aqueles que se engajam numa construção da natureza, reinventando-a, de um modo que é direcionado por valores e premissas ético-políticas. Estes, em geral, questionam profundamente o padrão de desenvolvimento associado às monoculturas, transgênicos e uso exacerbado de agrotóxicos, à submissão dos pequenos produtores em cadeias industriais etc. Assim, passei a perceber duas coisas: por um lado, que estamos fatalmente imputando valores e julgamentos morais ao discutirmos a relação com a natureza e os seres vivos não humanos (isto, na verdade, é patrimônio antigo da antropologia cultural, mas tem cobrado uma nova dimensão no contexto da sociedade de risco, de incerteza fabricada, de mudanças climáticas ou do antropoceno, como queiramos chamar) e, por outro, que estes processos de atribuir valor não são suficientemente refletidos em escala pública, embora sejam cruciais no enfrentamento dos dilemas morais contemporâneos.

Percebi que a discussão propriamente ética com relação à natureza vinha sendo escondida e escamoteada por trás da métrica monetária de atribuir valor às coisas, e que havia um acúmulo de reflexão filosófica que, por diversas razões, não estava sendo suficientemente mobilizado para a reflexão social. O primeiro *locus* no qual me adentrei para tentar juntar as coisas foi a criação e





abate industrial de animais, que é uma atividade muito forte em Santa Catarina (estado em que moro) e com relação à qual a reflexão social crítica estava totalmente blindada por naturalizações e justificativas claramente inconsistentes. Esta compreensão foi ficando clara enquanto concluía aquele trabalho. Por isso, o encerrei com a seguinte frase: “No plano ético, o fato da vida ser ou não natural é totalmente irrelevante”.

De fato, um porco de uma granja industrial é resultado de uma manipulação humana imensa; eles não são nada “naturais”, e mesmo assim o que acontece com eles nos diz respeito. Nesse momento, percebi também que havia um elemento fortemente ligado ao território. Embora estejamos falando de uma questão que tem um caráter civilizacional, ela aparece com características definidas e identificáveis geograficamente. Ao mesmo tempo em que na Europa se discutia o reconhecimento da senciência dos animais de produção, em Santa Catarina planejava-se o aumento e a concentração da produção como se esta questão não existisse.

De fato, no Brasil existe, aparentemente, um descompasso cada vez mais acentuado entre a “consciência ecológica” e as práticas políticas e econômicas. De que modo explicá-lo? Este descompasso aparece, também, em outros países?

Este descompasso não é exclusivo do Brasil, mas aqui assume características peculiares em função da sua configuração histórica e territorial, sua posição na divisão internacional do trabalho, e o processo político em curso. O Brasil é um país megadiverso, tanto em termos de biodiversidade, como de sociodiversidade. Não obstante, o peso político e econômico dos grandes conglomerados urbanos ofusca, de diversas formas, o reconhecimento dessa riqueza. Por outro lado, a pauta econômica, desproporcionalmente apoiada em recursos primários, cria mais uma barreira para que este descompasso seja superado. As concepções predominantes de desenvolvimento não têm conseguido incorporar a questão ecológica de modo consistente com um projeto de país de longo prazo. Embora com nuances diferentes, esta dificuldade se observou nos períodos de políticas desenvolvimentistas e se observa agora, em que as pautas mais puramente neoliberais vêm se impondo.

Um Estado é sempre uma entidade recheada de contradições, mas penso que elas têm sido exageradamente grandes e longas no caso do Brasil. Uma forma de explicar estas contradições é considerando as diversas escalas territoriais em que acontecem as decisões e os impactos. Pensemos, por exemplo, na política energética. Do ponto de vista do país como um todo, constrói-se





o argumento de que as hidroelétricas contribuem para uma matriz energética “limpa”. No entanto, se você analisa do ponto de vista da escala local, você passa a ver com clareza que essa “limpeza” não é a tal. Pensemos, por exemplo, em Belo Monte. Vendo o que acontece localmente, percebe-se que a região foi escolhida como “zona de sacrifício”. Há a imposição de um dano à natureza e às comunidades tradicionais que vivem no Xingu que é justificado em virtude dos benefícios que outros sujeitos, não locais, irão obter. Ocorre que esses outros sujeitos são muito poderosos (como certas indústrias) ou são muito numerosos (os eleitores das grandes cidades). A escolha da zona de sacrifício é extremamente racional, assim como extremamente perversa.

