



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação e

Pesquisa em Ciências Sociais

Brasil

Souza, Jessé

A gramática social da desigualdade brasileira

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, núm. 54, fevereiro, 2004, pp. 79-96

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10705405>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A GRAMÁTICA SOCIAL DA DESIGUALDADE BRASILEIRA*

Jessé Souza

No âmbito da sociologia internacional, assim como no contexto da sociologia brasileira, o paradigma dominante nas ciências sociais do século XX considera o subdesenvolvimento social brasileiro a partir do encadeamento das noções complementares de personalismo, familismo e patrimonialismo, de modo a fundamentar a idéia de uma sociedade pré-moderna. As mazelas sociais de países periféricos como o Brasil – grande desigualdade social e sua naturalização, marginalização em massa de setores expressivos da população e dificuldades de consolidação de uma ordem democrática e de um mercado competitivo e eficiente – seriam conse-

qüências dessa expansão pré-moderna de modelos familialísticos para todas as esferas sociais. A partir de um paradigma explicativo semelhante àquele do *culture and personality*, dominante na sociologia e na antropologia norte-americanas da primeira metade do século XX,¹ parte-se de uma perspectiva culturalista sem que se faça uma vinculação adequada com a eficácia de instituições fundamentais e onde a cultura é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e auto-referida. Seria por conta dessa soberania do passado sobre o presente que nos confrontamos com solidariedades verticais, baseadas em critérios de favor e subcidadania para a maior parte da população e no abismo material e valorativo entre as classes e os grupos sociais que compõem nossa sociedade.

A tese que pretendo desenvolver nesse texto parte de uma outra perspectiva. Pretendo demonstrar como a naturalização da desigualdade social e a consequente produção de “subcidadãos” como

* Este artigo discute questões desenvolvidas com maior detalhamento em Souza (2003). Agradeço a Faperj pelo financiamento parcial da pesquisa teórica e empírica que permitiu este trabalho.

um fenômeno de massa em países periféricos de modernização recente como o Brasil, pode ser mais adequadamente percebida como consequência, não de uma suposta herança pré-moderna e personalista, mas precisamente do fato contrário, ou seja, como resultante de um efetivo processo de modernização de grandes proporções que se implanta paulatinamente no país a partir de inícios do século XIX. Nesse sentido, meu argumento implica que nossa desigualdade e sua naturalização na vida cotidiana é moderna posto que vinculada à eficácia de valores e instituições modernas a partir de sua bem-sucedida importação “de fora para dentro”.² Assim, ao contrário de ser “personalista”, ela retira sua eficácia da “impessoalidade” típica dos valores e instituições modernas. É isso que a faz tão opaca e de tão difícil percepção na vida cotidiana.

A importância de uma mudança de paradigma nesse campo não tem apenas repercussões teóricas. A ausência de perspectivas de futuro em países periféricos como o Brasil tem a ver com a obsolescência dos antigos projetos políticos, pautados em análises tradicionais criticadas acima. A tendência a se criar o que poderíamos chamar de “fetichismo da economia” – como se o crescimento econômico por si só pudesse resolver problemas como desigualdade excluente e marginalização³ –, o hábito de se estabelecer clivagens regionais entre partes modernas e tradicionais dentro do país ou ainda as cruzadas populistas contra a corrupção são legitimados por essa suposta herança pré-moderna e personalista, idéias que servem como máscara ideológica contra a articulação teórica e política dos conflitos específicos de classe na periferia.

A dificuldade teórica de avançar uma hipótese construtiva nesse terreno exige a articulação de dois passos subseqüentes: 1) reconstruir a configuração valorativa subjacente ao racionalismo ocidental ao seu ancoramento institucional, ou seja, reconstruir uma versão sociocultural do tema marxista da “ideologia espontânea do capitalismo”; em seguida 2) refletir acerca de sua aplicação no contexto da “modernidade periférica”. Para isso, em primeiro lugar, acredito que seja proveitoso confrontar um *insight* não completamente desenvolvido por Max Weber no âmbito de sua sociolo-

gia comparada das religiões à perspectiva de duas das mais promissoras abordagens críticas surgidas na sociologia da segunda metade do século passado, a saber, a teoria crítica do reconhecimento, cujo expoente principal é o filósofo social canadense Charles Taylor, e a sociologia de Pierre Bourdieu. Essas duas abordagens trazem concepções complementares interessantes, que podem ser utilizadas, com muito proveito, para a análise da modernidade periférica.

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

Um pressuposto implícito dessa estratégia analítica era o fato de que se mantinha não apenas as premissas do “culturalismo essencialista”, mencionado anteriormente, mas também a noção “etapista” da sociologia tradicional da modernização, uma vez que se assumia que as sociedades não-ocidentais ou bem repetiriam os passos das sociedades ocidentais centrais por meio de símiles da revolução protestante – o caso do Japão é o mais eloquente nesse contexto⁴ –, ou estariam condenadas à égide da pré-modernidade. Apenas a repetição do processo contingente de “modernização espontânea” ocidental garantiria o passaporte para relações modernas na economia, na política e na cultura. Uma grande parte da sociologia culturalista e institucionalista que se deteve no estudo da América Latina, escrita tanto por autores latino-americanos como por não latino-americanos, estava e ainda está marcada explícita ou implicitamente por essa pressuposição.

Para Max Weber, no entanto, parecia claro que a explicação do surgimento “espontâneo” do

racionalismo ocidental na Europa e na América do Norte dferia da explicação do desenvolvimento ulterior do arcabouço valorativo e institucional desse racionalismo como conseqüência da expansão da sociedade ocidental para todo o mundo. Fundamentalmente, essa expansão dar-se-ia pela exportação, sob a forma de “artefatos prontos” – *fertigen Gebildes als Artefakt* (Weber, 1998, p. 251) –, das principais instituições do racionalismo ocidental: o mercado capitalista com seu arcabouço técnico e material e o Estado racional centralizado com seu monopólio da violência e poder disciplinador.

A dificuldade em se discutir esse tema tem a ver com a concepção necessariamente naturalizada que temos da eficácia social do mercado e do Estado. Às gerações que nascem sob a égide das práticas disciplinadoras já consolidadas nessas instituições, a hierarquia valorativa implícita, opaca e contingente que as perpassa de maneira transparente e oculta assume a forma naturalizada de uma realidade tácita, que dispensa, por isso mesmo, justificação. Responder aos imperativos empíricos do Estado e do mercado passou a ser tão evidente quanto respirar ou andar. Somos continuamente modelados para atender a esses imperativos. Essa realidade permite e confere credibilidade às concepções científicas que desconhecem a lógica normativa contingente desses subsistemas. Ela assume a forma de qualquer outra limitação natural da existência, como a lei de gravidade, por exemplo, contra a qual nada podemos fazer.⁵

Para avançar em direção a uma concepção alternativa acerca da lógica implícita ao funcionamento dessas instituições, portanto, é necessário reconstruir o que gostaria de chamar, lembrando Karl Marx, de “ideologia espontânea do capitalismo”. Uso o termo “ideologia” pois tanto o mercado como o Estado são perpassados por hierarquias valorativas implícitas e opacas à consciência cotidiana, cuja naturalização, que a transveste de “neutra” e “meritocrática”, é responsável pela legitimação da ordem social que essas instituições atualizam. A compreensão dessa “ideologia espontânea” é fundamental para que possamos perceber a importância do componente simbólico e cultural na produção social da desigualdade e da subcidadania, sem apelar para o “essencialismo culturalis-

ta”, típico das abordagens que articulam personalismo, familialismo e patrimonialismo, as quais descuram da articulação entre valores e seu necessário ancoramento institucional, único vínculo que poderia explicar de que modo valores influenciam o comportamento efetivo dos agentes.

Para este desiderato, no entanto, as contribuições dos clássicos da sociologia são precárias. Karl Marx, inventor da expressão “ideologia espontânea” como a marca específica da dominação social no capitalismo, “apenas” descreveu a descontinuidade entre produção e circulação de mercadorias, o que faz com que a mercadoria “força de trabalho” apareça à consciência dos envolvidos como vendida efetivamente pelo seu justo valor, tornando, desse modo, não transparente o processo de exploração da força de trabalho. Falta em Marx uma articulação explícita da “hierarquia valorativa” que se atualiza na ação do mercado. De outro lado, o ponto de partida weberiano, por estar preso às categorias da “filosofia da consciência”, que forçava Weber a perceber no sujeito a fonte de todo sentido e moralidade,⁶ não dá conta, em toda sua dimensão, da extensão do horizonte valorativo, moral e simbólico presente nessas configurações institucionais exportadas do centro para a periferia como “artefatos prontos”, segundo sua própria formulação.

