

TRABALHO E RECONHECIMENTO NA MODERNIDADE PERIFÉRICA
Um estudo sobre ocupações moralmente desqualificadas em Campos dos
Goytacazes/RJ

FABRÍCIO BARBOSA MACIEL

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
AGOSTO/2007

TRABALHO E RECONHECIMENTO NA MODERNIDADE PERIFÉRICA
Um estudo sobre ocupações moralmente desqualificadas em Campos dos
Goytacazes/RJ

FABRÍCIO BARBOSA MACIEL

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense, como parte das exigências para obtenção do título de mestre em Políticas Sociais.

ORIENTADOR: PROF. DR. HERNAN ARMANDO MAMANI

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO

CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ

AGOSTO DE 2007

TRABALHO E RECONHECIMENTO NA MODERNIDADE PERIFÉRICA
Um estudo sobre ocupações moralmente desqualificadas em Campos dos
Goytacazes/RJ

FABRÍCIO BARBOSA MACIEL

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de mestre em Políticas Sociais.

Aprovada em: ____/____/____

Comissão Examinadora:

Examinadora – Profa. Dra. Adélia Maria Miglievich Ribeiro (LEEA-CCH/UENF)

Examinador – Prof. Dr. Frederico Schwerin Secco (LCL-CCH/UENF)

Examinador – Prof. Dr. José Glauco Ribeiro Tostes (LCQUI-CCT/UENF)

Orientador – Prof. Dr. Hernan Armando Mamani (SR/UFF, PGPS-CCH/UENF)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mulher Adriana Lopes por sua presença inteira em minha vida.

À minha irmã Joyce Maciel por cuidar de mim mesmo à distância.

À minha mãe Emily Barbosa por se tornar a cada dia um alter-ego mais completo.

Ao meu pai Jociney Lisboa por tudo que foi pra mim, muitas vezes sem saber.

À minha sogra Elia Lopes e meu cunhado Fernando Lopes por toda preocupação e incentivo.

Aos amigos Roberto Torres, Brand Arenari, Emerson Rocha, Maria Teresa Carneiro, Lara Luna, Lorena Rodrigues e André Grillo por todo apoio pessoal e intelectual que mantemos.

Aos amigos Jessé Souza e Patrícia Mattos pela calorosa acolhida em Juiz de Fora e por serem um casal exemplo de personalidade e intelectualidade.

Às amigas Zuleica Strogulski e Karina Lelles pelos excelentes momentos de troca intelectual e pessoal.

Ao amigo Rodrigo Soares pelo grande irmão que sempre foi para mim.

Aos amigos George Coutinho e Paulo Sérgio Ribeiro por todo apoio, força e cachaça.

Aos amigos do CCT Ana Paula Tavares, José Higino, Agenor Lobato e Maria Kátia por todo aprendizado pessoal e profissional que a vida nos proporcionou.

Ao amigo Frederico Schwerin por todo incentivo, força, exemplo, e pelas melhores aulas que já tive na academia.

Ao amigo Júlio Esteves pela troca intelectual, apoio e incentivo em um importante momento do mestrado.

Aos amigos Dário Teixeira, Adélia Miglievich, Glauco Tostes, Marcelo Gantos e Teresa Peixoto pela atenção e apoio quando precisei.

À amiga Silvia Martinez por ter encarado o desafio de me orientar no início, e pela excelente troca intelectual que tivemos neste período.

Ao amigo Hernán Mamani por ter aceitado me orientar no final, mesmo sabendo que tínhamos várias divergências teóricas e metodológicas, e por seu incentivo, apoio e franqueza.

SUMÁRIO

RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
APRESENTAÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – TRABALHO, MORALIDADE E A MODERNIDADE BRASILEIRA.....	14
CAPÍTULO 2 – A METAFÍSICA DO TRABALHO NA MODERNIDADE.....	25
CAPÍTULO 3 – A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA DESQUALIFICAÇÃO E A NEGAÇÃO DO RECONHECIMENTO.....	38
CAPÍTULO 4 – NOTAS SOBRE A METODOLOGIA E O CAMPO: O ‘LADO B’ DO MERCADO BRASILEIRO.....	50
CAPÍTULO 5 – ‘CADÁVERES MORAIS’: O COTIDIANO DE BRASILEIROS MORALMENTE DESQUALIFICADOS.....	59
PALAVRAS FINAIS – O QUE É UMA SOCIOLOGIA POLÍTICA DO TRABALHO?.....	89
BIBLIOGRAFIA.....	94
ANEXO – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS.....	104