Pensemos, agora, na situação dos povos e comunidades tradicionais que enfrentam uma situação ainda mais grave no contexto político atual. Refiro-me aos povos indígenas, mas também aos diversos grupos que lutam por continuar seus modos de vida em relação direta com a natureza, e com fraca integração ao mercado, como quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, geraizeiros, vazanteiros, extrativistas dos mais diversos, povos da floresta etc. Eles enfrentam contínuas ameaças territoriais, sejam por grilagem, por falta de ação pública, por estarem “cercados” por monoculturas ou por outras formas de violência física e simbólica. Não há dúvida de que a continuidade desses modos de vida é algo muito positivo para o Brasil, em geral, e também muito estimulante para a população urbana sensível com as questões ambientais. Sua mera existência presta serviços enormes, do ponto de vista ecológico, do ponto de vista da soberania alimentar e do ponto de vista simbólico, porque mantém, na prática, usos da natureza que não passam pela redução instrumental. Não obstante, os dramas locais pouco são percebidos pelas populações urbanas que, mesmo inadvertidamente, dão fôlego a quem violenta esses povos. Isso acontece porque é justamente nossa territorialidade urbana-industrial-capitalista descontrolada que constitui a eles uma ameaça.

É por tudo isso que a “consciência ecológica” precisa de uma leitura territorial, que é justamente o que é ignorado pelos discursos exclusivamente técnicos e pelo senso comum ecológico. Penso que, se o consumo “consciente” passasse a ser um consumo “territorialmente consciente”, já seria um avanço.

Como você definiria, então, o conceito de “ética ambiental”?

De modo geral, a ética ambiental pode ser definida como o campo de reflexão crítica sobre os valores por meio dos quais estabelecemos as relações com a natureza e os seres vivos não humanos. Esta definição inclui as paisagens





silvestres e os elementos que as compõem, mas também inclui os seres que são resultados de manipulação antrópica. Acho que a ética animal deve ser vista como um ramo da ética ambiental, incluindo aqui a questão do tratamento de animais silvestres e domesticados. Este seria o campo da reflexão ética propriamente dito. É importante aqui estabelecer a distinção com outro tipo de fenômeno, que é o da reprodução social de valores morais. Enquanto a reflexão ética é uma atividade filosófica, a reprodução de valores morais é um fenômeno social, inteligível pela análise sociológica, antropológica e política. É claro que se trata de aspectos que na vida social se inter-relacionam, mas é importante perceber que remetem originalmente a domínios diferentes.

Dito isto, posso explicar o que, me parece, deve ser entendido por ética socioambiental, que é, de fato, o cerne do que estou tentando fazer. No meu entendimento, a ética socioambiental é o campo de reflexão que faz uma interface entre a ética ambiental e os estudos sociais das iniquidades ambientais. No plano analítico, implica estudar as relações sociais que resultam na desconsideração moral da natureza e dos seres vivos não humanos, o que, no contexto contemporâneo, tendemos a chamar de *coisificação* ou *objetificação*. No plano normativo, implica em conciliar a consideração moral desses seres vivos com a afirmação da justiça ambiental entre seres humanos.

É claro que esta definição implica assumir o risco de lidar com uma série de assuntos colaterais que tornam o percurso bastante espinhoso. Há uma quantidade de questões difíceis que passam a se colocar quando um sociólogo encara estas questões. Há o perigo de incorrer em essencialismos, em visões românticas e até elitistas. Também há o problema da divisão do trabalho disciplinar (e também político!), que coloca os preocupados com a natureza e não humanos de um lado, e os preocupados com as desigualdades sociais de outro, ambos ancorados em olhares antropocêntricos, nem sempre problematizados. E também há a dificuldade em conectar uma reflexão eminentemente normativa (que se pergunta como as coisas deveriam ser) com uma análise que leve em conta as relações sociais (que ajude a explicar por que as coisas são como são).