É precisamente para esclarecer esse aspecto fundamental da hierarquia valorativa que perpassa a eficácia institucional do mercado e do Estado que gostaria de incorporar as reflexões de Charles Taylor acerca das fontes do *self* moderno (Taylor, 1989). Aqui não me interessa o uso que Taylor faz de suas investigações no contexto do debate sobre o multiculturalismo ou sobre a querela entre liberais e comunitaristas, mas a idéia comunitarista como uma hermenêutica do espaço social quando critica o “naturalismo” da prática científica e da vida cotidiana, como meio de articular precisamente a configuração valorativa implícita ao racionalismo ocidental, que dá ensejo, como veremos, a um tipo específico de hierarquia social e a uma noção singular de reconhecimento social baseada nela. Sua crítica à concepção reificada de Estado e mercado como grandezas sistêmicas, como vemos em Jürgen Habermas por exemplo, parece-me cer-

teira e decisiva para uma compreensão mais adequada do processo de expansão do racionalismo ocidental do centro para a periferia, o qual se realiza pela exportação dessas instituições como artefatos prontos no sentido weberiano do termo. A negação do caráter simbólico e cultural contingente dessas materializações institucionais – causada por sua percepção como grandezas regidas segundo critérios de eficácia formal – equivaleria a reduplicar, na dimensão conceitual, o efeito do “naturalismo” na vida prática.

Fundamental na empreitada tayloriana, e o que leva Taylor, neste particular, muito além da reflexão weberiana, é que ele consegue reconstruir a hierarquia valorativa que se materializa nas duas instituições centrais do mundo moderno – mercado e Estado –, que comanda de maneira quase sempre irrefletida e inconsciente nossas disposições e nosso comportamento cotidiano. A reconstrução da “história das idéias” não é um fim em si na reflexão tayloriana, e isso suscita seu interesse para as ciências sociais. Sua estratégia é compreender a gênese ou a arqueologia das concepções de bem e de como elas evoluíram e adquiriram eficácia social. Este ponto é crucial. Não interessa a Taylor uma mera história das idéias, mas como e por que elas lograram tomar os corações e as mentes das pessoas comuns. Daí sua empresa ser sociologicamente relevante. Em primeiro lugar, ele se interessa pela eficácia das idéias, e não por seu conteúdo, o qual só é importante na medida em que explica as razões da sua aceitação coletiva.

A obra de Platão é central nesse contexto. Ele sistematizou uma idéia fundamental para a concepção moral do Ocidente, qual seja, a idéia de que o “eu” é ameaçado pelo desejo (em si insaciável), devendo, portanto, ser subordinado e regido pela razão. O cristianismo adotou a perspectiva platônica da dominância da razão sobre as paixões, uma vez que a santidade e o “caminho da salvação” passaram a ser expressos nos termos da pureza platônica. Santo Agostinho, por seu turno, ao se apropriar da tradição platônica, engendrou uma idéia radical nessa concepção, e essencial para a sociedade ocidental: a noção de interioridade. Foi essa vinculação com a necessidade motivada pela religião que tornou a lingua-

gem da interioridade irresistível. O vínculo entre as idéias dominantes no Ocidente e sua eficácia é percebido – em uma evidente correspondência com Max Weber – como um processo interno à racionalização religiosa ocidental. Desse modo, as concepções do bem estão presas a interesses ideais específicos por meio do “prêmio” religioso da salvação. Isso explica o lugar paradigmático de Santo Agostinho na obra tayloriana.

O processo de interiorização iniciado por Santo Agostinho foi radicalizado por Descartes. A partir daí, mudaram-se os termos e a forma como a virtude era concebida (Taylor, 1989, pp. 159-176). Houve uma inversão da noção de virtude e de bem que imperava até então. A ética da honra na Antigüidade é reinterpretada em termos do ideal cartesiano de controle racional. A racionalidade deixa também de ser substantiva, tornando-se procedural. “Racional” passa a significar pensar de acordo com certos cânones. É esse novo sujeito moral que Taylor chama de “*self* pontual”. Locke sistematizará o novo ideal de independência e auto-responsabilidade, interpretado como algo livre do costume e da autoridade local, transformando o *self* pontual no fundamento de uma teoria política sistemática.

O *self* é pontual, porque desprendido de contextos particulares e, portanto, remodelável por meio da ação metódica e disciplinada. Dessa nova maneira de ver o sujeito, desenvolveram-se teorias no campo da filosofia, da ciência, da administração, das técnicas organizacionais, todas destinadas a assegurar seu controle e disciplina. A noção de *self* desprendido, por estar arraigada em práticas sociais e institucionais, é naturalizada. Essas idéias, germinadas durante séculos de razão calculadora e distanciada e da vontade como auto-responsabilidade, não lograram dominar a vida prática dos homens até a grande revolução da reforma protestante. Tanto para Max Weber, como para Taylor, a reforma trouxe à tona a singularidade cultural e a moral do Ocidente. A revolução protestante impôs no espaço do senso comum e da vida cotidiana essa nova noção de virtude ocidental. Daí que, para Taylor, à noção de *self* pontual deve ser acrescida a idéia de “vida cotidiana”, no sentido de compreender melhor a configuração moral dominante hoje.

O tema da vida cotidiana opõe-se à concepção platônica ou aristotélica de exaltação da vida contemplativa por oposição à vida prática. A revolução de que fala Taylor é aquela que redefine a hierarquia social a tal ponto que as esferas práticas do trabalho e da família, precisamente esferas nas quais todos, sem exceção, participam, passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes. Em contrapartida, observa-se o desprestígio das atividades contemplativas e aristocráticas de outrora. A sacralização do trabalho, sobretudo do trabalho manual e simples, de origem luterana e, depois, genericamente protestante, ilustra a transformação histórica de grandes proporções que redefiniu a hierarquia social, fio condutor deste texto.

Taylor percebeu que as bases sociais para uma revolução desse porte tiveram a motivação religiosa do espírito reformador. Ao rejeitar a noção do sagrado mediado, os protestantes rejeitaram também toda a hierarquia social ligada a ela. Isso foi decisivo naquele momento. Como as graduações da maior ou da menor sacralidade de certas funções são a base da hierarquia religiosa das sociedades tradicionais, desvalorizar essa ordem é retirar os fundamentos da hierarquia social como um todo, tanto na esfera religiosa em sentido estrito como nas outras esferas sob sua influência. Desse modo, dado seu potencial equalizador e igualitário, abriu-se espaço para uma nova e revolucionária, noção de hierarquia social, baseada no *self* pontual tayloriano, ou seja, em uma concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidida pela noção de cálculo, raciocínio prospectivo, auto-controle e trabalho produtivo como fundamentos implícitos tanto da auto-estima como do reconhecimento social dos indivíduos.

Os suportes sociais dessa nova concepção de mundo, para Taylor, são as classes burguesas da Inglaterra, dos Estados Unidos e da França, disseminando-se em seguida pelas classes subordinadas desses países e, mais tarde, por diversos países com desvios e singularidades relevantes (Taylor, 1989, pp. 289-290). A concepção do trabalho nesse contexto vai enfatizar não o que se faz mas *como* se faz (Deus ama advérbios). O vínculo social adequado às relações interpessoais passa a ser de tipo contratual (e, por extensão, a democracia

liberal constitucional como tipo de governo). Em linguagem política, essa nova visão de mundo consagraria-se sob a forma de direitos subjetivos e, de acordo com a tendência igualitária, definidos universalmente. Taylor chama o conjunto de ideais que se articulam nesse contexto de princípio da “dignidade”; por exemplo, a possibilidade de eficiência igualitária no que diz respeito aos direitos individuais potencialmente universalizáveis. Em vez da “honra” pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe o reconhecimento universal entre iguais (Taylor, 1994).

Nesse contexto, interessa-nos menos a tensão tayloriana entre a razão disciplinadora homogeneizante e a razão expressiva singularizadora como o conflito existencial e político por excelência da modernidade tardia,⁷ e mais as repercussões da discussão acerca dos princípios que regulam a nossa atribuição de respeito e deferência, isto é, a atribuição de reconhecimento social como base da noção moderna de cidadania jurídica e política. A localização e a explicitação desses princípios podem ajudar a identificar os mecanismos que operam de maneira opaca e implícita na distinção social entre classes e grupos distintos. Pode ainda ajudar a identificar os “operadores simbólicos” que permitem a cada indivíduo na vida cotidiana classificar os outros como mais ou menos dignos de seu apreço ou desprezo.

