

ESCÂNDALO DA POLÍTICA BRASILEIRA: O SENTIDO DA DESIGUALDADE

Laurenio Leite Sombra¹

RESUMO: Este trabalho investiga a profunda desigualdade social brasileira, sob a hipótese de que as diferenciações raciais, decorrentes de processo de colonialidade do poder implantado progressivamente com o descobrimento da América, são basilares para a nossa condição atual. Esta investigação é pautada no conceito de *rede de sentidos* (SOMBRA, 2015), desenvolvido recentemente, que permite vislumbrar os diversos sistemas de classificação que nos condicionam um modo de agir e pensar sobre o mundo. Dialoga, a partir do conceito citado, especialmente com as investigações de Aníbal Quijano e Jessé Souza em torno da desigualdade, respectivamente, na América e no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Rede de Sentidos; Colonialidade do Poder; Desigualdade; Racismo; Brasil.

ABSTRACT: This work investigates Brazil's profound social inequality, under the hypothesis that racial differences, arising from the coloniality of power progressively deployed from the 'discovery' of America onwards, are fundamental to our current condition. The study is based on the recently developed concept of the network of significance (SOMBRA, 2015), which

enables us to perceive the various systems of classification that condition the way we act and think about the world. Setting out from this concept, the study enters into a specific dialogue with the investigations of Aníbal Quijano and Jessé Souza regarding inequality in America and Brazil respectively.

KEYWORDS: Network of Significance; Coloniality of Power; Inequality; Racism; Brazil.

O ESCÂNDALO E SEUS FUNDAMENTOS

Uma consulta sobre o significado da palavra “escândalo” sugere “fato ou acontecimento que contraria e ofende sentimentos, crenças ou convenções morais, sociais ou religiosas estabelecidas”; ou “indignação, perplexidade ou sentimento de revolta provocados por ato que viola convenções morais e regras de decoro”². Os dois significados apresentados apontam uma definição em comum e bastante plausível: o escândalo é desencadeado por atos específicos (fato ou acontecimento) que suscitam certa quebra de expectativa no conjunto das crenças ou convenções morais ou sociais. Posto isso, pode designar o acontecimento em si ou a perplexidade decorrente dele, mas é esse rompimento de expectativas sociais consideradas éticas ou críveis que parece representar sua tônica principal.

Distinguir com clareza “o” escândalo da política brasileira seria, claro, tarefa difícil. É fácil perceber, contudo, uma sensação difusa de “desencaixe” entre a população em geral e o sistema político. Sensação que parece acompanhar a história do Brasil. Já num remoto 1930, Drummond, em seu primeiro livro de poemas, queixa-se e, ao mesmo tempo, conforma-se com a situação brasileira: “aqui ao menos a gente sabe que tudo é uma canalha só/lê o seu jornal, mete a língua no governo,/ queixa-se da vida (a vida está tão cara)/e no fim dá certo” (Andrade, 1979, p. 98). Este desconforto, que por vezes já nem carrega ares de escândalo, de acontecimento (“no fim dá certo”...), em outros momentos gera indignação suficiente para tornar-se uma manifestação coletiva, como aconteceu, recentemente, com as “jornadas de junho” em 2013. Neste caso, diversos intérpretes buscaram compreender o que mobilizava (escandalizava?) a população que ia às ruas, uma

vez que a pauta de reivindicações parecia tão difusa. O “desencaixe” com o sistema político, contudo, parecia recorrente na ideia de “não me representa”, diversas vezes escrita ou entoada.

Se certa “crise de representatividade” pareceu, direta ou indiretamente, sintetizar parte significativa das revoltas, era natural que a discussão de “reformas políticas” ganhasse corpo e, de fato, ganhou, deste então, a começar por discurso da presidente da República, propondo a instalação de uma Constituinte exclusiva para a reforma, proposta devidamente rechaçada e/ou ignorada pelo Congresso Nacional. De um modo geral, há a sensação de uma série de desvios nas regras de funcionamento do sistema político, como o financiamento privado de campanhas públicas, a possibilidade de coligação de partidos em eleições proporcionais, a grande difusão de partidos políticos sem identidade ou proposta clara, a impossibilidade de tomada de decisão direta da população, entre outros. Mas essa sensação difusa de desconforto não parece ter representado a consciência necessária e, com ela, força de pressão suficiente para convencer os políticos de uma mudança que, em parte, poderia prejudicá-los em seu *status quo*. Do mesmo modo, os apelos por sistemas educacionais e de saúde de qualidade, maior mobilidade urbana, entre outras demandas, também não suscitaram mudanças profundas, mesmo porque as manifestações, de todo modo, arrefeceram.

Tudo isso nos impulsiona a cavar mais fundo na compreensão dos fenômenos que nos escandalizam. E esta compreensão, paradoxalmente, nos remete a algo que já não cabe na definição supracitada de escândalo. É possível que nossos problemas mais fundamentais frequentemente *não nos escandalizem*, posto que ganhem certo ar de naturalidade. Do que poderíamos estar falando? Se seguirmos a tese do sociólogo Jessé Souza, nossa

“contradição principal” é a *desigualdade*. Souza é bem enfático no enraizamento desse problema fundamental: “acredito que todas as nossas mazelas decorram dela, inclusive o nosso relativo atraso econômico e não o contrário como normalmente se pensa” (2006, p. 84). Naturalmente, designar a desigualdade como nossa contradição principal ainda é pouco. Assumindo-se uma concordância com o sociólogo, é necessário entender melhor do que se trata a desigualdade, *como* ela estrutura os demais problemas de ordem política e, finalmente, conhecido o problema, quais as possibilidades de sua superação. Com que ferramentas investigar esta questão?

REDES DE SENTIDOS: UM MODO DE COMPREENSÃO

A investigação desse fenômeno será realizada, de um lado, a partir de conceito recentemente desenvolvido, o de *rede de sentidos* (SOMBRA, 2015). De outro, a partir de uma tentativa de *aplicação* desse conceito com o aporte de alguns cientistas sociais que pensaram a América Latina e, especialmente, o Brasil. Naturalmente, estes dois elementos estão imbricados. O conceito proposto só terá relevância se ele apresentar uma capacidade explicativa suficiente para que certos elementos possam ser visualizados no caso específico em questão. As perguntas essenciais seriam: como compreender a desigualdade brasileira? Como esse fenômeno propicia e favorece nossos problemas políticos fundamentais? De que modo a compreensão desse fenômeno permite um vislumbre da possibilidade de sua superação?

Fazendo um rápido resumo do conceito (SOMBRA, 2015), podemos compreender uma *rede de sentidos* como

certa constituição abrangente do sujeito, certa *ambiência prévia*, basilar para uma série de operações parciais, como a ação cotidiana, a atribuição de significado de uma palavra ou de um enunciado, a compreensão de práticas sociais em geral, enfim, para os diversos processos de atribuição de sentido. Esta constituição abrangente tem natureza eminentemente prática e, até por isso, não pode ser completamente abarcada por enunciados, há sempre uma “diferença ontológica” entre o campo dos enunciados possíveis e a rede de sentidos que os possibilita. Por ser eminentemente prática, embora ela possibilite certa direcionalidade na ação do sujeito, o que pressupõe algum grau de *coerência*, não é uma coerência de natureza lógica. É possível imaginar que uma rede de sentidos, dentro do que ela apresenta de interpretável, contenha elementos paradoxais, desde que eles não impeçam francamente a direcionalidade citada.

De um modo geral, podemos apresentar alguns aspectos comuns a toda rede de sentidos (ainda SOMBRA, 2015). Ela sempre carrega em si uma “arquitetura” de signos correlacionados e articulados com diferentes relações de valoração, ensejando possíveis hierarquias nas relações estabelecidas; boa parte da construção que possibilita a rede de sentidos apresenta uma *temporalidade*, o que pressupõe certa correlação com processos históricos e com expectativas futuras; de um modo geral, a rede de sentidos é constituída de modo *intersubjetivo* e tem natureza eminentemente *social*, diversos aspectos da rede são, frequentemente, compartilhados por uma comunidade; por fim, vale ressaltar que em geral a rede de sentidos aponta para determinada direcionalidade, enseja em si certa *normatividade*, que possibilita diversos graus de avaliações morais e estéticas.