Penso que o grande desafio é conceber abordagens que mostrem em que medida as questões dos seres não humanos e as iniquidades socioambientais estão relacionadas, e fazer isto sem abandonar uma perspectiva ético-política que inclua o elemento normativo. Seria mais simples se assumíssemos um relativismo descompromissado ou uma suposta neutralidade, mas, de fato, o padecimento a que são submetidos incontáveis seres em virtude de decisões humanas é algo ao qual é importante nos abrir para incluí-lo em nossa lista de problemas insuportáveis, junto à aberrante desproporcionalidade com que





são distribuídos os ônus ambientais, prejudicando, especialmente, os grupos sociais mais vulneráveis. Por outro lado, a causalidade dos problemas que são objeto de reflexão por parte da ética ambiental é algo que precisa ser explicado, assim como já assumimos que precisa ser explicado como é que se geram as iniquidades sociais.

Os movimentos ambientalistas tiveram um papel importante na conformação deste campo de estudos?

O ambientalismo é um movimento complexo que tem passado por transformações muito profundas. De modo geral, é possível dizer duas coisas: por um lado, houve uma sensibilidade razoavelmente desenvolvida com relação a questões propriamente éticas relativas a reconhecer valores intrínsecos na natureza. Esta sensibilidade, embora não tenha desaparecido, ficou relegada em prol de agendas mais pragmáticas que foram assumidas na medida em que o ambientalismo foi assumindo a modernização ecológica como forma de existir institucionalmente. O ônus disto tem sido grande, pois, assim, o ambientalismo renuncia a aspectos importantes da reflexão crítica que é capaz de promover, que é civilizatória e também sociopolítica.

Por outro lado, as perspectivas mais socioambientais vêm aprofundando suas lutas, associando a defesa da biodiversidade à defesa da sociodiversidade. Isso é importante e tem sido um movimento estratégico. A meu ver, é por aqui que a retomada da discussão sobre a ética ambiental (ou socioambiental, como eu prefiro dizer) deve acontecer. Isto porque é na sociodiversidade que há múltiplas valorações da natureza e dos seres não humanos que confrontam a redução instrumental que é hegemônica. Estas múltiplas valorações são riquíssimas. Elas têm uma enorme complexidade e, ao mesmo tempo, estão associadas a modos de vida concretos que são capazes de providenciar subsistência e sentido a muitos grupos sociais. Elas são muito importantes porque representam formas de ver e se relacionar com o mundo que não são redutíveis aos dualismos típicos dos paradigmas ocidentais, urbanos industriais. Refiro-me, por exemplo, ao dualismo valor intrínseco/ valor instrumental e ao tradicional natureza/ cultura.

A cultura urbano-industrial, quando moraliza a natureza e os seres vivos, tende a fazê-lo incorporando-os ao universo moral antropocêntrico, condenando todo o resto à coisificação. O caso dos animais domesticados é emblemático. De um lado, os pets e, do outro, os porcos das granjas industriais, dois universos tão contrapostos quanto os dos humanos e das coisas. Já as valorações dos povos tradicionais (indígenas, povos da floresta, quilombolas,





geraizeiros etc.) têm algo muito importante a nos dizer neste sentido: que um modo de viver dependente da natureza (ou seja, todos os modos de viver!!!) precisa saber fazer uso dela sem, no entanto, tratá-la como uma coisa, como um objeto intercambiável como qualquer outro insumo fabricado por alguém. Esta mensagem é imensa. Ela nos sugere que o valor monetário é apenas uma métrica que é cega para muitos tipos de valores que a natureza pode representar na consciência. Também nos mostra como é que se chega à uma situação em que pode haver um uso da natureza que seja autocontido em função de critérios de valor, em contraposição ao modelo expansionista próprio da lógica capitalista.

Mas isto não quer dizer que algo assim seja fácil para o socioambientalismo. Muitas vezes, o olhar antropocêntrico também se reproduz no seio das suas lutas. Há várias razões que explicam isso... Algumas são epistemológicas, outras têm a ver com uma avaliação das prioridades num contexto onde a violência é muito presente. Às vezes, pode até parecer diletante apresentar uma reflexão sobre o valor que reconhecemos nos seres não humanos quando a violência contra seres humanos é a linguagem da disputa. A ética trabalha com argumentos, e as lutas sociais têm a ver também com enfrentar relações de poder. E nas lutas ambientais, hoje, o poder se vale das mais brutais formas de violência. Contudo, penso que os argumentos são da maior importância, pois por meio deles é possível fazer com que a luta dos povos tradicionais passe a fazer sentido, também, para setores urbanos.