RESUMO

O objetivo desta dissertação é apresentar, a partir da teoria do reconhecimento social, uma explicação não-econômica para a condição objetiva, no contexto da modernidade periférica brasileira, de trabalhadores “socialmente desqualificados”. Para tanto, foi preciso esclarecer a especificidade da institucionalização dos princípios ocidentais modernos de igualdade, liberdade, autenticidade e dignidade em nossa história nacional. Tal processo depende da articulação, em sociedades complexas, de instituições centrais como Estado, mercado, esfera pública e identidade nacional. Também foi necessário esclarecer por que a combinação específica daqueles princípios permitiu, na história do ocidente, principalmente a partir do processo de “afirmação da vida cotidiana”, que a categoria do trabalho se transformasse tanto em um valor quanto em um imperativo objetivo para a classificação social de todos os indivíduos, o que significa dizer também que o trabalho se transforma, com isso, em uma fonte moral insubstituível para o reconhecimento do valor pessoal e para a construção de uma identidade sólida. Por fim, foram realizadas entrevistas em profundidade com trabalhadores desqualificados a fim de avaliar a validade dos argumentos teóricos apresentados.

PALAVRAS-CHAVE

Trabalho socialmente desqualificado, moralidade, modernidade periférica.

ABSTRACT

The objective of this work is show, from the theory of social recognition, a non-economic explanation to objective condition, on the context of brazilian peripheral modernity, of “socially disqualified” workers. Thus, was necessary elucidating the specificity of institutionalization of modern occidental principles of equality, freedom, authenticity and dignity in our national history. This process depends of articulation, in complex societies, of central institutions as State, market, public sphere and national identity. Thus, was necessary too, elucidating why the specific combination of these principles allowed, on the western history, principally from the process of “common life affirmation”, that the category of work turning in a value and in an objective imperative to social classification of all individuals, what signifies speak too that the work turning, with this, in an irreplaceable moral source to recognition of personal value and to construction of a solid identity. Finally, was made open interview with disqualified workers to evaluate the validity of theoretical arguments presented.

KEY-WORDS

Socially disqualified work, morality, peripheral modernity.

APRESENTAÇÃO

Discutir sociologicamente o trabalho, independente da perspectiva teórica adotada, é algo quase impossível sem o auxílio de outras categorias analíticas. O motivo disso não deveria ser difícil de imaginar, pois se trata de uma idéia presente em todas as dimensões de nossa vida cotidiana, pessoal ou coletiva, na atual cultura produtiva. Fazer uma dissertação sobre o trabalho, na verdade, implica estudar sobre uma época e um modo de vida bem específico, uma vez que tal princípio está completamente entrelaçado no cerne de todo o significado disto que já há algum tempo conhecemos como modernidade.

Deste modo, fazer uma pesquisa sobre o trabalho no Brasil é algo mais desafiador ainda, considerando que se trata de uma nação que, historicamente, não participou da formação e do desenvolvimento estrutural e conceitual deste princípio, apesar de já conviver com ele de forma intensa e inevitável há bastante tempo. Atualmente, nenhum brasileiro mediano seria capaz de afirmar que pode viver sem trabalho, seja qual for seu tipo ou *status*, e conseqüentemente sem estar inserido em uma estrutura básica que necessariamente se desenvolve em todas as sociedades que se reproduzem a partir de tal critério produtivo.

Uma sociedade regida pelo trabalho, sendo este considerado enquanto forma de inserção na relação entre o homem e a natureza que se configura de maneira estritamente individual, como nunca visto antes na história, é necessariamente organizada e significada em torno das mudanças radicais que se impõem para este novo tipo de existência individualizada que passa a viver dilemas típicos desta forma singular de lidar com o próprio mundo e com os outros seres individualizados.

O trabalho estabelece, na modernidade ocidental, uma forma única de coesão social, tanto estrutural quanto simbólica que, pela primeira vez na história, se articula e estabelece de modo mais ou menos previsível, pois aquilo que Max Weber chamou de racionalização estabelece um elo intersubjetivo entre todas as pessoas no processo de elaboração e realização de metas comuns das economias nacionais modernas. Por isso, querendo ou não, todos os indivíduos são obrigados, neste contexto, a prestar contas a seus semelhantes acerca de seu engajamento objetivo na produção e reprodução material e simbólica da sociedade a que se pertence. Esta prestação de contas não é algo reflexivo, e nem algo que fica ao alcance e decisão racional lidar de forma convincente ou não, como muitas vezes sugere o senso comum, quando se diz: “não devo nada a

ninguém”, ou “faço da minha vida o que quiser”. Se existe algo que não pode ficar obscuro em nenhuma discussão que pretenda compreender qualquer dilema do mundo do trabalho, é o fato de que este, no sentido moderno e específico que adquire no ocidente, estabelece elos invisíveis de coesão e obrigação social entre todas as pessoas, o que se torna opaco e de difícil percepção exatamente por este mesmo significado estar atrelado a certos ideais de individualidade e liberdade, como veremos com calma no decorrer deste texto, que sugerem e impelem os indivíduos a acreditar e agir em sentido radicalmente oposto.