Assim, ao contrário do critério classificatório da civilização hindu, por exemplo, em que o princípio da pureza hierarquiza as castas sociais (Weber, 1998, pp. 1-97), no *Occidente passa a ser o compartilhamento de uma determinada estrutura psicossocial o fundamento implícito do reconhecimento social*. É essa estrutura psicossocial o pressuposto da consolidação de sistemas racionais-formais como mercado e Estado e, depois, produto principal da eficácia combinada dessas instituições. A generalização dessas precondições torna possível a concepção de “cidadania”, ou seja, um conjunto de direitos e deveres no contexto do Estado-nação compartilhado por todos numa pressuposição de efetiva igualdade. As considerações de Taylor sobre a “dignidade”, como fundamento da auto-estima e do reconhecimento social do indivíduo, remetem, portanto, à relação entre o compar-

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

No entanto, neste nível de abstração, não fica claro na reflexão de Taylor de que modo essa nova hierarquia se torna eficaz como base da classificação social e do valor diferencial entre indivíduos e classes sociais. Portanto, para adensar a discussão deste ponto específico, as investigações de Pierre Bourdieu são, a meu ver, imprescindíveis no sentido de pensar o reconhecimento social, produzido e implementado institucionalmente como núcleo mesmo de possibilidade do estabelecimento de *distinções sociais a partir de signos sociais opacos perceptíveis por todos de maneira pré-reflexiva*. Para ambos os autores, a singularidade da sociedade moderna se dá precisamente pela produção de uma configuração formada por ilusões do sentido imediato e cotidiano, que Taylor denomina “naturalismo”, e Bourdieu, *doxa*. Tais ilusões produzem um “desconhecimento específico” dos atores acerca de suas próprias condições de vida. Apenas uma perspectiva hermenêutica, genética e reconstrutiva, ainda de acordo com eles, poderia restabelecer as efetivas, ainda que não transparentes, precondições da vida social na sociedade moderna. No entanto, o desafio aqui é o de articular, sistematicamente, também as unilateralidades de cada uma das perspectivas estudadas, de modo a torná-las operacionais no sentido de permitir compreender a maneira peculiar de como moralidade e poder se vinculam no mundo moderno, e sobre tudo no contexto periférico.

A união das perspectivas de Taylor e Bourdieu parece-me sob vários aspectos interessante. Diria mesmo que elas se completam ao desenvolverem aspectos que suprem deficiências importantes de uma e outra. Se falta a Taylor uma teoria contemporânea da luta de classes, uma vez que o autor mantém o ponto de vista de um intelectual norte-americano ou europeu do final do século XX, quando as sociedades centrais, supostamente pacificadas dos conflitos de classe mais virulentos, estariam entrando em uma nova fase

de articulação de suas lutas políticas,⁸ temos em Bourdieu uma sofisticada análise da forma opaca e refratada que a dominação ideológica, mascarando seu caráter de classe, assume na modernidade tardia. A perspectiva de Bourdieu permite, acredito, *ir além de um conceito de reconhecimento que assume, pelo menos tendencialmente, como realidade efetiva a ideologia da igualdade* prevalecente nas sociedades centrais do Ocidente. Esse ponto de partida parece-me também fundamental, ainda que com modificações importantes no seu instrumental teórico, para uma análise da modernidade periférica.

Em contrapartida, a genealogia da hierarquia implícita que comanda nosso cotidiano, desenvolvida de forma soberana por Taylor, ajuda a esclarecer o calcanhar de Aquiles de todo o argumento de Bourdieu. Afinal, Bourdieu, ao se concentrar apenas no aspecto instrumental da disputa por poder relativo entre as classes em luta por recursos escassos, não percebe que essa mesma luta se dá em um contexto intersubjetivamente produzido, o que mantém sua contingência e, com isso, a necessidade de seu aperfeiçoamento crítico, mas retira, ao mesmo tempo, o dado arbitrário de mera imposição de poder do mais forte. A teoria do reconhecimento pode, nesse sentido, dar conta do mecanismo generativo do “consenso normativo mínimo” compartilhado intersubjetivamente e que, na realidade, contextualiza e filtra as chances relativas de monopólio legítimo na distribuição dos recursos escassos pelas diversas classes sociais em disputa em uma determinada sociedade; mecanismo esse secundarizado e não devidamente tematizado por Bourdieu. Apesar da sua unilateralidade, no entanto, a contribuição deste autor para uma compreensão da forma ideológica específica à modernidade tardia, seja central, seja periférica, parece-me fundamental.

O próprio Taylor, em seu texto “To follow a rule” (1993), oferece uma interessante visão da aproximação entre as duas perspectivas que pretendemos conjugar aqui. Ele, na realidade, aproxima Bourdieu e Wittgenstein tendo em vista um aspecto essencial de sua própria teoria, a saber, a noção de “articulação”. Taylor afirma: “Se Wittgenstein nos ajudou a quebrar a servidão filosófica do

intelectualismo, Bourdieu explorou como a ciência social pode ser refeita, desde que livre de seu ponto de partida distorcido" (*Idem*, p. 59). Aqui, o inimigo comum é a tendência racionalista e intelectualista dominante seja na filosofia, seja nas ciências sociais. Enquanto a tradição intelectualista tende a perceber uma regra social, por exemplo, como um processo que se consuma no plano das representações e do pensamento, tanto Wittgenstein como Bourdieu enfatizam seu componente corpóreo e contextual. Obedecer a uma regra é antes de tudo uma prática aprendida, e não um conhecimento. Além disso, essa prática, quando desafiada, pode explicitar as razões pelas quais age de tal maneira e não de outra, mas, na maior parte das vezes, o pano de fundo inarticulado permanece implícito, comandando silenciosamente nossa atividade prática e abrangendo muito mais do que a moldura de nossas representações conscientes.

Enquanto, para Taylor, a prática não articulada que comanda nossa vida cotidiana implica a necessidade de articular uma hierarquia de valores escondida, que guia nosso comportamento, daí sua empreitada de nomear e reconstruir as fontes da nossa noção de *self*, para Bourdieu o mesmo fato torna urgente uma "psicoanálise do espaço social". O que para grande parte da tradição sociológica é "internalização de valores", gerando uma leitura racionalista, que enfatiza o aspecto mais consciente e refletido da reprodução valorativa e normativa da sociedade, para Bourdieu a ênfase recai, ao contrário, sobre o condicionamento pré-reflexivo, automático, emotivo e espontâneo; em outras palavras, "inscrito no corpo" de nossas ações, disposições e escolhas.

Nesta análise, a noção de *habitus* é fundamental. Esse conceito, ao contrário da tradição racionalista e intelectualista, permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada indivíduo, transformando, por assim dizer, as escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso. Enquanto para Marx a "ideologia espontânea" do capitalismo era o fetichismo da mercadoria, que encobria, sob a máscara da igualdade do mercado, relações de produção desiguais, para Bourdieu,

trata-se do conjunto de disposições ligadas a um estilo de vida particular, o qual conforma o *habitus* estratificado por classes sociais e legitima, de forma invisível e subliminar, o acesso diferencial aos recursos materiais e ideais escassos, ou seja, a "ideologia espontânea" do capitalismo tardio.

No seu texto já clássico sobre a distinção, Bourdieu (1984), tendo como universo empírico a sociedade contemporânea francesa, explora a hipótese de que o "gosto" seria a área por excelência da "negação do social", ao se mostrar como uma qualidade inata e não produzida socialmente. O processo primário de projeção naturalizada desse critério legitimador de desigualdades se dá a partir da herança cultural familiar e da escola em todos os seus níveis. O que Bourdieu tem em mente é a formação de um *habitus* de classe, percebido como um aprendizado não intencional de disposições, inclinações e esquemas avaliativos, que permitem ao indivíduo perceber e classificar, numa dimensão pré-reflexiva, os signos opacos da cultura legítima. Como a distinção social baseada no gosto não se limita aos artefatos da cultura legítima, mas abrange todas as dimensões da vida humana que implicam alguma escolha – vestuário, comida, formas de lazer, opções de consumo etc. –, o gosto funciona como o sentido de distinção por excelência, permitindo separar e unir pessoas e, consequentemente, forjar solidariedades ou constituir divisões grupais de forma universal (tudo é gosto!) e invisível.

Nas melhores páginas dessa obra, Bourdieu logra demonstrar, com o uso farto de material empírico, que mesmo as escolhas consideradas mais pessoais e recônditas, desde a preferência por carro, compositor ou escritor até a escolha do parceiro sexual, são, na verdade, frutos de fios invisíveis que interligam interesses de classe, fração de classe ou, ainda, de posições relativas em cada campo das práticas sociais. Esses fios tanto consolidam afinidades e simpatias, que constituem as redes de solidariedade objetivamente definidas, como formam antipatias firmadas pelo preconceito.