Em que situações a militância ambientalista pode entrar em conflito com a ciência ambiental?

Prefiro a expressão “saberes ambientais” à de “ciência ambiental”. O modelo naturalista de ciência traz embutido uma representação muito peculiar da natureza e do ambiente que não pode ser tomada como algo dado, sem problematizações. Em geral, muitos dos cientistas que atuam no campo das ciências ambientais (no plural) sabem bem disso. Então, a militância ambientalista, como qualquer militância, pode ter dificuldades em combinar sua ação com um olhar que não se limite a reificações ou essencialismos. Mas, embora esta seja sempre uma questão desafiadora, tenho a impressão de que a militância, hoje, tem um grau de reflexividade que não a deixa cair tão facilmente nessas armadilhas.

Há, contudo, as dificuldades que são consequências da divisão do trabalho acadêmico. Por exemplo, a atitude do “preservacionismo sem gente”, que





assume que essa visão dicotômica natureza intocada/sociedade depredadora ainda está presente, em boa medida como consequência de formações acadêmicas dissociadas. Isso é um problema porque dificulta pensar de forma integrada o que é essencial: o cuidado com o ambiente “natural” concomitante com a equidade social.

Na militância animalista, esse problema também aparece, com suas características próprias, de um modo que me soa emblemático: com a divisão de trabalho entre os preocupados com animais silvestres e os preocupados com os domesticados. Em geral, esta clivagem decorre de concepções éticas e conceitos biológicos diferenciados que, naturalizados, continuam a fazer seu trabalho segregador. Fundamentalmente, o problema aqui é o reconhecimento de valor moral aos animais enquanto indivíduos (o que, geralmente, subsidia as lutas animalistas) e o valor ecológico das espécies (que informa a preocupação com os animais silvestres e se apoia em argumentos holistas). Muito bem, aqui há uma série de questões éticas bastante relevantes e difíceis, como quando o valor da espécie orienta a sacrificar (ou deixar de prestar socorro) a um indivíduo em função do bem da espécie, por exemplo.

Mas, para além desses espinhosos problemas éticos, o que se observa é que essa clivagem cria uma segregação das lutas sociais bastante nociva, que é a separação entre animalistas e ambientalistas. Vejo isso com preocupação porque implica falta de identificação do núcleo duro do problema, que é a transformação da natureza com fins exclusivamente instrumentais. As áreas silvestres são santuários protegidos desta transformação, o que é feito a partir de um olhar tipicamente urbano-industrial. Do outro lado, os bilhões de animais coisificados na pecuária industrial são, talvez, o exemplo mais acabado de aonde essa transformação com fins exclusivamente instrumentais pode levar. É de se observar, aqui, que quando se fala da pecuária industrial, estamos falando de seres sencientes, com sensações, memória, inteligência etc. e, em muitos casos, de mamíferos muito próximos de nós. Tratá-los como mero insumo de um processo industrial não é algo trivial. Mas, como estão as coisas hoje, parece que essa manipulação radical de seres não humanos, que já foram silvestres, não faz muito parte do problema da agenda ambientalista, a menos que sejam causa de degradação ambiental no sentido estrito, como no caso do desmatamento associado à pecuária e à poluição hídrica gerada pela suinocultura.

Então, não é tanto que a militância possa entrar em conflito com a ciência ambiental. O que vejo, pelo contrário, é que a militância, às vezes, é refém de clivagens científicas, mas de uma ciência que ainda carrega as grandes dicotomias humano/ animal, cultura/ natureza, o que impede a construção





de saberes necessários para enfrentar os dilemas éticos socioambientais que temos pela frente.

Por um lado, a militância tende a acompanhar a ciência; por outro, ela também pressiona a ciência para que responda a problemas éticos. A partir de que momento a questão da natureza como sujeito de direitos passa a ser incorporada às discussões sobre ética socioambiental?