Dentre os diversos signos que vão sendo articulados na “arquitetura” da rede de sentidos, merecem destaque aqueles que nomeiam identidades individuais e coletivas de *sujeitos*. Estes também são estruturados em correlação com os outros sujeitos e com atributos (também signos) que os qualificam; também são valorados (positiva ou negativamente) e também são constituídos em uma determinada temporalidade. Merecem, contudo, um destaque especial porque, afinal de contas, são os sujeitos que agem e produzem significação a partir de uma rede de sentidos. São eles que as “incorporam” no seu cotidiano, e vivem a partir delas. O termo *incorporar* é bem cabível, aqui, afinal os sujeitos são “sujeitos encarnados” (SOMBRA, 2015), têm uma corporeidade e *vivem* a rede de sentidos, não necessariamente de modo cognitivo. As diversas hierarquias e valorações da rede atingem sensivelmente os sujeitos, estes agem e sentem em correlação com elas, de um modo tal que formam, progressivamente, um *sistema de classificação* dos sujeitos que os posiciona, com o qual eles identificam/reconhecem os outros sujeitos e se identificam/se reconhecem.

Um conceito fundamental, a partir dos aspectos anteriores, é o de *antagonismo*. Ele se dá sempre que sujeitos em relação mútua *não compartilham* a mesma rede de sentidos em aspectos essenciais, seja no modo com o qual eles valorizam/hierarquizam os sujeitos, seja no modo, talvez mais sutil, como eles valorizam/hierarquizam outros signos da rede. Claro, sempre pode haver divergências mais superficiais, mas o antagonismo se dá quando as diferenças entre as redes de sentido propiciam certa inaceitação mútua com relação à rede de sentido do outro, com diversos modos possíveis de reação

decorrentes desta inaceitação, a depender do grau de poder dos sujeitos envolvidos. De um modo geral, as relações de antagonismo podem ensejar negociação ou enfrentamento de sentido, mas também processos de dominação e submissão.

É preciso insistir no aspecto prático da rede de sentidos. Se ela compõe, em sua formação, uma determinada “arquitetura” de signos correlacionados, é natural que se tente interpretá-la. Mas esta interpretação não pode se dar meramente pelas relações semânticas estabelecidas entre os signos de uma rede. Podemos reivindicar o apoio de Wittgenstein, que afirma que “os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida” (2005, p. 123). A rede de sentidos, assim, só pode ser interpretada, mesmo que parcialmente, à medida que se compreende o modo com o qual os sujeitos operam. Poderíamos acrescentar, usando a imagem de Wittgenstein, que o *antagonismo* é, em última instância, uma *discordância da forma de vida* entre sujeitos, mas apenas nos casos em que a convivência entre eles suscita algum nível de incompatibilidade prática entre as formas de vida de cada um.

De um modo geral, os sujeitos envolvidos em relações de antagonismo são *afetados* de um modo incômodo pelos outros sujeitos, têm que conviver com a instabilidade dos sistemas de classificação que introjetaram, visto que os veem ameaçados, em maior ou menor medida, por outras redes de sentido. O antagonismo é fundamental para a compreensão da rede de sentidos, porque ele é que propicia as relações mais instáveis de *alteridade* e, em última instância, que proporciona a possibilidade de transformação social, numa tentativa pelos sujeitos de superação ou conciliação de redes de sentidos antagônicas.

Um bom modo de compreensão das diversas redes de sentido está nas *valorações* atribuídas a cada uma. Certamente, um processo de interpretação de uma rede irá tentar desvelar, a partir dos signos que a compõe, quais são os principais elementos da sua “arquitetura”, quais são os signos fundamentais que a sustentam. No entanto, esta interpretação só será efetiva a partir de uma compreensão *prática* disso. Não é impossível imaginar uma determinada comunidade que apresente uma linguagem explícita valorizando determinados signos (digamos, como exemplo: Deus, justiça, igualdade), mas cuja atividade prática enseja valorações mais diferenciadas, e até equívocas em relação aos signos explicitamente enunciados. Esta possível dissonância certamente tem alguma eficácia no funcionamento prático de uma comunidade e talvez se aproxime do que Marx e Engels chamaram de *ideologia*, num sentido que pensadores marxistas chamaram posteriormente de “falsa consciência”, que pressupõe a manutenção de enunciados que não representam, em última instância, o sistema praticado efetivamente na rede de sentidos. Segundo Marx e Engels, em um dos aspectos que eles consideram ideológicos, “os pensamentos dominantes serão cada vez mais abstratos, ou seja, assumirão cada vez mais a forma de universalidade” (1998, p. 50). Mas vale ressaltar que os mecanismos ideológicos, por si mesmos, ainda não representam relações de antagonismo, visto que uma rede de sentidos aceita, como já dito, algum grau de incoerência e equivocidade do ponto de vista dos enunciados possíveis que tentam representá-la.

Aqui foram apresentados, de forma necessariamente rápida, alguns elementos do conceito a ser utilizado. Ele deverá ser mais bem compreendido à medida que o caso brasileiro possa ser apresentado e desenvolvido à luz do conceito. Com ele, podemos

adequar nossa pergunta fundamental: de que modo o fenômeno da desigualdade se apresenta na rede de sentidos da população brasileira? De um modo geral, compartilhamos uma mesma rede de sentido? Quais as implicações disso?

OS SUJEITOS DA NOSSA REDE DE SENTIDOS: COLONIALIDADE DO PODER

De acordo com um dos aspectos do conceito acima delineado, a compreensão da(s) rede(s) de sentidos brasileira(s) enseja uma melhor compreensão dos sujeitos que a compõem e do sistema de classificação que posiciona esses sujeitos. Considerando-se que a desigualdade brasileira, com algum grau de consenso, parte do modo peculiar como se relacionaram (e eventualmente se misturaram) brancos, negros e indígenas no país, com o acréscimo significativo em alguns estados de outros povos, como asiáticos e árabes, iniciaremos a reflexão a partir de uma discussão mais ampla, da própria constituição da América pelos europeus. Valer-nos-emos, neste momento, do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Embora desde os anos 60 ele já tenha apresentado diversos trabalhos sobre processos sociais na América Latina, bem como sua relação com o resto do globo, nos anos 90 ele publicou artigo seminal (1992) que desenvolve o conceito de *colonialidade do poder*, replicado e retrabalhado por diversos intelectuais, especialmente na América Latina.

Quijano vê uma nova configuração mundial, lentamente constituída a partir da descoberta da América pelos europeus. Segundo ele, “esse processo implicou [...] a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle da reduzida minoria europeia da espécie e, antes de tudo, de suas classes dominantes” (1992, p. 437). Para além de um processo econômico global

inaugurado pela descoberta do “Novo Mundo”, já é bem conhecido o impacto resultante no imaginário europeu da descoberta de povos e culturas profundamente diversos dos seus padrões. Esse imaginário foi multiplicado e retratado por pessoas que estiveram presentes na América com um grau de contato mais ou menos intenso com os povos recém-descobertos, como o frade dominicano Bartolomeu de las Casas, que foi bispo de Chiapas e grande defensor dos índios, o pastor calvinista Jean de Léry, que teve contato registrado com os tupinambás no Brasil, e o padre Antônio Vieira, que foi missionário em terras brasileiras e conviveu com os povos indígenas do Nordeste. Filósofos como Montaigne, Rousseau e Locke publicaram textos que retratavam a multiplicação desse imaginário na Europa ocidental, ora defendendo os povos indígenas, ora destacando sua condição ainda “primitiva” (PEDROSA e SCHWARCZ, 2014; TODOROV, 2003).