Essa interessante idéia do *habitus* funcionando como fios invisíveis que ligam pessoas por solidariedade e identificação e as separam por preconceito, o que equivale a uma noção de coordenação de ações sociais consideradas incons-

cientes e cifradas, impede, entretanto, a riqueza da noção de “articulação”, cara a Taylor, a qual permite pensar num *transfer* entre o refletido e o não-refletido. Afinal, se existe algo que possa ser articulado é porque existe algo para além do puro *habitus* irrefletido. Por conta disso, a ausência dessa dimensão na reflexão de Bourdieu faz com que a contraposição em relação à “grande ilusão” do jogo social só seja possível de maneira reativa, sem o questionamento das regras do jogo como tais. Essa posição reativa advém da concepção de Bourdieu, elaborada como uma crítica ao subjetivismo (1990, pp. 42-51), que reduz o espaço social a um espaço de interações conjunturais, de que toda a estética e a moral (os dois termos vêm sempre necessariamente juntos) de classe se contrapõem a seu duplo e contrário, mas nunca em relação a um patamar compartilhado de regras comuns (Bourdieu, 1984, p. 244).

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

Talvez o aspecto que mais explice as deficiências da teoria bourdiesiana, tornando necessário vinculá-la a uma teoria objetiva da moralidade, como a de Taylor, seja o radical contextualismo de sua análise da classe trabalhadora francesa. Isso o

impede de perceber os processos coletivos de aprendizado moral que ultrapassam em muito as barreiras de classe. Como se pode observar, o último patamar da análise de Bourdieu sobre o caso francês, que fundamenta uma infinidade de distinções sociais, é a situação de “necessidade” da classe operária. O caráter histórico contingente e espaço-temporal dessa “necessidade” mostra que ela se refere à distinção de hábitos de consumo dentro da dimensão de pacificação social, típico do *Welfare State*. O que é visto como “necessidade”, neste contexto, comparando-se a sociedades periféricas como a brasileira, adquire o sentido de consolidação histórica e contingente de lutas políticas e de múltiplos aprendizados sociais e morais de efetiva e fundamental importância, os quais passam desapercebidos na análise de Bourdieu.

Assim, proponho uma subdivisão à categoria de *habitus*, de tal modo a lhe conferir um caráter histórico mais matizado, acrescentando, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática de sua constituição. Assim, em vez de utilizar o conceito de *habitus* genericamente, aplicando-o a situações específicas de classe num contexto sincrônico, como faz Bourdieu, talvez seja mais profícuo se pensar em uma pluralidade de *habitus*. Se para o indivíduo o *habitus* representa a incorporação de esquemas avaliativos e disposições de comportamento a partir de uma situação socioeconômica estrutural, então mudanças fundamentais na estrutura socioeconômica deve implicar, consequentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de *habitus* para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças.

Este foi certamente o caso da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas no Ocidente. A burguesia, como a primeira classe dirigente que trabalha, conseguiu não só romper com a dupla moral típica das sociedades tradicionais baseadas no código da honra, como também construir, pelo menos em uma medida apreciável e significativa, uma homogeneização de tipo humano a partir da generalização de sua própria economia emocional – domínio da razão sobre as emoções, cálculo prospectivo, auto-responsabilidade etc. Esse processo deu-se em todas as sociedades centrais do Ocidente das mais va-

riadas maneiras. A idéia de criar um tipo transclasse-sista foi um desiderato perseguido de forma consciente e decidida, e não deixado a uma suposta ação automática do progresso econômico. Assim, esse gigantesco processo histórico homogeneizador, aprofundado posteriormente pelas conquistas sociais e políticas da própria classe trabalhadora, pode ser entendido como um processo em larga escala de aprendizado moral e político de profundas consequências. Evidentemente, não equalizou as classes sociais em todas as esferas da vida, mas sem dúvida generalizou e expandiu concepções fundamentais em torno do ideal de igualdade para as esferas civis, políticas e sociais, como analisou Marshall em seu célebre texto.

Precisamente esse processo histórico de aprendizado coletivo não foi adequadamente tematizado por Bourdieu no seu estudo empírico acerca da sociedade francesa. Ele representa o que gostaria de denominar consolidação de um “*habitus* primário”, de modo a chamar atenção a esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e incorporados, no sentido bourdieusiano do termo, que permitem o compartilhamento da noção de “dignidade” no sentido tayloriano. É essa “dignidade”, efetivamente compartilhada por classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que me parece ser o fundamento do reconhecimento social infra e ultra jurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade, e, portanto, da noção moderna de cidadania. É esta dimensão da “dignidade” compartilhada, no sentido não-jurídico de “levar o outro em consideração”, denominado por Taylor (1986, p. 15) de respeito atitudinal, que tem de estar disseminada de forma efetiva na sociedade para que se possa vislumbrar concretamente a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei. Vale a pena reiterar: *Para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada.*

É essa dimensão, a qual exige, portanto, um efetivo consenso valorativo transclasse-sista como condição de existência, que não foi percebida

como tal por Bourdieu. Isso permite que ele pense as relações entre as classes dominantes e dominadas como relações especulares, reativas e de soma zero. A radical contextualidade de seu argumento o impede de perceber a importância de conquistas históricas desse tipo de sociedade, como a francesa, as quais se tornam evidentes em comparação com sociedades periféricas, como a brasileira, em que tal consenso inexiste. Portanto, quando chamo a generalização das precondições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, “digno” e cidadão, no sentido tayloriano de ser reconhecido intersubjetivamente como tal, de *habitus* primário, é para diferenciá-lo analiticamente de duas outras realidades também fundamentais: o *habitus* precário e o que gostaria de denominar *habitus* secundário.

O *habitus* precário seria o limite do *habitus* primário em sentido descendente, ou seja, aquele tipo de personalidade e de disposição de comportamento que não atende às demandas objetivas para que um indivíduo ou um grupo social possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade moderna e competitiva, podendo gozar de reconhecimento social com todas as dramáticas consequências existenciais e políticas aí implicadas. Para alguns autores, mesmo em sociedades afluentes como a alemã, já se observam hoje segmentos de trabalhadores e de indivíduos de baixa renda que vivem do seguro social, apresentando justamente os traços de um *habitus* precário (Bittlingmayer, 2002, pp. 225-254), uma vez que o *habitus* primário tende a ser redefinido segundo novos patamares adequados às recentes transformações da sociedade globalizada e da nova importância do conhecimento. Contudo, como analisarei adiante, essa definição só adquire o estatuto de um fenômeno de massa permanente em países periféricos como o Brasil.

O que denomino *habitus* secundário tem a ver com o limite do *habitus* primário em sentido ascendente, ou seja, com uma fonte de reconhecimento e respeito social que *pressupõe*, no sentido forte do termo, a generalização do *habitus* primário para extensas camadas da população de uma determinada sociedade. Nesse sentido, o *habitus* secundário já parte da homogeneização dos princípios operantes na determinação do *habitus* pri-

mário e institue, por sua vez, critérios classificatórios de distinção social a partir do que Bourdieu chama de “gosto”. Porém, para uma problematização mais adequada, a determinação conceitual dessa diferenciação triádica da noção de *habitus* deve ser acoplada à discussão tayloriana das fontes morais ancoradas institucionalmente no mundo moderno, seja no centro, seja na periferia. Como a categoria de *habitus* primário é a mais básica, pois é a partir dela que se torna compreensível seus limites “para baixo” e “para cima”, devemos nos deter ainda na sua determinação. Afinal, as pessoas não são aquinhoadas equitativamente com o mesmo reconhecimento social por sua “dignidade de agente racional”. Essa dimensão não é tão “rasa” quanto sugere a simples dimensão política dos direitos subjetivos universalizáveis e intercambiáveis. A esfera jurídica da proteção legal é apenas uma das dimensões – apesar de fundamental – desse processo de reconhecimento.

Se é o trabalho útil, produtivo e disciplinado que parece estar por trás da “avaliação objetiva do valor relativo” de cada indivíduo nesta dimensão, então aquilo que camufla as desigualdades e que subjaz à noção de “dignidade” do agente racional deve se manifestar mais facilmente nesta mesma dimensão. Reinhard Kreckel (1992) chama de “ideologia do desempenho” a tentativa de elaborar um princípio único, para além da mera propriedade econômica, a partir do qual se constitue a mais importante forma de legitimação da desigualdade no mundo contemporâneo. A idéia subjacente a esse argumento é a necessidade de um “pano de fundo consensual” (*Hintergrundkonsens*) acerca do valor diferencial dos seres humanos, de tal modo que possa existir uma efetiva – ainda que subliminarmente produzida – legitimação da desigualdade. Sem isso o caráter violento e injusto da desigualdade social se manifestaria de forma clara, a olho nu.

Para Kreckel, a ideologia do desempenho baseia-se na “tríade meritocrática” – qualificação, posição e salário. A qualificação, que reflete a importância do conhecimento com o desenvolvimento do capitalismo, é o aspecto mais relevante que condiciona os outros dois. Trata-se de uma ideologia, uma vez que não apenas estimula e

premia a capacidade de desempenho objetiva, mas também legitima o acesso diferencial permanente a oportunidades na vida e à apropriação de bens escassos (Kreckel, 1982, p. 98). Apenas a combinação da tríade torna o indivíduo um “cidadão completo” (*Vollbürger*) e também reconhecível, pois somente por meio da categoria do “trabalho” é possível assegurar sua identidade, auto-estima e legitimação social. Nesse sentido, o desempenho diferencial no trabalho tem de se referir a um indivíduo e só pode ser conquistado por ele próprio. Apenas quando essas precondições estão dadas é que o indivíduo pode obter sua identidade pessoal e social de forma completa.