Há dois grandes movimentos que confluem neste sentido. Por um lado, tem o movimento animalista que, no plano ético, tem tido uma incidência extraordinária, apesar de que enfrenta um dos problemas mais difíceis e insidiosos da sociedade contemporânea. Cabe ressaltar, aqui, que nem todas as argumentações animalistas resultam na defesa de direitos propriamente ditos. Algumas propõem a consideração moral dos animais não humanos sem, no entanto, colocá-los como sujeitos de direito. Por outro lado, os avanços neste sentido vêm sendo progressivos, embora ambivalentes. A ambivalência decorre de que o que vem acontecendo é o reconhecimento da sciência dos animais, sua capacidade de ter sensações, sofrer etc. Embora isto tenha implicações práticas em termos de cuidados e bem-estar, não significa, propriamente, o reconhecimento de direitos. No Brasil, no código civil, os animais continuam constando como “propriedade se movente” (que se move por si mesma, diferentemente dos bens imóveis e dos bens móveis), o que denota a continuidade de uma tipificação na forma de coisa, ou seja, meramente instrumental.

Mas as coisas não param por ali, porque a reflexão no campo jurídico é intensa, e há investigação constante, no sentido de encontrar analogias ou outras formas indiretas de garantir alguns direitos, como direito à vida e ao não sofrimento. Contudo, no arcabouço jurídico ocidental, desde Kant, a dignidade é atribuição exclusiva dos seres humanos. Isto significa dizer que só os humanos poderiam ser considerados fins em si mesmos, o que, por sua vez, significa que a todos os outros seres o destino que lhes cabe é servir instrumentalmente aos humanos. Estas questões se apoiam em fundamentos filosóficos e jurídicos que estão também alinhados com concepções religiosas no ocidente. Falo isso porque, há poucos anos, tivemos a publicação da Encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco. Embora com alguns séculos de atraso, ela modera a concepção antropocêntrica do catolicismo e firma uma posição teológica muito mais razoável, na qual os seres humanos são corresponsáveis no cuidado de todos os seres





vivos da “criação”. A meu ver, trata-se de um documento muito relevante que deverá ter efeitos significativos em médio prazo.

Por uma via diferente, há um movimento de reconhecimento de direitos da natureza apoiado, agora, não numa matriz ocidental de pensamento, mas nas filosofias tradicionais dos povos originários da América. Esta posição faz parte da perspectiva do bem-viver dos povos andinos e está associada ao movimento do novo constitucionalismo na América Latina. A ideia central, conforme consta na Constituição do Equador, é que a Natureza ou *Pachamama* passa a ter o direito de ser preservada, e inclusive de ser restaurada, em virtude de seu valor intrínseco. Ao que tudo indica, este dispositivo poderá ter eficácia para proteger entes, como um rio, uma montanha, unidades de paisagem etc.

Trata-se, portanto, de uma abordagem holista do valor intrínseco que é reconhecido, porque se aplica a entidades que são compostas por muitos entes individuais. Há quem veja isso com muita esperança, porque enxerga um caminho para resolver a crise ambiental. A meu ver, esta posição realmente oxigena as coisas, mas também não está livre de contradições e tensões. Por um lado, é uma ideia que vai no caminho de afirmar os direitos territoriais de povos historicamente subalternizados.

Quero dizer, há sujeitos concretos que dão suporte à essa perspectiva, e esses sujeitos têm muitíssimo a contribuir na ordem de construção de uma ética socioambiental, conforme a defini há pouco. Há também uma alternativa às dicotomias ocidentais a que também me referi antes, que são verdadeiras armadilhas epistemológicas para uma ética socioambiental. No entanto, ao se firmar numa posição holista, acaba não havendo muito a dizer com relação aos seres vivos não humanos enquanto indivíduos. Tenho a impressão de que é justamente isso que explica por que, na Constituição do Equador, os animais são mencionados apenas no capítulo sobre segurança alimentar, ou seja, reduzidos à uma condição meramente instrumental.

A crise ambiental, na América Latina, certamente está relacionada ao que é feito com montanhas, rios e florestas; mas, também, está relacionada ao fato do Brasil ser o maior exportador de carne do mundo, e os direitos holistas da natureza não nos ajudam de forma direta nisso. Ocorre, também, que a função de uma ética socioambiental não se resume a ajudar a resolver uma “crise ambiental” como a entendemos. Isso porque há coisas que podem ser inaceitáveis mesmo não sendo fator direto de degradação ecológica, mas por razões morais. Uma parte expressiva da questão animal passa por aí. Por isso, penso que tanto uma ética socioambiental como uma concepção jurídica de direitos





estendida a seres não humanos carecem de uma elaboração intercultural e, embora sejam necessárias para equacionar a crise ambiental, seu papel seria muito mais abrangente.