Nesse contexto, um aspecto fundamental do conceito de colonialidade do poder corresponde às novas identidades que vão sendo, progressivamente, formadas a partir da descoberta. Afirma o sociólogo peruano:

A estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Essas construções intersubjetivas [...] foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão ‘científica’ e ‘objetiva’) de significação ahistórica, ou seja, como fenômenos naturais e não da história do poder. Esta estrutura de poder foi e ainda é o marco dentro do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental (1992, p. 438).

A afirmação de Quijano é taxativa. Em texto posterior (2005), ele complementa que a própria criação da ideia de *raça* só se deu como desdobramento do “descobrimento” da América. Este evento produziu “identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, [...] adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial” (2005, p. 117). Nesta perspectiva, os “índios” foram a primeira identidade estabelecida, conjugando povos de etnias completamente diferentes. Posteriormente, o mesmo foi feito com os africanos, também vindos de povos com grandes diferenças mútuas, doravante uniformizados como “negros”. Por fim, os próprios colonizadores autonomearam-se como “brancos” e “européus”, dentro de um mecanismo de diferenciação das identidades anteriores. Nesse processo, a ideia que posteriormente foi categorizada como *raça* foi associada a diversos elementos fenotípicos dos povos recém-identificados, entre eles a *cor*, que também passava a ter uma uniformização identificatória (“vermelhos”, “pretos”, “brancos”; séculos depois, os asiáticos serão “amarelos”).

Certamente, do ponto de vista histórico, parte das afirmações de Quijano pode ser questionada. O sociólogo Michael Banton, por exemplo, não admite, de modo bastante plausível, a ligação do conceito de *raça* a uma causa única (1979, p. 25), embora admita que

a *raça*, como a classe e a nação, foi um conceito desenvolvido primeiramente na Europa para ajudar a interpretação de novas relações sociais [...] cada vez mais utilizados à medida que um número maior de *européus*

se apercebeu da existência de um crescente número de pessoas ultramarinas que pareciam ser diferentes deles (1979, p. 24).

O que torna mais controversa a tese de Quijano é o fato de que o conceito de raça, tal como o conhecemos em sua acepção biológica, só foi maturado a partir do século XIX. Antes o termo era pensado como uma “linhagem”, com conotações mais culturais e históricas (BANTON, 1979, p. 29-30). Mas a tese do filósofo peruano pode ser reforçada com estudo mais amplo do sociólogo Oliver Cox, que também associa o desenvolvimento da noção de raça ao descobrimento da América. Se é verdade que o *racismo* como ideologia científica só se desenvolveu no século XIX, o processo de exploração dos indígenas e africanos ensejou, progressivamente, um modo de explicação aparentemente inédito na história da humanidade. Se antes a diferenciação e mesmo o domínio de povos, castas, estamentos ou linhagens era justificado por razões culturais ou históricas, ou mesmo em razão de guerras anteriores, progressivamente o domínio de negros e africanos ensejou uma *marcação* cada mais definitiva sobre os novos povos, marcação que dificultava inclusive o (inicialmente) desejado processo de conversão religiosa, especialmente dos indígenas. “Nos anos que se seguiram inúmeros sermões foram proferidos e livros ‘científicos’ escritos para provar a incapacidade de conversão cultural dos povos explorados” (COX, 1959, p. 336).

Esta suposta incapacidade de assimilação já sinalizava para a posterior ideia biológica de raça e tinha ares de ineditismo. Cox faz, previamente, ampla descrição histórica de fenômenos anteriores, como o avanço helênico por Alexandre, o Império Romano, o domínio posterior dos

“bárbaros” europeus e o domínio da Igreja Católica na Europa feudal, para mostrar que em nenhum desses casos havia qualquer noção de “incapacidade tácita” dos povos. Previamente à descoberta da América, os europeus não tinham sequer uma noção de superioridade cultural. Historicamente, no período medieval, tiveram de conviver com uma cultura maometana que, muitas vezes, foi mais sofisticada, com as narrativas de Marco Polo sobre uma impressionante China imperial, assim como frequentes derrotas bélicas perante povos asiáticos. Assim, “o homem branco não pensava a si mesmo como capaz de desenvolver a cultura superior do mundo — o conceito ‘homem branco’ ainda não tinha significância social” (COX, 1959, p. 327). Mas os portugueses e espanhóis tiveram experiência diferente, e se viram superiores aos povos da América (e, posteriormente, aos africanos escravizados), em cultura e capacidade de guerra. A princípio, eles viam essa diferenciação como entre cristãos e pagãos, mas não é difícil imaginar a progressiva formação de uma identidade “branca” ou “europeia” a partir de novos parâmetros de diferenciação, parâmetros que, além de tudo, facilitavam e justificavam os novos processos de exploração.

Esta nova classificação, naturalmente, teve fortes implicações práticas, reforçadas e naturalizadas pela atribuição de natureza teológica e/ou biológica que frequentemente lhe era associada. “Tais identidades foram associadas a hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas [...]. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117). Um

aspecto fundamental, aqui, é que as novas classificações possibilitaram, com mais clareza, uma “divisão racial do trabalho” (2005, p. 118). De um modo geral, nesta divisão e à medida que o modo de produção capitalista se consolidava, índios e negros não ganhavam salário. Historicamente, este processo foi diferenciado, inclusive entre índios e negros. Entre os indígenas, não prosperou a escravidão propriamente dita, muito embora frequentemente eles assumissem relações servis com os colonizadores. Entre os africanos, como se sabe, houve um intenso tráfico, que os inseria normalmente na condição de *mercadoria*, lhes retirando em grande medida sua humanização. Por outro lado, as populações indígenas foram expropriadas, física e simbolicamente, de diversos modos.

OS SUJEITOS DA NOSSA REDE DE SENTIDOS: O CASO BRASILEIRO

No Brasil, uma diferença fundamental foi a constituição de um grande contingente de população negra, além de um crescente número de população mestiça. Enquanto nos Estados Unidos, a população negra era praticamente excluída dos mitos de formação da nação (SOUZA, 2005, p. 63) e a definição de raça, especialmente na separação entre negros e brancos, se dá a partir de dicotomia “*one-drop rule*”, que atribui como negro qualquer pessoa que tenha alguma ascendência negra (BOURDIEU e WACQUANT, p. 2002, p. 20), o caso brasileiro é bem diferenciado. No início dos anos 50, o sociólogo Oracy Nogueira (2006) produziu artigo que diferenciava, com riqueza de detalhes, o “preconceito de marca” brasileiro do “preconceito de origem” norte-americano. Se no último caso sempre houve uma linha demarcatória clara

que delimitava os negros a partir da ascendência, com alto nível de segregação³ e alto grau de consciência da discriminação, no Brasil a discriminação se deu cada vez mais em função das “marcas” do indivíduo, isto é, de traços fenotípicos (cor da pele, formato do nariz, tipo de cabelo, entre outros) que realçavam maior aproximação ou distanciamento do branco. Em função desse modo peculiar de racismo, sempre se deu um paradoxo. Vivemos sob um ideal de integração que aponta o racismo como antiético ou deselegante. Inversamente, uma espécie de racismo “estético” é inoculado diariamente nas relações em prol de certo ideal de *branqueamento*. Como consequência desse paradoxo, a consciência do racismo sempre foi menor entre nós, e ele é atenuado, na prática, seja em casos de traços fenotípicos menos acentuados, seja em outros nos quais os indivíduos negros assumem condição social ou postura comportamental mais “de acordo” com certos parâmetros “ocidentais” (voltaremos a isso).