Isso explica por que uma dona de casa, por exemplo, passa a ter um *status* social objetivamente “derivado”, ou seja, sua importância e reconhecimento sociais dependem de seu pertencimento a uma família ou a um “marido”. Ela se torna, nesse sentido, dependente de critérios adscritivos, já que no contexto meritocrático da “ideologia do desempenho” não possuiria valor autônomo (Kreckel, 1982, p. 100). A atribuição de respeito social nos papéis de produtor e cidadão passa a ser mediada pela abstração real já produzida pelo mercado e pelo Estado nos indivíduos pensados como “suporte de distinções” que estabelecem seu valor relativo. A explicitação de Kreckel acerca dessas precondições é essencial, pois é necessário não apenas fazer referência ao mundo do mercado e da distribuição de recursos escassos como perpassado por valores (cf., por exemplo, Nancy Fraser, 1997a), mas também explicitar que valores são esses.

Afinal, o poder legitimador do que Kreckel denomina “ideologia do desempenho” irá determinar aos sujeitos e aos grupos sociais excluídos de imediato da dimensão competitiva pelo desempenho diferencial, em virtude da falta de pressupostos mínimos para uma competição bem-sucedida, a ausência de reconhecimento social e auto-estima. A “ideologia do desempenho” funcionaria, assim, como uma espécie de legitimação subpolítica incrustada no cotidiano, refletindo a eficácia de princípios funcionais ancorados em instituições não transparentes, como é o caso do mercado e do Estado. Ela é intransporente posto que aparece à consciência dos indivíduos no dia-a-dia como se

fosse um efeito de princípios universais e neutros, abertos à competição meritocrática. Creio que essa idéia ajuda a conferir concretude ao conceito de “fonte moral”, elaborado por Taylor a partir da noção de *self* pontual, embora seu poder ideológico e produtor de distinções não tenha sido explicitamente tematizado por este autor.

Na reconstrução que estou propondo, ao definir a ideologia do desempenho como um mecanismo legitimador dos papéis de produtor e cidadão, o que se equivale ao conteúdo do *habitus* primário, é possível compreender melhor seu limite “para baixo”, ou seja, o *habitus* precário. Assim, em uma sociedade capitalista moderna se o *habitus* primário implica um conjunto de predisposições psicosociais que reflete, na esfera da personalidade, a presença da economia emocional e das precondições cognitivas para um desempenho adequado ao atendimento das demandas (variáveis no tempo e no espaço) do papel de produtor, com reflexos diretos no papel do cidadão, a ausência dessas precondições implica a constituição de um *habitus* marcado pela precariedade.

Nesse sentido, *habitus* precário pode se referir tanto a setores mais tradicionais da classe trabalhadora de países desenvolvidos e afluentes (Alemanha, por exemplo), como aponta Uwe Bittlingmayer (2002, p. 233) – incapazes de atender as novas demandas por contínua formação e flexibilidade da assim chamada “sociedade do conhecimento” (*Wissensgesellschaft*), a qual exige, atualmente, uma ativa acomodação aos novos imperativos econômicos –, como à secular “ralé” rural e urbana brasileira. Nos dois casos, a formação de todo um segmento de indivíduos inadaptados – fenômeno marginal, em sociedades desenvolvidas; fenômeno de massa, em sociedades periféricas – é resultado de mudanças históricas, implicando a redefinição do que estou chamando *habitus* primário. No caso alemão, a disparidade entre *habitus* primário e *habitus* precário é causada pelo aumento de demandas por flexibilização, o que exige uma economia emocional peculiar.

No caso brasileiro, o abismo foi criado já no limiar do século XIX, com a re-europeização do país, e se intensificou a partir de 1930, com o início do processo de modernização em grande es-

cala. A linha divisória passou a ser traçada entre os setores “europeizados” – aqueles que conseguiram se adaptar às novas demandas produtivas e sociais, lembrando que esse processo implica a importação de instituições europeias como “artefatos prontos”, no sentido weberiano, e, portanto, a importação da visão de mundo subjacente a elas – e os setores “precarizados”, os quais tenderam, por seu abandono, a uma cada vez maior e permanente marginalização.

Com a designação do termo “europeu”, eu não estou me referindo, vale a pena esclarecer, à entidade concreta “Europa”, nem muito menos a um fenótipo ou tipo físico, mas ao lugar e à fonte histórica de uma concepção de ser humano culturalmente determinada e cristalizada na ação empírica de instituições, como o mercado competitivo e o Estado racional centralizado, as quais, a partir da Europa, se expandiram por todo o mundo, em todos os seus rincões e cantos, inclusive a América Latina. A “europeidade”, mais uma vez, está sendo usada aqui como referência empírica de uma hierarquia valorativa peculiar, que pode, por exemplo, como no caso do Rio de Janeiro do século XIX, ser personificada por um “mulato”. Esse critério transformar-se-á na linha divisória que separa o cidadão (*habitus* primário) do “subcidadão” (*habitus* precário). Em sociedades periféricas modernizadas de maneira exógena, como a brasileira, é o atributo da “europeidade” que se constituirá no critério por excelência de segmentação social entre indivíduos e classes sociais classificados e desclassificados.

Como vimos, o princípio básico do consenso transclassista é o do desempenho e da disciplina (fonte moral do *self* pontual para Taylor); portanto a aceitação e a internalização generalizada desse princípio fazem com que a inadaptação e a marginalização de certos setores sejam percebidas como um “fracasso pessoal”, tanto por aqueles que se encontram incluídos, como pelas próprias vítimas da exclusão. É também a centralidade universal do princípio do desempenho, com sua consequente incorporação pré-reflexiva, que faz com que a reação dos inadaptados ocorra num campo de forças que se articula precisamente em relação ao tema do desempenho: positivamente, pelo reconheci-

mento da intocabilidade de seu valor intrínseco, apesar da própria posição de precariedade; negativamente, pela construção de um estilo de vida reativo, ressentido, ou abertamente criminoso e marginal (Fernandes, 1978, p. 94).

Já o limite do *habitus* primário “para cima” tem a ver com o fato de o desempenho diferencial na esfera da produção estar necessariamente associado a uma “estilização da vida”, de modo a produzir distinções sociais. Nesse sentido, *habitus* secundário aqui diz respeito ao estudo das “sutis distinções”, analisadas por Bourdieu (1984). É nessa dimensão que o “gosto” passa a ser uma espécie de moeda invisível, transformando tanto o capital econômico puro como, sobretudo, o capital cultural, travestidos em desempenho diferencial por conta da ilusão do “talento inato”, em um conjunto de signos sociais de distinção legítima, a partir dos efeitos típicos do contexto de opacidade em relação às suas condições de possibilidade.

Mas, também aqui, é necessário acrescentar a dimensão objetiva da moralidade, a qual permite, em última instância, todo o processo de fabricação de distinções sociais. Como vimos, tal processo foi negligenciado por Bourdieu. Assim, também o conceito de *habitus* secundário¹⁰ deve ser vinculado, a exemplo do que fizemos com os conceitos de *habitus* primário e precário, ao contexto moral, não obstante ser opaco e naturalizado, que lhe confere eficácia. Se percebemos na “ideologia do desempenho”, como corolário da “dignidade do ser racional” do *self* pontual tayloriano, o fundamento moral implícito e naturalizado das duas outras formas de *habitus*, acredito que o *habitus* secundário possa ser compreendido na sua especificidade, antes de tudo, a partir da noção tayloriana de expressividade e autenticidade.

O ideal romântico da expressividade e da autenticidade é interpretado pelo Taylor do *The sources of the self* como uma fonte moral alternativa ao *self* pontual e ao princípio do desempenho que o comanda, uma vez que implica a reconstrução narrativa de uma identidade singular, para a qual não há modelos preestabelecidos. Assim, se o *self* pontual é constituído por critérios que implicam universalização e homogeneização, assim como as categorias de produtor e cidadão que o

realizam concretamente, o “sujeito” do expressivismo é marcado pela busca da singularidade e da originalidade, pois o que deve ser “expresso” é precisamente o horizonte afetivo e sentimental peculiar a cada indivíduo. Atualmente, é esse ideal, formado tardivamente como uma reação a demandas racionalizantes e disciplinarizadoras do *self* pontual ancorado nas instituições, que está sujeito a se transformar em seu oposto. O mote do diagnóstico da época levado a cabo por Taylor em *The ethics of authenticity* (1991) é precisamente a ameaça crescente de trivialização desse ideal, de seu conteúdo dialógico e de auto-invenção em favor de uma perspectiva auto-referida, simbolizada no que o autor denomina *quick fix* – solução rápida (*Idem*, p. 35).