Luciano, de que modo você contextualizaria a institucionalização acadêmica dos estudos sobre ética ambiental no Brasil e no mundo?

Posso passar algumas impressões. A ética é, disciplinarmente falando, entendida como objeto de trabalho dos filósofos. Entre os filósofos, a ética ambiental e animal tem ocupado um lugar de algo subordinado, não contabilizado no centro das grandes questões. Progressivamente, no entanto, foi ganhando espaço, na medida em que houve mais e mais questões sérias colocadas pela realidade social, e autores muito competentes e corajosos assumindo estas questões.

Contudo, penso que a consolidação da ética ambiental, como objeto da filosofia, se ocorrer nos termos da estrita divisão do trabalho acadêmico, não será suficiente. É que a ética socioambiental implica lidar não apenas com argumentos normativos, mas também com relações de poder. E o poder não se curva aos argumentos. Precisamos, por um lado, refinar o nosso entendimento e descobrir as melhores razões que indicam como deveríamos agir com relação à natureza nos diferentes contextos em que nos encontramos. Isso é fundamental, e faz parte de um exame filosófico especulativo. Mas não é suficiente. Esse trabalho reflexivo e especulativo precisa ser combinado à análise das relações de poder concretas. Precisa-se examinar a conexão entre valores defensáveis e poder, ou seja, de um lado, identificar os bons argumentos éticos e examinar como conectá-los às forças para defendê-los. De outro lado, é necessário dissecar os argumentos falaciosos e entender por que, por vezes, são tão eficazes.

Em outras palavras, trata-se de construir uma interface entre filosofia e ciência social para examinar as disputas no campo dos valores ambientais. Essas disputas acontecem no terreno dos argumentos e no terreno do território; são disputas de palavras e também de força física, econômica e política. O Brasil de hoje é um palco tristemente claro de como os argumentos podem ser atropelados, sem a menor cerimônia, pela imposição interessada de olhares adulterados e fictícios (penso, especialmente, na promiscuidade entre o poder executivo e o parlamento que, supostamente, seria arena de argumentos). Mas, ainda assim, um senso ético não pode desistir de se apoiar em argumentos, e um senso de responsabilidade política não pode desistir de dar força social aos bons argumentos.





Por outro lado, a interface entre filosofia e ciências sociais para a ética socioambiental não para por aí. Nas cosmovisões outras, que não a urbano-industrial-capitalista, elaboraram-se boas razões para justificar por que tratar a natureza do modo como é tratada por elas. E se considerarmos que, muitas vezes, elas também são fundamento de regras de uso mais sustentáveis do que as nossas, então há algo ali do qual é possível aprender. Não se trata, na maioria das vezes, de argumentações éticas formalizadas, mas de moralidades construídas em contextos de relação com a natureza e o território onde seres humanos e não humanos convivem em arranjos viáveis que perduram há séculos e resultam em ambientes bastante preservados.

Portanto, há uma leitura dessas relações sociais que pode ser feita no intuito de elucidar problemas éticos que enfrentamos. Para mim, o principal elemento que encontrei até o momento é que nessas moralidades o uso da natureza não está associado a uma redução instrumental e, portanto, é suscetível de ser regulado por critérios de valor moral. Isto, que é algo quase trivial do ponto de vista das moralidades ambientais desses povos, é uma inovação intelectual no contexto do debate estruturado pela clivagem moralização *versus* coisificação, ou valor intrínseco *versus* valor instrumental.

Então, voltando à institucionalização acadêmica, penso que este nexo interdisciplinar ainda precisa ser estabelecido e reconhecido. É um ponto de interseção entre a as ciências sociais (provavelmente, de início, com maior ênfase por parte da antropologia, mas que deveria abranger uma reflexão sociológica e política) e a filosofia, que não tem nada a ver com a chamada filosofia social e, muito menos ainda, com a construção de uma moralidade sociológica.