Houve, nesse sentido, certo “ideal de assimilação” e certa expectativa de “branqueamento natural” da população, com o decorrer do tempo. A antropóloga Giralda Seyferth (2002) mostra, com muita precisão, que o Brasil, especialmente no século XIX e na primeira metade do século XX, viveu um curioso paradoxo. De um lado, as teorias pretensamente científicas sobre raça faziam crer a boa parte dos nossos intelectuais que vivíamos uma espécie de “caos étnico”, já que, para teóricos racistas como Arthur Gobineau, a mestiçagem, que ele presenciou de perto já no Brasil do século XIX, significava uma espécie de “degeneração das raças”. De outro, a convicção crescente dos intelectuais brasileiros de que a solução que nos restava era via “branqueamento”, solução que admitia a mestiçagem, seja por cruzamentos que propiciassem essa crescente transformação,

seja por medidas ativas do Estado de favorecimento à imigração da população europeia, preferencialmente de nacionalidades com boa capacidade de “assimilação” à cultura “nacional” (leia-se luso-brasileira). Condição que favorecia, principalmente, italianos, espanhóis e portugueses, mas que admitiu, em alguns momentos, alemães e japoneses — ambos com ressalvas, dada à menor capacidade de “assimilação” e, no caso dos japoneses, por sua condição não-branca (SEYFERTH, 2002).

Ainda se pode falar, nesse contexto, na expectativa que se produziu de certo “branqueamento” cultural, ou seja, de que negros, índios e mestiços pudessem adaptar-se à cultura “branca”, além da assimilação decorrente de cruzamento com populações mais claras (SCHWARCZ, 1994). Se de um lado, havia uma expectativa de que a mestiçagem fosse pensada como “processo de redução étnica em que o problema do negro/mestiço é resolvido pelo sumiço” (SEYFERTH, 2002, p. 136), do outro a imigração europeia frequentemente demonstrou mecanismo ainda mais acintoso. Em diversas situações, negros, índios e, muitas vezes, mestiços, foram simplesmente excluídos da força de trabalho arregimentada. Nas colonizações do sul, especialmente, “negros e mestiços, categorizados como ‘bárbaros’, deviam desempenhar apenas um papel coadjuvante na colonização (isso quando sua participação era cogitada)” (SEYFERTH, 2002, p. 120). Aos indígenas, era reservado um destino mais taxativo. Eles deveriam ser cada vez mais afastados e “caçados” pelos *bugreiros* [caçadores de “bugres”, indígenas], categorizados como selvagens, antítese da civilização ‘europeia’ trazida pela colonização” (SEYFERTH, 2002, p. 120). Também na imigração de europeus para plantações de café após a abolição, Francisco de Oliveira (2012) mostra como

a população negra foi preterida, não tendo possibilidade, na prática, de assumir sequer a condição proletária no capitalismo nascente brasileiro.

Isso significa que parte relevante da população brasileira, a que não foi “assimilada” pelo branqueamento, assumiu, de modo indelével, uma condição de subcidadania, numa escala de classificação que, parcialmente, a desumanizava. O sociólogo Jessé Souza (2012) desenvolve ampla pesquisa acerca desse processo, buscando suas raízes históricas especialmente no estudo clássico que Florestan Fernandes, em *A integração do negro na sociedade de classes*, desenvolveu sobre o negro no estado de São Paulo, estudo que, todavia, pode ter vários dos seus aspectos expandidos para outros estados e para o restante da população não branca que foi, de algum modo, incorporada à urbanidade brasileira. Em relação ao negro, já na abolição, foi abandonado à própria sorte.

Este, imediatamente depois da abolição, se viu responsável por si e por seus familiares, sem que dispusesse dos meios materiais ou morais para sobreviver numa nascente economia competitiva do tipo capitalista e burguês. Ao negro, fora do contexto tradicional, restava o deslocamento social na nova ordem. Ele não apresentava os pressupostos sociais e psicossociais que são os motivos últimos do sucesso no meio ambiente concorrencial [...]. Para o negro [...], restava os interstícios e as franjas marginais do sistema [...]: o mergulho na escória proletária, no ócio dissimulado, ou, ainda, na vagabundagem e na criminalidade fortuita ou permanente (2012, p. 155).

Esta condição dramática impõe um princípio de classificação ao cidadão “não europeizado” brasileiro, uma

condição de inferioridade tão intrínseca que lhe confere um *status* praticamente sub-humano. “Na dimensão infra e ultrajurídica do respeito social objetivo compartilhado socialmente o valor do brasileiro pobre *não europeizado* [...] é comparável ao que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza objetivamente seu status sub-humano” (SOUZA, 2012, p. 174-175). Estas pessoas “não participam do contexto valorativo de fundo” (2012, p. 175). Souza imagina um atropelamento de uma delas por um cidadão de classe média, como exemplo. Em casos como estes, “existe como que uma rede invisível que une desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença final, passando por advogados, testemunhas, promotores, jornalistas etc.” (2012, p. 175), rede que impedirá um julgamento rigoroso do infrator/criminoso de classe média. É importante para a discussão que faremos acerca desse processo entender que, segundo Souza, em parte significativa desse grupo em condição precária, tende a haver “a aceitação de precariedade como legítima e até merecida e justa, fechando o círculo do que gostaria de chamar de ‘naturalização da desigualdade’” (2012, p. 180).

A REDE DE SENTIDOS PARA ALÉM DOS SUJEITOS

Mas a “arquitetura de signos” de uma rede de sentidos não se compõe apenas das relações de classificação entre sujeitos, apesar da sua importância. Ela pressupõe a consolidação de uma hierarquia valorativa que coloca em seu topo outros signos (além dos sujeitos) que representarão referência fundamental de valor. Há, naturalmente, grande correlação entre essa arquitetura e o sistema de classificação dos sujeitos, visto que estes signos,

frequentemente, irão ser pensados como atributos essenciais dos sujeitos que serão colocados no topo do sistema de classificação. Um exemplo: numa comunidade em que a “coragem” e a “força física” são signos fundamentais na cadeia hierárquica da rede de sentidos, provavelmente os sujeitos que encarnarem esse atributo terão maior ascendência em sua escala hierárquica. Vale reforçar aqui, mais uma vez, que estes atributos e estas escalas têm natureza prática. O que vale não é, necessariamente, o que se define “conceitualmente” como coragem ou força física, mas como a comunidade percebe e reforça esses aspectos nas narrativas, rituais e práticas cotidianas. Vale sinalizar, também, que não há uma relação de causa e efeito unilateral. Não é fácil delimitar se o valor da comunidade “criou” sujeitos de determinado tipo ou se os sujeitos “vencedores” impuseram valores que lhes eram favoráveis. O sistema de classificação dos sujeitos e as relações hierárquicas entre os demais signos influenciam-se mutuamente.

Assumindo-se estes pressupostos, é importante que tentemos entender, no contexto da colonialidade do poder, que valores foram sendo estabelecidos. Quijano (2005) entende que a construção da modernidade europeia exige, progressivamente, a constituição de novos valores de acordo com as novas relações de trabalho estabelecidas e a própria autoimagem que o europeu se atribuiu. Aspecto fundamental para estes novos valores foi a *relação sujeito-objeto* entranhada na modernidade, base do dualismo estabelecido entre corpo e mente, ou corpo e espírito, de modo que o “corpo” possa ser pensado como um “objeto” de conhecimento. Dualismo correlato à separação cada vez maior entre “espírito” e “natureza”. Há, nesse contexto, forte correlação do novo dualismo com o modo com o qual as novas “raças” eram identificadas. “Certas raças são condenadas como ‘inferiores’,

por não serem sujeitos ‘racionais’. São objetos de estudo, ‘corpo’ em consequência, mais próximos da ‘natureza’” (QUIJANO, 2005, p. 129). De modo complementar a esse, “daí em diante o corpo das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado como o resto dos corpos” (2005, p. 129). Esta perspectiva dualista também favoreceu a separação e a perspectiva linear entre “estado de natureza” e mundo político, basilar para o contratualismo político da modernidade.