O tema do “gosto”, como base das distinções sociais fundadas no que estamos chamando de *habitus* secundário, compreende tanto o horizonte da individualização “profunda”, baseada no ideal da identidade original dialógica e constituída em forma narrativa, como o processo de individualização superficial, pautado no *quick fix*. Bourdieu não cogita a diferença entre essas duas formas, já que, para ele, por força de suas escolhas categoriais, a estratégia da distinção é sempre utilitária e instrumental. Para os fins deste ensaio, no entanto, essa diferença é fundamental. Afinal, a recuperação da dimensão trabalhada por Taylor é o que explica, em última instância, o apelo e a eficácia social, inclusive da versão pastiche dessa possibilidade de individualização.

A personificação do “gosto” para Bourdieu serve, antes de tudo, para a definição da “personalidade distinta” que surge como resultado de qualidades inatas, como expressão de harmonia e beleza e como reconciliação entre razão e sensibilidade – a definição do indivíduo perfeito e acabado (Bourdieu, 1984, p. 11). As lutas entre as diversas facções da classe dominante ocorrem, precisamente, pela determinação da versão socialmente hegemônica do que é uma personalidade distinta e superior. A classe trabalhadora, que não participa dessas lutas, seria um mero negativo da idéia de personalidade, quase uma “não-pessoa”, como deixa entrever as especulações de Bourdieu acerca da redução dos trabalhadores à pura força física.

ca (*Idem*, p. 384). Nesta dimensão do *habitus* secundário não me parece existir qualquer diferença relevante entre as sociedades modernas do centro e as da periferia. Nessa dimensão da produção de desigualdades, ao contrário do que proclama a ideologia da igualdade de oportunidades nos países avançados, os dois tipos de sociedade encontram-se no mesmo patamar.

A distinção fundamental entre esses dois tipos de sociedade parece-me localizar-se na ausência de generalização do *habitus* primário, ou seja, do componente responsável pela universalização efetiva da categoria de produtor útil e de cidadão. Em todas as sociedades que lograram homogeneizar de maneira transclassista, este aspecto fundamental, tratou-se de um objetivo perseguido e estabelecido na forma de uma reforma política, moral e religiosa de grandes proporções, não deixada ao encargo do “progresso econômico”. Os *great Awakenings* dos séculos XVIII e XIX nos Estados Unidos conseguiram levar à fronteira e ao Sul escravista a mesma semente moral e fervorosamente religiosa das treze colônias originais (Bellah, 1975). As *poor laws* inglesas podem também ser compreendidas como uma forma autoritária de forçar os inadaptados da revolução industrial à adoção dos requisitos psicossociais da sociedade que então se criava. Também na França, como mostra de modo exemplar o livro clássico de Eugen Weber, cujo título *Peasants into Frenchmen* (1976) já denota o processo de transformação social de homogeneização, que é o pressuposto da eficácia social da noção de cidadania.

Um exemplo concreto talvez ajude a esclarecer o que tenho em mente quando procuro ressaltar a importância desse aspecto para uma percepção adequada daquilo que é específico nas sociedades modernas central e periférica. Desse modo, se estou certo, seria a efetiva existência de um consenso básico e transclassista – representado pela generalização das precondições sociais que possibilitam o compartilhamento efetivo, nas sociedades avançadas, do que estou chamando de *habitus* primário – que faz com que, por exemplo, um cidadão alemão ou francês de classe média ao atropelar por negligência um compatriota proveniente da classe baixa seja, com altíssima probabi-

lidade, punido de acordo com a lei. Se essa cena fosse transposta para a realidade brasileira, as chances de a lei ser efetivamente aplicada neste caso seria, ao contrário, baixíssima.¹¹ Isso não significa que as pessoas não se importem de alguma maneira com o ocorrido. O procedimento policial é geralmente aberto e segue seu trâmite burocrático, mas o resultado é, na grande maioria dos casos, a simples absolvição ou o estabelecimento de penas dignas de mera contravenção.

Com certeza, na dimensão infra e ultra jurídica do respeito social compartilhado socialmente, o valor do brasileiro pobre “não-europeizado” – ou seja, aquele que não compartilha da economia emocional do *self* pontual, criação cultural contingente da Europa e América do Norte – é comparável ao que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza objetivamente seu *status* subhumano. Existe, em países periféricos como o Brasil, toda uma classe de pessoas excluídas e desclassificadas, posto que não participam do contexto valorativo de fundo – o que Taylor chama de “dignidade” do agente racional –, primeira condição de possibilidade para o efetivo compartilhamento, por todos, da idéia de igualdade nessa dimensão fundamental para a constituição de um *habitus* que, por incorporar as características disciplinarizadoras, plásticas e adaptativas básicas para o exercício das funções produtivas no contexto do capitalismo moderno, podemos denominar *habitus* primário.

Permitam-me tentar precisar ainda melhor essa idéia central para meu argumento neste ensaio. Falo de *habitus* primário, já que se trata efetivamente de um *habitus* no sentido que essa noção adquire em Bourdieu. São esquemas avaliativos compartilhados objetivamente, embora opacos e insconscientes, que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo. É apenas esse tipo de consenso, como que corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que pode permitir, para além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito, em que alguns estão acima da lei, como sugere o desenrolar daquela cena de atropelamento no Brasil. Existe uma espécie de rede invisível que une desde o policial na abertura do inquérito até o juiz na sentença final, passando

por advogados, testemunhas, promotores, jornalistas etc., os quais, por meio de um acordo implícito e jamais verbalizado, terminam por inocentar aquele que incorreu no delito. O que liga todas essas intencionalidades individuais de forma subliminar, constituindo o acordo implícito entre elas, é a idéia objetiva e ancorada institucionalmente da condição subhumana da vítima do atropelamento, já que o valor diferencial entre os seres humanos está atualizado de forma inarticulada em todas as nossas práticas institucionais e sociais.

Não se trata de intencionalidade. Nenhum brasileiro europeizado de classe média confessaria, em sã consciência, que considera seus compatriotas das classes baixas não-europeizadas “subgente”. Grande parte dessas pessoas votam em partidos de esquerda e participam de campanhas contra a fome e coisas do gênero. A dimensão aqui é objetiva, subliminar, implícita e não transparente. Ademais, ela não precisa ser mediada pela linguagem nem simbolicamente articulada; implica, como a idéia de *habitus* em Bourdieu, toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral que se sedimentam e se mostram como signo social de forma imperceptível a partir de signos sociais aparentemente sem importância, como, por exemplo, a inclinação respeitosa e inconsciente do indivíduo “inferior” na escala social quando encontra com um “superior”, pela tonalidade da voz mais do que pelo que é dito etc. O que existe aqui são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas por isso mesmo tanto mais eficazes, que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos arraigados. É este tipo de acordo, para usar o exemplo analisado, que está por trás do fato de que todos os envolvidos no processo policial e judicial na morte por atropelamento do subhomem não-europeizado, sem qualquer acordo consciente e até contrariando expectativas explícitas de muitas dessas pessoas, terminem por inocentar seu compatriota de classe média.

Bourdieu não percebe, pelo seu radical contextualismo, que implica um componente a-histórico, a existência do componente transclassista, que faz com que, em sociedades como a francesa, exista um acordo intersubjetivo e transclassista

que pune, efetivamente, o atropelamento de um francês de classe baixa, posto que a vítima é considerada, na dimensão subpolítica e subliminar, “gente” e “cidadão pleno” e não apenas uma força física e muscular ou uma mera tração animal. É a existência efetiva deste componente, no entanto, que explica o fato de que, na sociedade francesa, numa dimensão fundamental, independentemente da pertença a uma determinada classe social, todos sejam cidadãos. Isso não implica, contudo, que não existam outras dimensões em torno da questão da desigualdade, manifestadas de forma também velada e não transparente, como tão bem demonstra Bourdieu em sua análise da sociedade francesa. Mas a temática do gosto, separando as pessoas por vínculos de simpatia e aversão, pode e deve ser analiticamente diferenciada da questão da dignidade fundamental da cidadania jurídica e social, a qual estou associando aqui ao que chamo de *habitus* primário.

A distinção a partir do gosto, tão magistralmente reconstruída por Bourdieu, pressupõe, no caso francês, um patamar de igualdade efetiva na dimensão tanto do compartilhamento de direitos fundamentais como do respeito atitudinal de que fala Taylor, no sentido de que todos são considerados membros “úteis”, ainda que desiguais em outras esferas. Ou seja, à dimensão do *habitus* primário se acrescenta uma outra, que também pressupõe a existência de esquemas avaliativos implícitos, inconscientes e compartilhados, a saber, o *habitus* secundário. Este corresponde a um *habitus* específico, demonstrado de maneira exemplar por Bourdieu quando analisa as escolhas do gosto.