Esta reflexão possibilita vislumbrar o tipo de problema existencial que passa a ser enfrentado pelos indivíduos modernos, independente de sua raça, gênero, idade ou credo, e que impõe um tipo de insegurança ontológica até então inédito, exatamente por prometer um modo específico de vida e satisfação de necessidades materiais e morais cujos caminhos objetivos para sua realização e pleno alcance já são vetados nas próprias bases estruturais de reprodução do sistema. Dito de outro modo, a liberdade e individualidade prometidas por este novo sentido do trabalho são objetivamente antitéticas com a forma intersubjetiva pela qual a produção de bens materiais e simbólicos divide-se na modernidade ocidental.

Ademais, há ainda outro problema cujo desdobramento e efeitos são objetivos no cotidiano. A alocação das pessoas no interior da distribuição de tarefas e ocupações específicas de uma economia não é algo que ocorre por acaso, como o senso comum parece sugerir. Deve existir alguma forma de comunicação, e não estou afirmando aqui que ela é através de uma linguagem verbalizada, que consiga mediar a relação entre os membros de uma sociedade de modo a decidir, numa dimensão satisfatoriamente consensual, quem é que vai fazer o que na reprodução societal, ou então não estaria se tratando de sociedades modernas cujos princípios organizadores básicos incluem a racionalidade e logicamente a autopercepção das pessoas enquanto sujeitos auto-reflexivos.

Sendo assim, as perguntas que conduzem esta pesquisa parecem ser as seguintes: o que é que resolve, e de que maneira, como acontecerá a distribuição de ocupações, significadas como trabalho, para a reprodução de sociedades complexas auto-percebidas como modernas? Esta pergunta obviamente não teria nenhum sentido de ser se não fosse um pequeno detalhe que nos obriga a travar uma discussão sobre desigualdade ao mesmo tempo em que se fala de trabalho: as ocupações possuem status, privilégios e remuneração diferenciados na modernidade, apesar de serem regidas por alguns

princípios comuns, dentre os quais aquele cristão da dignidade – quem nunca ouviu falar que todo trabalho é digno? – parece o mais importante. De modo que outra pergunta permanece em aberto, e sua reflexão pode encontrar na própria idéia de dignidade um razoável ponto de partida: como é que, apesar de todos nós termos plena consciência de que as ocupações modernas são diferencialmente valorizadas, de modo tal que chega a ser gritante em alguns casos, continuamos de maneira curiosamente satisfatória convencidos de que as coisas estão em seu devido lugar e de que tal mundo deve continuar funcionando? Dito de modo simples: por que é que este mundo do trabalho tão assimétrico não implode dentro de sua própria lógica tão desigual?

Além de perseguir tais questões, há ainda outra, uma última, que talvez seja a mais intrigante de todas e certamente é a que mais suscita interesse. Como se não fosse suficiente tal paradoxo, como e por que esta realidade se radicaliza tanto em casos de modernidade tardia e periférica como o brasileiro? Como pode uma sociedade adquirir e passar a se estruturar e reproduzir a partir de todo um universo material e simbólico que não é seu, que chega enquanto “artefatos prontos”, na terminologia weberiana, e toma de assalto todo um modo de vida previamente estabelecido? Nas próximas páginas, gostaria de permitir que estas questões conduzissem uma reflexão que ponha na berlinda a relação inacabada e problemática que a nação brasileira possui com a categoria moderna do trabalho, de modo a apontar suas possíveis conseqüências existenciais e políticas.