Outro ponto importante foi a definição, na nova relação sujeito-objeto, de “sujeito” como “uma categoria referida ao indivíduo ilhado” (QUIJANO, 1992, p. 441), materializada pelo *cogito ergo sum* de Descartes. Se esta noção do “sujeito ilhado” foi basilar para toda a teoria do conhecimento moderna, devemos acrescentar, como parte do mesmo escopo, a importância política e jurídica que a modernidade dá à ideia de *indivíduo*, doravante pensado como base de toda a constituição sociopolítica. Como define Charles Taylor,

este individualismo significa uma rejeição da noção, antes predominante, de hierarquia, segundo a qual um ser humano só pode ser um agente moral genuíno quando inserido numa totalidade social mais ampla, cuja verdadeira natureza deve exibir uma complementaridade hierárquica. Na sua forma original, a teoria grocio-lockeana [referente a Grotius e Locke] opõe-se a todas as concepções, de que a de Aristóteles é a mais proeminente, que negam que alguém possa ser um sujeito humano plenamente idôneo fora da sociedade (TAYLOR, 2010, p. 27).

Poderíamos dizer, em articulação dos dois aspectos (relação sujeito-objeto; individualismo) que o primeiro, a relação sujeito-

objeto, prevalece sobre o segundo, o individualismo. A rigor, a primazia do indivíduo sobre a sociedade, pensada doravante como “objeto” de construção de uma sociedade política, foi um modelo encontrado pela modernidade para efetivar a relação sujeito-objeto, sempre a partir do “sujeito”. Isto pode ser comprovado se consideramos que pensadores posteriores (Rousseau, Hegel, Marx e muitos outros) investigaram modelos políticos que não eram totalmente estruturados no indivíduo, apesar da preeminência deste em vigor até hoje no pensamento liberal. Permaneceu em todos eles, contudo, a primazia de certa *racionalidade* fundamental à relação sujeito-objeto original.

Não é incoerente com essa perspectiva, portanto, o conceito de *totalidade social*, que Quijano (1992) vê desenvolvido a partir do século XVII, com Saint-Simon. Essa ideia, que foi sendo cada vez mais materializada, foi “elaborada segundo uma imagem organicista que terminou propiciando uma visão reducionista da realidade” (1992, p. 444). Nesse contexto, a sociedade tendia a ser pensada como uma totalidade fechada, e também foi desenvolvida como “estrutura onde as partes se relacionam segundo as mesmas regras de hierarquia entre os órgãos, de acordo com a imagem que temos de todo organismo” (1992, p. 444). Foi recorrente aí a ideia de que os proprietários são o cérebro e os trabalhadores, os braços do organismo. Quijano vê como variante da mesma linguagem a “proposta de Kautsky [socialista alemão, do fim do século XIX e início do século XX], adotada por Lênin, segundo a qual os proletários não são capazes por si mesmos de elaborar sua consciência de classe e a inteligência burguesa ou da pequena burguesia é que deve ensiná-los” (1992, p. 444-445).

Essa ideia organicista da totalidade social, de sociedade, não é incompatível com o paradigma geral

do conhecimento como uma relação sujeito-objeto. Tampouco a variante sistemática. São uma opção alternativa frente à perspectiva atomística da realidade, mas se sustentam no mesmo paradigma [...]. Essas ideias implicam o pressuposto de uma totalidade homogênea, apesar de que a ordem articulada pelo colonialismo não o era. Portanto, a parte colonizada não estava, no fundo, na totalidade [...]. Em todo caso, de acordo com a imagem organicista da totalidade, a parte comandante, o cérebro do organismo total, era a Europa. E, em cada parte colonizada do mundo, os europeus (QUIJANO, 1992, p. 445).

Esta ênfase à totalidade social, na prática, não apagou a ênfase no *individualismo*, basilar para um novo modo de socialização que já não se estruturava nos antigos vínculos comunitários.

A partir de influências diferentes, o sociólogo brasileiro Jessé Souza chega a conclusões semelhantes e/ou complementares às de Quijano, acerca da formação da “racionalidade” ocidental. Souza, nesse aspecto, é profundamente influenciado pela obra do filósofo canadense Charles Taylor, especialmente seu *As fontes do self*, livro que tenta descrever, desde sua gênese, a “identidade moderna” (TAYLOR, 1997). Para Souza, a adaptação do homem ocidental às exigências do capitalismo e do “mercado” decorre de um longo processo genético.

O mercado nasce ‘espontaneamente’ [...] apenas no Ocidente [...]. O espírito do capitalismo já vinha sendo gestado há vários séculos desde a união entre a filosofia grega e o cristianismo ocidental operado por Santo Agostinho. É ele que vai interpretar o ‘caminho de salvação’ cristão a partir

da noção de virtude platônica do autocontrole do corpo e suas paixões pela mente ou espírito. Esse autocontrole e disciplina, que são implementados institucionalmente pela extraordinária força da racionalização religiosa ocidental (primeiro no catolicismo e depois radicalizada no protestantismo ascético) vai ser a base daquele racionalismo, peculiar ao ocidente, que Weber chamou de ‘racionalismo da dominação do mundo’. Esse racionalismo é excelente para qualquer coisa que envolva mudança de realidade, criação de riquezas e, muito especialmente, para que se adquiram conhecimentos. O mercado capitalista ‘herda’ esse legado religioso e o transforma na ‘hierarquia moral’ que vai nos conduzir em toda a nossa vida cotidiana. (SOUZA, 2006, p. 88-89).

Esta definição de Souza “materializa” e objetiva a racionalidade apontada por Quijano. O que foi indicado pelo sociólogo peruano a partir de alguns conceitos filosóficos fundamentais, aqui aparece como uma noção que, progressivamente, será “inoculada” na rede de sentidos do homem comum europeu, para que ele, progressivamente, *incorpore* esses valores. Quijano e Souza não ressaltam esse aspecto, mas a incorporação do homem comum europeu ao capitalismo também foi extremamente abrupta e violenta. Karl Polanyi compara esse processo justamente à exploração colonial, uma vez que em ambos, mais do que mera exploração econômica, se dá uma profunda *degradação cultural*, especialmente com a retirada praticamente forçada do antigo servo em relação à terra que ele pertencia desde sua origem, com a passagem para a condição de proletário *assalariado*, com as variantes possíveis de se tornar *desempregado* e/ou *mendigo*,

impondo-o novas regras de funcionamento que incluíam, paradoxalmente, a criminalização da mendicância. “Enquanto sob o regime do feudalismo e da comunidade aldeã, a *noblesse oblige*, a solidariedade do clã e a regulamentação do mercado de trigo controlavam a fome, sob a direção do mercado não se impedia que as pessoas morressem de fome segundo as regras do jogo” (POLANYI, 2012, p. 179-180). Progressivamente, contudo, o homem comum europeu ia se incorporando à nova rede de sentidos exigida pelo capitalismo.

Incorporar é, mais uma vez, um termo adequado, porque se a rede de sentidos é eminentemente prática, o modo com o qual ela vai fazendo parte da vida de um sujeito é fortemente *corporal*. O sujeito vai assumindo, progressivamente, o novo “modo de vida” com outro sistema hierárquico de valores. Antigos valores feudais vão sendo substituídos pela nova “racionalidade” exigida, pelas exigências de *competitividade* inerentes ao *individualismo* que vai compondo o novo cenário. Souza pensa essa incorporação, de forma concreta, a partir do conceito de *habitus* desenvolvido por Pierre Bourdieu, pensado como “produto da incorporação de um *nomos*, do princípio de visão e de divisão constitutivo de uma ordem social ou de um campo” (BOURDIEU, 2007, p. 175). Ele se dá como uma “intencionalidade prática”, “se enraíza numa maneira de manter e conduzir o corpo (uma *hexis*) [...] que se engendra e se perpetua, transformando-se continuamente (em certos limites), numa relação dupla, estruturada e estruturante, com o ambiente” (2007, p. 175). É fundamental para esse *nomos* que se incorpora no *habitus* a constituição de um *sensu comum*, pensado como

um fundo de evidências partilhadas por todos que garante, nos limites de um universo social, um consenso

primordial sobre o sentido do mundo, um conjunto de lugares comuns (em sentido amplo), tacitamente aceitos, que tornam possíveis o confronto, o diálogo, a concorrência, até mesmo o conflito, e entre os quais cumpre dar lugar à parte os princípios de classificação, tais como as grandes oposições que estruturam a percepção do mundo (BOURDIEU, 2007, p. 118-119).