Mas há também reflexões muito vivas entre colegas que atuam no campo do direito. Surpreendentemente, é lá, me parece, que as questões do valor da vida de seres não humanos levam a reflexões que podem ter repercussões mais abrangentes. Parece-me que o próprio direito está, pelo menos na esfera acadêmica, bastante aberto a refletir sobre o impacto de cosmovisões e normatividades não dominantes.

Penso que à sociologia dos conflitos socioambientais e à sociologia ambiental, em geral, cabe ainda um papel muito relevante nesta problemática, evidenciando como as iniquidades ambientais e as disputas por recursos e território têm, também, uma dimensão que consiste em choques de valoração, nos quais os mais fracos nas relações de força são, por vezes, os mais fortes no terreno dos argumentos. Uma percepção clara disso pela sociedade envolvente é fundamental para encontrar caminhos que permitam a equidade socioambiental junto à ampliação da consideração moral para além dos humanos. Este é, ao fim das contas, o principal motivo desta discussão.





Chegamos, então, ao ponto de maior interesse nesta entrevista. Você considera que as pesquisas em ética ambiental nos obrigam a rever, necessariamente, os paradigmas iluministas e humanistas?

Sim e não. Os paradigmas iluministas e humanistas constituem, evidentemente, limites para a construção de concepções capazes de integrar humanos e não humanos numa esfera moral, sobretudo quando assimilados de forma dogmática. No limite, precisam, sim, ser revistos, reconhecendo validade das diversas formas de conhecer a realidade e de imputar valor às coisas. Mas sou cauteloso quanto a isso, porque me parece que há muito a ser feito, ainda, com um bom uso da razão e reconhecendo o papel do ser humano enquanto alguém interdependente de outros seres.

Reconhecer valor intrínseco na vida de seres não humanos não necessariamente implica reconhecer igual valor à vida de todos os seres. O maior problema é o antropocentrismo obtuso e não todo tipo de antropocentrismo. O que quero dizer com isso é que alguém não precisa, necessariamente, abrir mão de todas as suas concepções metafísicas mais arraigadas para ter uma atitude generosa e compassiva com os outros, sejam eles quem forem. Valendo-me de uma expressão que ouvi de um velho amigo, “se for fazer faxina numa casa fechada há décadas, não comece com a flanela”: certamente, à medida que a faxina for avançando, chegará o momento em que a flanela será essencial, mas, até lá... Falo isso em termos muito práticos, o que não implica negar que a pesquisa e a reflexão devam ser incisivas e implacáveis com as amarras que nos afundam, mesmo parecendo confortáveis.

Certamente, cuidar bem dos seres não humanos não significa cuidar menos dos humanos. Pelo contrário, tudo indica que o que acontece, de fato, é o oposto. Cuidar de seres não humanos é próprio de sociedades que também sabem cuidar de humanos. Por isso, se o humanismo nos encoraja a sermos realmente solidários com as gerações presentes (e aí, sim, por consequência, as gerações futuras serão atendidas, e não o inverso), então esse humanismo nos levará a zelar pelos seres não humanos.

Por outro lado, parece claro que a degradação ecológica mais brutal está sempre associada à redução instrumental da natureza e dos seres. Na medida em que outras formas de reconhecer valores na natureza colocarem limites morais ao uso das paisagens e dos seres vivos, então estaremos dando passos seguros na direção de responder à degradação ecológica. Dificilmente teremos relações propriamente dignas entre seres humanos enquanto considerarmos os seres não humanos como meras coisas. Por outro lado, também não teremos





relações realmente amorosas com os seres não humanos no contexto da exploração entre seres humanos.

Recebido em 07/02/2018

Aprovado em 29/05/2018

Como citar esta entrevista:

MARZOCHI, Samira Feldman. Ética ambiental no Brasil: história, campo de estudos e militância: entrevista com Luciano Félix Florit. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.- jun. 2018, pp. 343-356.





Normas para o envio de originais:

Artigos – em arquivo Word, com no máximo 25 páginas em letra Times New Roman 12, espaço 1,5, acompanhados de resumo (no máximo sete linhas) e abstract, palavras-chave (no máximo cinco) e título, ambos em português e inglês; Os títulos de livros e revistas mencionados no corpo do texto devem vir em itálico, assim como as palavras estrangeiras e eventuais ênfases do/a autor/a.