Para tanto, tento estabelecer no capítulo 1 qual é a relação específica que o trabalho adquire com a formação da modernidade brasileira, onde elejo como fio condutor a análise da nossa moralidade. Sua especificidade consiste na síntese entre instituições e valores modernos universais no ocidente com uma formação social carente do aprendizado moral e político específico exigido pelo quadro moderno que desde o século dezenove nos toma de assalto. Isto parece gerar um certo “incômodo” social cujos desdobramentos práticos fazem parte desta análise. Em seguida, partindo de nossa especificidade para o quadro moral do ocidente, será preciso recuperar uma genealogia dos princípios modernos que permitem ao trabalho tamanha centralidade e influência em nosso cotidiano brasileiro, o que faço no capítulo 2 a partir da metafísica do trabalho encontrada na obra de Simmel. Tal tarefa permite a compreensão do pano de fundo significativo e normativo que possibilita a base teórica necessária para entrarmos no ponto mais importante desta investigação: como é que se constrói, em sociedades regidas por princípios modernos como a nossa, uma sutil diferença entre

ocupações que atribui a algumas o *status* de “nobres” e a inúmeras outras a condição de “vulgares”, de modo que tal distinção acarrete em prejuízos existenciais objetivos para todos os envolvidos nesta hierarquia moral e principalmente para o reconhecimento do valor pessoal dos vulgarizados? Esta é a tarefa assumida no capítulo 3.

No capítulo 4, apresento o quadro epistemológico e a pesquisa de campo que pude desenvolver a partir destas reflexões. A forma mais eficaz que encontrei para investigar a reprodução de valores e práticas na vida cotidiana, a partir de um pano de fundo intersubjetivo, foi através de entrevistas abertas e em profundidade, inspiradas principalmente em trabalhos empíricos de Adorno, Bourdieu, Robert Bellah e Bernard Lahire, onde tais autores estiveram interessados em captar a forma sutil e pré-reflexiva como as pessoas reproduzem valores e ideologias, o que possui relação direta com sua condição de classe. Deste modo, realizei dez entrevistas em profundidade com pessoas cujas histórias de vida me pareceram mais marcantes, selecionadas dentro de uma amostra de 60 entrevistas de *survey* que realizei com trabalhadores socialmente desqualificados, em 2005, quando trabalhei na pesquisa “A construção social da subcidadania”, realizada pelo Prof. Jessé Souza em sua parte referente a Campos dos Goytacazes.

Este trabalho gerou a análise que faço no capítulo 5, onde comento a partir do pano de fundo conceitual desenvolvido algumas falas de pessoas entrevistadas, como veremos em detalhes no referido capítulo, que conseguem captar o sentimento de inferioridade e ao mesmo tempo a não-percepção dos motivos morais que causam tal condição. Os dados analisados não visam criar uma explicação acabada dos fenômenos em jogo, mas apenas ilustrar a forma sutil como a desigualdade, onde o trabalho é um critério insubstituível, se desenvolve e mantém em um cenário de estruturação meritocrática como o nosso. Em seguida, procuro concluir mostrando que somente uma teoria que consiga explorar os fundamentos significativos de nossa especificidade brasileira em relação ao modelo predominante no mundo ocidental através da sociedade do trabalho é capaz de apresentar um conteúdo verdadeiramente emancipatório, uma vez que elege como objetivo central desvelar os paradoxos e ideologias que objetivamente impedem a percepção dos caminhos eficazes para a ação.

Assim, a partir de tal perspectiva, gostaria de tentar desenvolver ao longo do texto uma sociologia “política” do trabalho, entendendo a mesma como uma construção teórica, com auxílio de investigações empíricas, que tenha como principal meta desvelar os imperativos morais e ideológicos que podem incentivar ou dificultar a ação política

individual, não podendo esta ser compreendida fora de seu contexto cultural de classe. Isto é o que desejo chamar de compreensão da dimensão “pré-política” da ação, pois enquadra o momento anterior à ação política em que se incorpora e reproduz pré-reflexivamente valores e capacidades para agir. Neste contexto, é preciso compreender a política em seu sentido mais genérico, ou seja, no sentido próprio da *polis* grega, do embate face a face entre pessoas motivadas por interesses que estão para além da dimensão econômica, chegando mesmo a englobar sua dimensão identitária. É na identidade das pessoas, formada principalmente por seu lugar cultural de classe, que se formam os interesses individuais mais profundos, muitas vezes não tematizados racionalmente, e que são perseguidos cotidianamente na busca pelo reconhecimento do valor pessoal nas relações intersubjetivas.