Essas duas esferas, evidentemente, interpenetram-se de diversas maneiras. No entanto, devemos separá-las analiticamente, uma vez que obedecem a lógicas distintas de funcionamento. Como diria Taylor, as fontes morais são distintas em cada caso. No caso do *habitus* primário, o que está em jogo é a efetiva disseminação da noção de dignidade, que torna o agente racional um ser produtivo e cidadão pleno. Em sociedades avançadas, essa disseminação é efetiva, e os casos de *habitus* precário são fenômenos marginais. Em sociedades periféricas, o *habitus* precário – que implica a existência de redes invisíveis e objetivas que des-

qualificam os indivíduos e os grupos sociais precarizados como subprodutores e subcidadãos, e isso, sob a forma de uma evidência social inofisísmável tanto para os privilegiados como para as próprias vítimas da exclusão – é um fenômeno de massa e justifica minha tese de que a produção social de uma “ralé estrutural” é o que diferencia substancialmente esses dois tipos de sociedades.

Essa circunstância não elimina a existência, nos dois tipos de sociedade, da luta pela distinção, baseada no que chamo de *habitus* secundário. Isso diz respeito à apropriação seletiva de bens e recursos escassos, e constitue contextos cristalizados e tendencialmente permanentes de desigualdade. Mas a consolidação efetiva, em grau significativo, das precondições sociais que permitem a generalização de um *habitus* primário nas sociedades centrais torna a subcidadania, como fenômeno de massa, circunscrita apenas às sociedades periféricas, o que marca sua singularidade e chama a atenção para o conflito de classes específico da periferia do capitalismo.

O esforço dessa construção múltipla de *habitus* serve para ultrapassar as concepções subjetivistas da realidade, que a reduzem a interações face a face. A situação descrita a propósito do exemplo do atropelamento seria explicada, dessa perspectiva, pelo paradigma personalista hibridista.¹² Em outras palavras, as “relações pessoais” do infrator de classe média constituiriam o suporte para sua impunidade. Esse é um exemplo típico do despropósito subjetivista de interpretar sociedades periféricas, complexas e dinâmicas, como a brasileira, como se o papel estruturante coubesse a princípios pré-modernos – por exemplo, o capital social em relações pessoais. Nesse terreno, não há qualquer diferença entre países centrais e periféricos. Relações pessoais são importantes na definição de carreiras e chances individuais de ascenção social tanto num caso, como no outro. Entretanto, nos dois tipos de sociedade, os capitais econômico e cultural são estruturantes, o que não é válido para o capital social de relações pessoais.

Se minha análise estiver correta, o esquema interpretativo que proponho permite explicitar tanto a hierarquia valorativa e normativa subjacente ao funcionamento do mercado e do Estado, em-

bora de forma subliminar e não transparente, como a forma peculiar com que esses signos opacos adquirem *visibilidade social*, ainda que de modo pré-reflexivo. Esse ponto de vista permite ainda discutir a especificidade das sociedades periféricas, ao analisar a desigualdade, a complexidade e a dinâmica que lhes são peculiares, sem apelar para essencialismos culturalistas ou explicações personalistas, algumas de nova roupagem como as abordagens “hibridistas”, que são obrigadas a defender a existência de um núcleo pré-moderno quando analisam as causas das mazelas sociais nessas sociedades. O anacronismo desse tipo de análise, que nunca enfrenta teoricamente a questão central de explicitar de que modo os princípios “híbridos” se articulam, parece-me evidente.¹³

No entanto, o Estado e o mercado não são as únicas instituições fundamentais das sociedades modernas. Habermas (1975) apresenta a esfera pública como a *terceira grande instituição da modernidade*, destinada precisamente a desenvolver a crítica reflexiva e as possibilidades de aprendizado coletivo. No entanto, como o próprio Habermas aponta, uma esfera pública efetiva pressupõe, entre outras coisas, um mundo da vida “racionalizado”, ou seja, uma efetiva generalização do *habitus* primário em suas virtualidades de comportamentos público e político. Isso implica que, no caso do Brasil, por exemplo, a esfera pública seria tão segmentada internamente quanto o Estado e o mercado. Esse aspecto vai de encontro a certas análises excessivamente otimistas acerca das virtualidades dessa instituição fundamental entre nós.

Porém, as sociedades modernas, mais uma vez, sejam centrais ou periféricas, também desenvolvem “imaginários sociais” mais ou menos explícitos e refletidos, para além da eficácia subliminar do aparato institucional típico do que denomino “ideologia espontânea do capitalismo”. Certamente, esses imaginários possibilitam a produção de identidades coletivas e individuais a cada contexto cultural ou nacional (Taylor, 2003). Quando pensamos no imaginário social da sociedade brasileira, constatamos que sua versão mais definitiva e duradoura se formou com a consolidação de uma *nation building* sedimentada pelo Estado corporativo e arregimentador de 1930. Nesse sen-

tido, a ideologia explícita apenas corrobora e justifica a dimensão implícita da “ideologia espontânea”, constituindo as condições específicas do imaginário social brasileiro. Gilberto Freyre, que se não foi certamente o iniciador, já que muito antes dele essa construção simbólica vinha se constituindo e ganhando contornos mais ou menos claros, foi o grande formulador da versão definitiva dessa ideologia explícita, que se tornou a doutrina de Estado, passando a ser ensinada nas escolas e disseminada nas mais diversas formas de propaganda estatal e privada, a partir de 1930.

Segundo Freyre, a singularidade de nossa cultura é a propensão para o encontro cultural, para a síntese das diferenças, para a unidade na multiplicidade. É por isso que somos únicos e especiais no mundo. Devemos, portanto, ter orgulho e não vergonha de sermos “mestiços”; o tipo físico funcionaria como um referente de igualdade social e de um tipo peculiar de “democracia”. Uma maior afinidade com a doutrina corporativa que passa a imperar a partir de 1930, em substituição ao liberalismo anterior, é difícil de ser imaginada. Essa visão hoje faz parte de nossa identidade individual e coletiva. Todos nós “gostamos” de nos ver dessa forma; a ideologia adquire, assim, um aspecto emocional incompatível com uma ponderação mais racional, o que cria dificuldade para quem se propõe a problematizar essa verdade tão agradável aos nossos ouvidos. O poder de influência desse imaginário coletivo é impressionante.

A partir de Freyre, essa maneira de entender a sociedade brasileira tem uma história de glória. Pelo conceito de “plasticidade”, importado diretamente de Freyre, tal concepção passa a ser central em todo o argumento do *homem cordial* de Sérgio Buarque de Holanda, alicerce de sua visão do personalismo e do patrimonialismo, que representam a singularidade valorativa e institucional da formação social brasileira. Sérgio Buarque torna-se o criador da auto-interpretação dominante dos brasileiros no século XX. No contexto deste ensaio, convém destacar a idéia do *homem cordial* reproduzindo a essencialização e indiferenciação características da noção de hibridismo e de singularidade cultural como uma unidade substancializada. O *homem cordial* é definido como o brasileiro de todas as classes, uma forma específica

de ser gente humana, que tem sua vertente tanto intersubjetiva, na noção de personalismo, como institucional, na noção de patrimonialismo.

Para os meus objetivos, no entanto, o fundamental é que essa ideologia explícita se articula com o componente implícito da “ideologia espontânea” das práticas institucionais importadas e operantes também na modernidade periférica, construindo um contexto extraordinário de obscurecimento das causas da desigualdade, seja para os privilegiados, seja, e muito especialmente, para as vítimas desse processo, com consequências para a reflexão teórica e para a prática política.¹⁵ Este, parece-me, é o ponto central quando se discute a questão da *naturalização* da desigualdade, abissal como ela é, entre nós.