Não há dúvida que é um conceito que se aproxima do de *redes de sentido*, aqui trabalhado. Nele, inclusive, estão previstos os “princípios de classificação” que podem ser pensados tanto para a classificação de sujeitos quanto para a organização hierárquica e valorativa dos signos que podem servir de atributos à própria prática dos sujeitos. Não houve uma ênfase à *condição valorativa* do senso comum, mas a exploração prática da teoria de Bourdieu deixa entrever que os “lugares comuns tacitamente aceitos” o são justamente a partir de certa possibilidade valorativa. Apesar da citação de conflitos possíveis, falta ao pensador francês uma abordagem mais profunda sobre o conceito de *antagonismo* que, como se verá, será fundamental para a compreensão dos processos aqui descritos e, principalmente, da sua possibilidade de superação.

Souza articula Charles Taylor e Pierre Bourdieu. Para ele, as “fontes do *self*” que forjaram a identidade europeia constituíram o *habitus* fundamental do homem europeu, posteriormente “exportado” na colonização. A contribuição de Bourdieu ao conceito de Taylor se dá pela importância da incorporação inconsciente/naturalizada dessa nova condição, retratada no conceito de *habitus*, aspecto fundamental para sua eficácia e, em muitos casos, para a falta de problematização dela. Quando se pensa esta perspectiva associada à realidade brasileira, poderíamos cometer o erro

de simplesmente fazer uma transposição, imaginando os povos colonizados (notadamente, indígenas e africanos, posteriormente os mestiços) em condição semelhante aos antigos camponeses da Europa, igualmente submetidos às injunções do capitalismo, até a completa assimilação.

Mas esta transposição é claramente inadequada. O conceito de colonialidade do poder já nos auxilia nessa percepção. Apesar de eventuais diferenciações de classe, e até mesmo tentativas de diferenciação “racial” entre nobres e povo comum na Europa, não ocorreu por lá um processo de racialização semelhante ao da colonização que, como vimos, chegava frequentemente ao limite da desumanização de povos africanos, indígenas e, parcialmente, mestiços. Esta racialização, além do extermínio físico e simbólico que ensejou, resultou, no Brasil, no processo de *branqueamento* já descrito, processo que, frequentemente, excluiu certa camada “inferior” da população, como praticamente *inassimilável*. Esta *subcidadania*, produzida até hoje, não pode ser comparada, nesse sentido, ao proletário europeu.

Souza desenvolve uma solução teórica para visualizar o fenômeno, ainda à luz de Bourdieu. Ele vê essa camada inferiorizada da população tendo desenvolvido um “*habitus* precário”, que não é idêntico ao *habitus* desenvolvido pelo brasileiro de classe média que, de um modo geral, foi capaz de assimilar a racionalidade europeia. Este “*habitus* precário” não pode ser pensado exatamente como uma rede de sentidos antagônica, posto que ele é em tudo derivado e decorrente do “*habitus* primário”, aquele forjado pela incorporação “europeia” fruto da colonização e do capitalismo.

O *habitus* precário seria o limite do ‘*habitus* primário’ para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e

de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que [...] possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo (2012, p. 168).

Este caráter *quase que definitivamente* derivado do “*habitus* precário” é um ponto fundamental para a restrição que faremos ao desenvolvimento de Jessé Souza. Como o conceito de antagonismo não participa da discussão, a “ralé” compartilha da rede de sentidos majoritária, visto que: (1) reconhece, basicamente, os valores que lhe são atribuídos como “superiores”; (2) reconhece como superior, basicamente, a população “europeizada”, ou seja, que compartilha o “*habitus* primário”, reconhecimento frequentemente associado ao branqueamento físico ou cultural dessa população. Este reconhecimento tácito, apesar de eventuais conflitos ocorridos, é o que justificaria certa *autoculpabilização* por parte dessa população, e a ausência de uma sistemática insurrecional. É o que faz com que, na visão de Souza, “o potencial insurrecional da ralé, durante todo o século XIX, até hoje, se reduza a rebeliões localizadas e passageiras, quebradeiras, arrastões e violência pré-política onde a articulação consciente de seus objetivos jamais chega a ocorrer” (2012, p. 202).

O SALDO DA ANÁLISE: AS POSSIBILIDADES DA REDE DE SENTIDOS BRASILEIRA

O que temos até o momento? Podemos afirmar, com alguma segurança, que o processo de colonização propiciou ao Brasil, progressivamente, uma *rede de sentidos hegemônica*, forjada de

acordo com os desafios práticos impostos pela colonização, mas também pela imposição ideológica decorrente do processo de catequização cristão (inicialmente católico), das ideias eugenistas e dos ventos liberais soprados pelas revoluções Americana e Francesa, principalmente a partir do século XIX. Esta rede de sentidos estabeleceu um princípio de classificação identitária fortemente influenciada pela *colonialidade do poder*, colocando o homem branco no topo da cadeia hierárquica, e o índio e o negro em sua base. No caso brasileiro, já com uma peculiaridade de parcial aceitação do mestiço, colocado, a depender da sua proximidade fenotípica com o branco ou com o negro/índio, em posições intermediárias da escala de valor. Estas diferenciações devem ter se tornado ainda mais complexas à medida que chegavam imigrantes de diversas partes do globo, mas não cabe aqui uma maior exploração desse fator.

Em relação aos atributos da rede de sentidos, é necessária uma cautela ainda maior. Certamente, o modo de exploração português e, posteriormente, do império brasileiro e da República Velha, exigiram uma grande adaptação da população explorada. Mas esta adaptação era pouco condizente com valores típicos do capitalismo burguês. Roberto Schwarz mostra, com precisão, que o regime de escravidão impunha limites à racionalização produtiva tipicamente capitalista, já que o escravo-patrimônio não pode simplesmente ser despedido ou formar um “exército de reserva”. Se o capitalismo impõe o trabalho produtivo no menor tempo possível, para um escravo às vezes o tempo deve ser estendido, e não diminuído, “a fim de encher e disciplinar o dia do escravo” (SCHWARZ, 2009, p. 63). Ademais, naturalmente, ideias liberais, propriamente ditas, não cabem num regime de escravidão. Os homens livres, por sua vez, aqueles que não eram proprietários

nem escravos, frequentemente resolviam as suas questões por meio de uma imensa cadeia de *favores*, baseada em relações afetivas e de prestígio (SCHWARZ, 2009) que pouco ou quase nada apresentavam da reivindicada impessoalidade liberal.

É esse descompasso que Roberto Schwarz (2009) nomeia de “ideias fora de lugar”. Usando a nossa terminologia, elas representariam a dissonância entre os valores efetivamente estruturados na prática da rede de sentidos hegemônica, fortemente hierárquica e baseada em relações profundamente desiguais, e o ideário liberal, que alimentava muitos dos enunciados eruditos, nossas Constituições e os discursos de nossos intelectuais. É verdade que toda a implantação capitalista produziu uma dissonância *ideológica*, no sentido marxista da palavra, inclusive em solo europeu. Mas Schwarz define a dissonância brasileira, em relação à ideologia europeia, como de “segundo grau”.

Nesse contexto, [...] as ideologias não descrevem sequer falsamente a realidade, e não gravitam segundo uma lei que lhe seja própria [...]. Sua regra [...] é da ordem do relevo social, em detrimento de sua função cognitiva e de sistema. Deriva sossegadamente do óbvio, sabido de todos — da inevitável ‘superioridade’ da Europa — e liga-se ao movimento expressivo, de autoestima e fantasia, que existe no favor (SCHWARZ, 2009, p. 68).