Resenhas – Serão aceitas resenhas de livros publicados no Brasil e no exterior, no máximo, há três anos.

Os textos deverão vir com uma folha de rosto, informando: nome do/a autor/a, filiação institucional, telefone e email. O nome do/a autor/a não deverá constar no corpo do texto, garantindo o anonimato do processo de avaliação e seleção. Em casos de textos com imagens e/ou figuras devem ser enviadas em formatos jpeg. A responsabilidade pelos direitos autorais de reprodução ficará a cargo do/a autor/a.

Dossiês - A organização dos Dossiês se inicia com o Comitê Editorial definindo a temática a ser abordada na sessão Dossiê e o convite de um/a pesquisador(a)/professor(a) responsável por coordená-la. Dessa maneira, a partir das normas gerais para a sessão Dossiê – número de cinco artigos, todos originais, avaliados por pares - o coordenador tem liberdade para definir sua composição e redigir a apresentação.

Apresentação da Filiação Institucional - Na folha de rosto, o/a autor/a deverá informar seu vínculo institucional seguindo o modelo da revista: nome da universidade ou instituto de pesquisa por extenso e, entre parêntesis, sua sigla, traço, cidade da instituição, país, e-mail. Exemplo: Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) - São Carlos - Brasil - xxxxx@ufscar.br

Indicação do Financiamento da Pesquisa - Caso se trate de resultado de pesquisa financiada adicionar curta nota de rodapé - a partir do título - indicando o financiamento segundo as regras do/a financiador/a.

Citações – As citações, preferencialmente, deverão estar na língua em que o artigo foi escrito. Se houver necessidade de colocar a citação na língua original, ela deve vir como nota de rodapé.



Notas de Rodapé - Numeradas consecutivamente ao final de cada página, incluindo apenas comentários. Os/as autores/as devem ser destacados no corpo do texto, seguindo a seguinte orientação: sobrenome do autor, ano da obra, dois pontos, página (Butler, 2003: 25). Obras publicadas no mesmo ano devem ser diferenciadas pelas letras do alfabeto (1988a – 1988b).

Referências Bibliográficas - As referências bibliográficas devem ser citadas ao final do artigo (resenha, documento, entrevista), obedecendo os seguintes critérios:

LIVRO – sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [BECKER, Howard. *Outsiders*- Estudos de Sociologia do Desvio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008 (1963)].

CAPÍTULO DE LIVRO – sobrenome do autor, nome do autor. Título do capítulo (sem aspas). In: sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. (Orgs.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Editora UNESP, 1999, pp. 503-552.]

ARTIGOS EM REVISTAS – sobrenome do autor, nome do autor. Título do artigo (sem aspas). Nome da revista (itálico). Local de publicação, volume (v.), número (n.) ano, páginas. [SILVA, Maria Aparecida de Moraes. A cultura na esteira do tempo. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v. 15, n. 3, Julho 2001, pp. 102-112.]

DISSERTAÇÃO E TESES – sobrenome do autor, nome do autor. Título da dissertação ou tese (sem itálico). Disciplina, Universidade, data. [BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. A Pedagogia do Sexo em O Ateneu: o dispositivo de sexualidade no internato da “fina flor da mocidade brasileira”. Dissertação de mestrado, Sociologia, UFSCar, 2009.]

E-mail da Revista para Envio de Originais: revcontemporanea@gmail.com
Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar está online, no sistema Open Journal, no endereço: www.contemporanea.ufscar.br

Procedimentos de Avaliação:

Os trabalhos são apreciados pelo Comitê Editorial, o qual encaminha as peças para consultores *ad hoc*. Quando há pareceres contraditórios o desempate resulta da submissão do artigo a um/a novo/a parecerista.

Não são aceitos trabalhos já publicados, mas são publicadas traduções de textos teóricos relevantes, a partir da seleção e indicação do Comitê Editorial.

O conteúdo dos trabalhos assinados é da exclusiva responsabilidade dos/as autores/as, assim como a seleção de descritores (palavras-chave).



Versão eletrônica disponível em www.contemporanea.ufscar.br

Revisão:

Tamires Bonani

Diagramação:

Casa de Ideias

www.casadeideias.art.br

Projeto Gráfico e Capa:

Diagrama Editorial

www.diagramaeditorial.com.br