Notas

- 1 Uma excelente exposição da pré-história, desenvolvimento e contradições internas ao paradigma da teoria da modernização pode ser encontrada em Wolfgang Knöbl (2001).
- 2 A interpretação dominante considera o processo de modernização brasileiro como endógeno, tendo São Paulo como núcleo. Confunde-se aqui causa e resultado. Para uma crítica em detalhe a esse respeito, ver Souza (2003).
- 3 O fato de o Brasil ter sido o país de maior crescimento econômico do mundo entre 1930 e 1980, sem que as taxas de desigualdade, marginalização e subcidadania tivessem sido alteradas significativamente, deveria ser um indicativo evidente do engano dessa pressuposição.
- 4 Ver sobre esse tema o clássico trabalho de Bellah (1985) e a coletânea de Eisenstadt (1968).
- 5 Não admira que até uma teoria crítica como a habermasiana, que admite esse tipo de construção, perceba os conflitos sociais preferencialmente apenas no *front* entre sistema e mundo da vida, e não mais no interior das realidades sistêmicas. Ver a crítica de Joahannes Berger (1986).
- 6 O mesmo acontece com a noção, meramente descritiva, de “carisma”. Como não existe a pressuposição de “sentidos coletivos” inarticulados, os quais caberia ao líder articular e conferir uma direção própria, o vínculo do líder com seus seguidores torna-se “misterioso” e passa a depender da suposição de

- existência, por parte da população, em atributos extraocidianos ou mágicos da personalidade do líder.
- 7 Esse aspecto foi desenvolvido de forma polêmica e estimulante, servindo de pano de fundo para uma gramática das lutas políticas contemporâneas a partir dos pólos de distribuição e reconhecimento, em Fraser (1997b). Para os aspectos problemáticos entre as dimensões individuais e coletivas do tema do reconhecimento, ver Benhabib (1999, pp. 39-46).
- 8 Para uma crítica das posições de Taylor e de Fraser, ver Honneth (2001, pp. 52-53).
- 9 A discussão acerca da especificidade da modernização brasileira, levada a cabo em detalhe em Souza (2003), não poderia ser feita no espaço restrito deste ensaio.
- 10 Axel Honneth, em sua interessante crítica a Bourdieu, tende a rejeitar *in toto* o conceito de *habitus*, dado o componente instrumental e utilitário que o perpassa. Ao fazer isso, no entanto, Honneth corre o risco de “jogar a criança fora junto com a água suja do balde”, como os alemães gostam de dizer em um provérbio popular, pois o que me parece importante é, precisamente, reconectar o conceito de *habitus* a uma instância moral que permita iluminar, nas dimensões individual e coletiva, além do dado instrumental que é irrenunciável, o tema do aprendizado moral. Ver Honneth (1990).
- 11 Este exemplo poderia ser, no caso brasileiro, facilmente multiplicado. Há, inclusive, casos notórios de discriminação de classe amparados por estatuto legal – como no caso da prisão especial para os portadores de diploma universitário – e não apenas exemplos retirados efetivamente do cotidiano, e que se impõem *apesar* da regra legal inclusiva. O objetivo principal deste texto é precisamente esclarecer o *por quê* e *como* se dá a sobreposição da regra social da desigualdade em relação à regra legal da igualdade no caso brasileiro.
- 12 Na versão, por exemplo, de DaMatta (1978). Cabe esclarecer – o que talvez não tenha feito em outros momentos – que em minha polêmica contra o personalismo assumo como interlocutor principal Roberto DaMatta porque reconheço a importância de sua obra e o considero nosso intérprete mais sofisticado e sistemático das últimas décadas. Sua atualização do ponto de partida personalista articula fatos observáveis com uma explicação dos mecanismos societários profundos que a explicam, o que é um desempenho raro.
- 13 A esse respeito, ver Souza (2000, esp. pp. 183-204).
- 14 Ele explica, também, o fato de que o potencial de insurreição ralé durante todo o século XIX até hoje se reduza a rebeliões localizadas e passageiras – quebradeiras, arrastões e violência pré-política – em que a articulação consciente de seus objetivos jamais chega a ocorrer.

BIBLIOGRAFIA

- BELLAH, Robert. (1992), *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____. (1985), *Tokugawa religion: the cultural roots of modern Japan*. Nova York, Free Press
- BENHABIB, Seyla. (1999), *Kulturelle Vielfalt und Demokratische Gleichheit*. Frankfurt, Fischer.
- BERGER, Joahannes. (1986), “Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie”, in Hans Joas e Axel Honneth (orgs.), *Kommunikatives Handelns: Beiträge zu Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen handelns*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BITTLINGMAYER, Uwe. (2000), “Transformation der Notwendigkeit: prekarisierte habitusformen als Kehrseite der Wissensgesellschaft”, in Uwe H. Bittingmayer, Rolf Eickelkasper *et. al.*, *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*, Opladen, Leske und Budrich, pp. 225-254.
- BOURDIEU, Pierre. (1984), *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- _____. (1990), *The logic of praxis*. Stanford, Stanford University Press.
- DAMATTA, Roberto. (1978), *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.
- EISENSTADT, Shmuel. (1968), *The protestant ethic and modernization: a comparative view*. Nova York, Basic Books.

- FERNANDES, Florestan. (1978), *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática.
- FRASER, Nancy. (1977a), "From redistribution to recognition?", in Nancy Fraser, *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*, Nova York, Routledge.
- _____. (1977b), *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. Nova York, Routledge.
- HABERMAS, Jürgen. (1975), *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HONNETH, Axel. (1990), "Die zerissene Welt der symbolischen Formen: zum kulturoziologischen Werke Pierre Bourdieus", in Axel Honneth, *Die zerissene Welt des Sozialen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (2001), "Recognition or distribution?". *Theory, Culture and Society*, 18 (2, 3).
- KNÖBL, Wolfgang. (2001), *Spielräume der Modernisierung: das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerswist, Velbrück.
- KRECKEL, Reinhard. (1992), *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*. Frankfurt, Campus.
- SOUZA, Jessé. (2000), *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília, Editora da UnB.
- _____. (2003), A construção social da sub-cidadania: para uma sociologia política da modernização periférica. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- TAYLOR, Charles. (1989), *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press
- _____. (1991), *The ethics of authenticity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press
- _____. (1993), "To follow a rule", in Craig Calhoun, Edward LiPuma e Moishe Postone (eds.), *Bourdieu: critical perspectives*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____. (1994), "The politics of recognition", in Amy Gutmann (org.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press.
- _____. (no prelo), *Modern social imaginations*. Durham, Duke University Press.
- WEBER, Eugen. (1976), *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France*. Stanford, Calif., Stanford University Press.
- WEBER, Max. (1998), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Hinduismus und Buddhismus*. Studienausgabe, J. C. B. Mohr.

RESUMOS / ABSTRACTS / RÉSUMÉS

A GRAMÁTICA SOCIAL DA DESIGUALDADE BRASILEIRA

Jessé Souza

Palavras-chave

Subcidadania; Naturalização da desigualdade; Modernização periférica; Reconhecimento social; Ideologia do desempenho.

Este artigo pretende fundamentar uma alternativa teórica acerca dos temas da construção social da subcidadania e da naturalização da desigualdade no contexto de sociedades periféricas como a brasileira. Para isso, são aproveitadas de maneira seletiva e pessoal, no contexto do debate sociológico e filosófico-social contemporâneo, as discussões acerca do reconhecimento social e de teorias sobre a desigualdade que enfatizam seu componente sociocultural. O objetivo é elaborar uma concepção teórica alternativa, tanto em relação às abordagens personalistas, patrimonialistas e “híbridistas” desses fenômenos, paradigmas intimamente relacionados entre si e ainda dominantes entre nós, como em relação às percepções conjunturais e pragmáticas que perdem o vínculo com qualquer realidade mais ampla e totalizadora.

A SYSTEMATIC SOCIAL STUDY ON THE BRAZILIAN UNEVENNESS

Jessé Souza

Keywords

Sub-citizenship; Naturalization of unevenness; Peripheral modernization; Social recognition; Performance ideology.

This article aims at establishing a theoretical alternative on the themes of the social construction of the so-called sub-citizenship as well as the naturalization of unevenness in peripheral societies such as the Brazilian one. Both the discussions about social recognition and the theories about unevenness that emphasize its social and cultural components are used in a selective and personal way in the context of the sociological and contemporary social-philosophical debate. The objective is the elaboration of an alternative theoretical conception related to the personalist, patrimonialist, and hybrid approaches to such phenomena, paradigms intimately related to one another and still prominent among us, as well as to the conjunctural and pragmatic perceptions that have lost connection to any other wider and totalizing reality.

UNE EXPLICATION SOCIALE À L'INÉGALITÉ BRÉSILIENNE

Jessé Souza

Mots-clés

Sous citoyenneté; Naturalisation de l'inégalité; Modernisation périphérique; Reconnaissance sociale; Idéologie de l'accomplissement.

Cet article propose une nouvelle approche théorique de la construction sociale de la sous citoyenneté et de la naturalisation de l'inégalité dans le contexte de sociétés périphériques, comme c'est le cas de la société brésilienne. Pour cela, l'auteur se fonde, de façon subjective et personnelle, dans le contexte du débat sociologique, philosophique et social contemporain, sur les discussions à propos de la reconnaissance sociale et des théories sur l'inégalité qui mettent l'accent sur la composante socio-culturelle. L'objectif est de proposer une conception théorique alternative de ces phénomènes, aussi bien en ce qui concerne les abordages personalistes, ceux fondés sur le patrimoine ou, encore, ceux qui sont hybrides, c'est-à-dire, qui prennent en compte ces deux systèmes. Ces phénomènes constituent des paradigmes intimement liés entre eux et toujours dominants entre nous comme, par exemple, par rapport aux perceptions conjoncturelles et pragmatiques qui perdent le lien avec toute réalité plus ample et englobante.