Embora Schwarz tenha circunscrito sua análise ao Rio de Janeiro do século XIX e às relações de favor que vigoravam no tempo do Império, as “ideias fora de lugar” claramente (e o autor sabia disso) podem ser estendidas a outras relações de descompasso, todas elas decorrentes do modo particular com

o qual o Brasil assimilou sua rede de sentidos hegemônica, sem perder o verniz das ideias originais europeias, incluído aí o seu sistema político. Resulta, já no século XIX, certo ceticismo irônico, que ganha ares de genialidade em um escritor como Machado de Assis, num contexto em que “utilitarismo, egoísmo, formalismo e o que for são uma roupa entre outras, muito da época mas necessariamente apertada” (SCHWARZ, 2009, p. 78). É esse mesmo ceticismo que faz Drummond, como já citamos, conformar-se, sem muita revolta, que “tudo é uma canalha só”. É preciso ressaltar, contudo, como foi dito acerca da ideologia no começo do artigo, que a dissonância das “ideias fora de lugar” ainda *não constitui*, necessariamente, uma relação de *antagonismo*.

De modo diferente, do ponto de vista do indígena ou do negro, como em todo processo de exploração, certamente ele se iniciou com um grau relativo de antagonismo. Certamente, as primeiras gerações a serem exploradas apresentam maior dificuldade em aceitar a imposição de um mecanismo de exploração que desqualifica e até esvazia, física e simbolicamente, sua rede de sentidos. As reações podem se dar de diversos modos, desde enfrentamentos diretos (principalmente no caso dos índios), isolamento (também no caso dos índios, quando era possível, mas também dos negros quando formaram quilombos), fugas, rebeliões, estratégias de resistência, enfim, diversos modos possíveis de “negociação ou enfrentamentos de sentido” (SOMBRA, 2015) só existentes em relações de antagonismo.

Para os povos que foram sendo “assimilados”, em muitos casos as relações de antagonismo foram dirimidas ou ao menos atenuadas, e cada vez mais a rede de sentidos majoritária foi sendo incorporada, embora valha ressaltar que, como em todo processo de negociação ou enfrentamento de sentidos, também

o grupo com maior “poder simbólico” se transforma, mesmo que em menor medida. Só pesquisas empíricas podem verificar o grau de “contaminação” de ambos os lados da relação.

Mas aqui entra outra peculiaridade brasileira: o fato de que, à medida que o país se desenvolvia e já com a população negra formalmente liberta, o forte incentivo estatal à imigração parcialmente excluiu do modo de produção hegemônico parte significativa da população. Esta “ralé” (para usar o termo de Jessé Souza) não assimilou definitivamente a rede de sentidos hegemônica, mantendo um “*habitus* precário”. Isto não significa a manutenção de uma espécie de antagonismo?

A questão é complexa. De um lado, vimos que Jessé Souza praticamente assume que não, visto que, apesar de um “*habitus*” diferente, esta população tende a assumir como superiores as identidades e os valores essenciais da rede de sentidos majoritária, condição que a mantém em relativo grau de *aceitação* do modelo hegemônico. Claro, esta população tem consciência, talvez ainda maior, das “ideias fora de lugar” e de uma promessa de igualdade nunca cumprida, uma vez que sente *na pele* os processos constantes de exclusão e delimitação a que é submetida. Mas esta consciência parcial ainda não lhe retiraria da condição de submissão denunciada por Souza.

No entanto esta condição pode ser matizada com outros elementos que a problematizam. As relações antagônicas de um processo de assimilação não concluído produzem, para usarmos uma terminologia de Homi Bhabha, um *hibridismo* simbólico, que não é irrelevante. Segundo Bhabha,

o hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes ‘negados’ se

infiltram no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade — suas regras de reconhecimento (BHABHA, 1998, p. 165).

Neste quadro, os próprios termos do processo de assimilação tornam-se cada vez mais equívocos, característicos das “ideias fora de lugar” que tentam ser implantadas. O sujeito que está no elo mais fraco dessa cadeia, inicialmente o negro e o índio, parte recorrente da “ralé” que se forma, lida, doravante, com a ambiguidade dessa tentativa de assimilação que ele não digere, totalmente. Se há uma ambiguidade fundamental, porque há a possibilidade, ao menos parcial, de aceitação de certa escala hierárquica dominante, também há uma *reação*, também são desenvolvidas estratégias que resistem a essa escala. Segundo Bhabha, “os nativos ao mesmo tempo desafiam as fronteiras do discurso e modificam sutilmente seus termos, estabelecendo um outro espaço especificamente colonial de negociação da autoridade cultural” (1998, p. 172).

No caso do Brasil, esta condição híbrida decorrente da não assimilação (ao menos completa) produz diversas respostas possíveis: a busca de códigos desviantes da norma, no limite, mesmo a convivência no “mundo do crime”; modos de apropriação da religiosidade em diversas formas de negociação de sentido, como retrata bem o desenvolvimento do candomblé e da umbanda no Brasil; lutas diversas pela afirmação da identidade de etnias indígenas, ou mesmo de resgate de certa identidade negra, com valorização de elementos culturais antigos ou renovados associados a esse constructo; manifestações culturais críticas e/ou debochadas, como o *rap* ou o *funk*; grafiteiros e pichadores, grupos de arte na periferia; lutas mais diretamente

políticas de reconhecimento de direitos, demarcação de terras indígenas ou quilombolas, movimentos de sem-terra e sem-teto, lutas contra processos de remoção e muitos outros. Em diversos casos, contudo, apesar de certas exceções, os modos de recusa frequentemente descreem de alternativas de ordem estatal, num distanciamento mais ácido e menos irônico das “ideias fora de lugar” do sistema político brasileiro. O conjunto formado por esse quadro fragmentado, certamente ainda sem o relevo suficiente para promover uma transformação estrutural na vida sociopolítica do país, já possibilita mudanças conjunturais e já incomoda grupos dominantes. Não é possível, nesse contexto, que se ignore o grau significativo de antagonismo presente.

Este quadro fragmentado e paradoxal nos permite pensar alguns aspectos iniciais do “escândalo da política” brasileiro. De algum modo, escândalos políticos, especialmente de corrupção, mas também a política permanentemente conduzida através de acordos escusos, incomodam segmentos importantes, especialmente da classe média brasileira. Para estes segmentos, referenciados em certos parâmetros liberais europeus, o nível praticamente explícito de hipocrisia do sistema político parece ter chegado a um paroxismo que provoca protestos, num rompimento tácito da complacência das “ideias fora de lugar”. Esses protestos reivindicam o fim da corrupção, diminuição de impostos e serviços públicos de melhor qualidade. Pela sua referência, contudo, não tocam na desigualdade intrínseca do país. Concretamente falando, não debatem a imensa “ralé” encarcerada por motivos banais e em condições degradantes, a produção de empregos formais e informais urbanos com alta taxa de precariedade, o sistema fundiário concentrado em grandes propriedades, a produção regulada pelo Estado de sistemas de

saúde e educação diferenciados (sistema público para “pobres”, sistema privado para as demais classes, com devida isenção do imposto de renda para os últimos), as condições sub-humanas de moradia e mobilidade urbana, as ameaças a populações indígenas por grandes fazendeiros, os mecanismos constantes de ameaça (e mesmo extermínio) da população jovem de periferia por policiais e traficantes; enfim, uma série de problemas que permanece na margem, não fazem parte da pauta hegemônica de manifestações e não atingem sensivelmente o sistema político.

Quanto à população parcialmente excluída, resta saber se o *antagonismo precário* que ela apresenta tem a possibilidade de reação mais sistemática, de modo a reverter a *desigualdade estrutural* como mazela mais profunda da vida política brasileira. Aqui, atendo-se ao conceito trabalhado, podemos pensar em duas possibilidades diferentes, separadas apenas didaticamente, mas possíveis de serem mescladas na prática do país. De um lado, a possibilidade de que seja consolidado um antagonismo que rejeite, de forma cada vez mais enfática, o sistema hierárquico de classificação das identidades, que promove um racismo explícito e implícito, num modo particular, e especialmente intenso, de preconceito de classe, mas ainda aceitando os *atributos* defendidos, ao menos explicitamente, pela rede de sentidos dominante, ou seja, os valores “europeizados” da modernidade.

Dentro dessa primeira possibilidade, já haveria um paradoxo a ser superado. Vimos que, apesar da imposição de um discurso (e mesmo parte do sistema jurídico) baseado em ideias liberais, o modo brasileiro de colonização, e seus efeitos até hoje, não respeitou totalmente esses princípios. O fato de termos um modelo estruturado na desigualdade, que admite tacitamente a subcidadania e mesmo o estatuto sub-humano

da “ralé”, sugere o quanto ainda estamos “fora do lugar” mesmo em relação ao ideário liberal. É possível, contudo, que o avanço do capitalismo brasileiro e, especialmente, a consolidação do neoliberalismo a partir dos anos 90, tenha inserido mais concretamente certos valores mais atinentes ao liberalismo, como primazia do indivíduo, certa “racionalidade econômica” e a noção de *competitividade*. Assim, dentro dessa possibilidade, o antagonismo das classes excluídas implicaria no avanço de práticas antirracistas, a ascensão de negros e indígenas na universidade e a consolidação de direitos fundamentais, práticas que têm avançado, mas que significam, ao mesmo tempo, certa *aceitação tácita* dos valores já estabelecidos.

Há uma segunda alternativa que parece ser mais radical. Não podemos descartar a possibilidade de que alguns sujeitos coletivos, não admitindo ao menos parte do “pacote” de valores da rede de sentidos hegemônica, consiga lutar politicamente pela garantia de outra forma razoável de conviver. Para que esta alternativa seja vislumbrada de modo mais concreto, apresentemos um rápido exemplo (LINERA, 2010): a Bolívia viveu nas últimas décadas forte luta indianista, especialmente comandada pelos povos aymará e quéchua, que reivindicava, entre outros aspetos, um sistema educacional que incluísse suas línguas, respeito aos seus modos particulares de tomada de decisão, e maior ascendência nos governos centrais. Claramente, a luta desses povos não cabia em ideários europeus, que tentavam exportá-los, como o liberal e o marxista, mas ao mesmo tempo eles sabiam que precisariam conviver com uma população que já tem a língua espanhola como sua língua primária e hábitos mais “europeizados”. Depois de uma intensa luta, com diversas etapas, a Bolívia testemunhou a eleição de um presidente aymará (desde 2005) e, talvez ainda mais importante, de uma nova Constituição

(em 2009) com vários elementos que incorporam direitos indígenas, como cota para parlamentares oriundos de povos indígenas, reconhecimento de sistemas de justiça tradicional indígena, indicação de representantes a partir de normas eleitorais locais, entre outros aspectos.⁴ Como afirma Linera, “a Bolívia é hoje [2008], e já há oito anos, um laboratório vivo desse momento histórico de transformação acelerada e antagonizada de uma forma estatal a outra” (2010, p. 335-336).

A experiência da Bolívia apresenta um caso extremo de resultado de negociação de sentidos, onde certamente os lados envolvidos tinham poder suficiente para reivindicarem aspectos da sua rede de sentidos. São mais comuns situações em que um grupo hegemônico impõe a maior parte da solução. No Brasil, tem sido essa situação menos extrema a vigorar. Mas a rede hegemônica brasileira convive com modalidades e valores menos afeitos ao capitalismo, como etnias indígenas com língua e cultura próprias, comunidades quilombolas e de fundo de pasto com modos diferentes de socialização e uso da terra, diversas sistemáticas de trabalho associado e agricultura familiar, experiências de economia solidária, novos modos de sociabilidade na periferia etc. Estas experiências, eventualmente, disputam o Estado no sentido de garantia e consolidação (inclusive jurídica) de seus modos de vida.

Não cabe a esta análise definir ou prever qualquer coisa acerca da questão, mas é fundamental que haja olhos (e categorias) para enxergar o que pode passar despercebido por olhares viciados, e não desconsiderar a importância e a possibilidade de um enfrentamento/negociação que não se atenha a modos liberais de convivência. Compreender o mecanismo das redes de sentidos é também compreender que a história humana produziu e produzirá outros modos de racionalidade.

NOTAS

¹Professor Assistente de Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (Unb). Endereço eletrônico: lausombra@hotmail.com.

²Definição obtida em pesquisa do Google com os termos “escândalo” e “significado”, no dia 07/07 às 16:10.

³O artigo de Nogueira foi anterior à luta pelos direitos civis norte-americanos nos anos 60, ao conseqüente encerramento formal das segregações, às políticas afirmativas, entre outros. Em relação ao Brasil, também é anterior à criação do Movimento Negro Unificado dos anos 70, a ações cada vez mais determinantes de valorização da identidade negra, denúncias crescentes das ações de discriminação e, por fim, às políticas afirmativas deste século, processos acompanhados de proporcional reação conservadora. É razoável se especular que, no caso norte-americano, o fim da segregação tenha atenuado o “preconceito de origem”. Inversamente que, no caso brasileiro, os movimentos citados tenham acentuado maior diferenciação “racial”. De todo modo, pesquisas como a de Souza (2005) demonstram que muitos dos aspectos ressaltados nos anos 50 continuam válidos.

⁴Alguns pontos não explícitos em Linera (2010) foram verificados no site http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2009/01/090123_bolivia_entenda_cq.shtml, no dia 21/07;2015 às 17:16.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Carlos Drummond de Andrade*: poesia e prosa organizada pelo autor. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.

BANTON, Michael. *A ideia de raça*. Tradução Antônio Marques Bessa. Lisboa: Ed. 70, 1979.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Limas Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre WACQUANT, Loïc. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. In: *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, Ano 24, n. 1, 2002, p. 15-33.

BOURDIEU, Pierre WACQUANT, Loïc. *Meditações pascalianas*. Tradução Sergio Miceli. 2a Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

COX, Oliver Cromwell. *Caste, class and race: a study in social dynamics*. New York, Monthly Review Press, 1959.

LINERA, Álvaro Garcia. *A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. Tradução Mouzar Beditino e Igor Ojeda. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Tradução Luís Cláudio de Castro e Castro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”. In: *Tempo Social* (USP), São Paulo, v. 19, n. 1, 2006, p. 287-308.

OLIVEIRA, FRANCISCO de. “Jeitinho e jeitão: uma tentativa de interpretação do caráter brasileiro”. In: *Revista Piauí*, Edição 73, Outubro de 2012.

PEDROSA, Adriano e SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). In: *Histórias mestiças: antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2ª Ed. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. In: BONILLA, Heráclito (compilador). *Los conquistados: 1492 e la población indígena de las Américas*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.

QUIJANO, Aníbal. “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.

SCHWARZ, Roberto. “As ideias fora do lugar”. In: SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. 3ª Edição. São Paulo, Paz e Terra, 2009.

SCHWARCZ, Lília Moritz. “Espetáculo da miscigenação”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, 1994, p. 137-152.

SEYFERTH, Giralda. “Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 53, 2002, p. 117-149.

SOMBRA, Laurenio Leite. Identidade dos sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor. In: *Revista Sísifo*. Feira de Santana-BA, v. 1, n. 1, 2015.

SOUZA, Jessé. “Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 65, 2005, p. 43-69.

SOUZA, Jessé. “Para compreender a desigualdade brasileira”. In: *Teoria e Cultura* (UFJF), Juiz de Fora, v. 1, 2006, p. 83-100.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3ª Ed. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 4ª Ed. Tradução Marcos Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2005.