Em geral, tal perspectiva significa uma tentativa de síntese entre estrutura e ação social, pois procura prestar atenção tanto no contexto moral e ideológico que atua como mediador das ações individuais cotidianas quanto em seus impactos objetivos na forma de agir e nos efeitos pessoais que este contexto pode causar nos indivíduos. Trata-se de uma dialética entre estrutura e indivíduo, onde cada parte é ao mesmo tempo estrutura estruturante e estrutura estruturada, como diria Bourdieu. O valor conceitual desta empreitada está na possibilidade de avaliação do potencial de ação específico de sociedades inteiras, no geral, e de classes específicas, no particular, pois leva em conta a importante relação entre valores intersubjetivos e ação individual para a transformação social. No caso específico que investigo aqui, trata-se da condição não-tematizada em nosso cotidiano de uma imensa classe de brasileiros que, a partir de critérios modernos específicos que serão estudados aqui, tem o reconhecimento social de seu valor pessoal objetivamente negado pelos acordos morais compartilhados por todas as classes, onde o trabalho, em seu significado individualizante, promotor de liberdade e autenticidade, exerce um papel central.

CAPÍTULO 1 – TRABALHO, MORALIDADE E A MODERNIDADE BRASILEIRA

Moralidade e desigualdade são, atualmente, duas palavras muito familiares ao brasileiro mediano. Aparentemente, as duas nada têm em comum. Pelo contrário, muitas vezes parecem extremamente opostas e contraditórias. A moralidade, compreendida em nossa cultura ocidental principalmente como um conjunto de preciosos valores cristãos, geralmente estimula nas pessoas sentimentos fraternos como compaixão e solidariedade, e isto principalmente quando o tema da desigualdade é trazido à tona.

É esta mesma moralidade que faz com que nos percebamos como irmãos, não necessariamente em Cristo, mas simplesmente irmãos, em um contexto onde todos os seres humanos são vistos como merecedores de dignidade e respeito. Ao lado desta concepção humanista está a de que a desigualdade é algo que deve ser inquestionavelmente repugnado e combatido. Esta parece ser, até o momento, uma convicção bastante sólida em nosso imaginário ocidental.

Na verdade, compartilhamos uma série de opiniões aparentemente inquestionáveis na cultura ocidental. Estas opiniões possuem uma fonte, e esta pode ser compreendida se pensarmos nos valores que há muito tempo foram desenvolvidos em nossa sociedade. Dentre estes, creio que ninguém duvidaria do fato de que a igualdade, a dignidade e o respeito encontram-se entre os mais importantes.

No entanto, algo que parece muito curioso é o fato de que, apesar de nós, brasileiros ocidentalizados, prezarmos tanto estes valores, falarmos e escutarmos falar neles o tempo inteiro, além de vê-los inclusive sendo transformados em ideologias de movimentos políticos em favor de gêneros, etnias, meio ambiente, etc., ainda assim encontramos bastante dificuldade em praticá-los de fato em nosso cotidiano. Por que será que é assim? Por que é que não conseguimos pôr em prática satisfatoriamente alguns dos valores que mais prezamos?

Diante de tais questões, é preciso que nos situemos no tempo e no espaço da história ocidental. O Brasil de hoje é uma sociedade moderna, com seus problemas e dilemas singulares, é verdade, mas ainda assim moderna.¹ Os valores tratados aqui são

¹ Uma leitura atenta de clássicos da sociologia brasileira, de vertentes diversas como, por exemplo, Joaquim Nabuco, Caio Prado Jr, Florestan Fernandes e Gilberto Freyre, especialmente em Sobrados e Mucambos, só para citar alguns mais expressivos, permite compreender que o capitalismo já

hoje considerados universais, pelo menos no mundo ocidental. O imaginário brasileiro é estimulado atualmente por declarações de direitos, justiça e dignidade que enfatizam o ser humano como uma única raça, acima de diferenças nacionais, étnicas ou religiosas. O que isto quer dizer? Que diferença faz para esta discussão?

Gostaria de enfatizar que faz toda a diferença, por que por muito tempo tentamos, mesmo na academia, compreender nossos problemas através da idéia de um Brasil atrasado e até mesmo pré-moderno.² Esta concepção, em seu vigor, contém duas questões principais: por um lado, se somos atrasados, devemos antes de tudo aguardar um grau de desenvolvimento econômico satisfatório, para começarmos a pensar nos problemas do Brasil. Isto se concretizou em momentos marcantes de nossa história política como, por exemplo, na emblemática frase dita pelo ministro Delfim Neto nos tempos da ditadura militar: ‘primeiro é preciso crescer o bolo, para depois reparti-lo’. Por outro lado, uma noção de que éramos pré-modernos atribuía a motivos culturais a fonte de nosso atraso, ao mesmo tempo em que buscava, em contrapartida, valorizar dimensões desta mesma cultura que não eram relacionadas à prosperidade material, chegando mesmo a explicar e psicologicamente justificar sua ausência. Neste aspecto, uma ideologia acerca do brasileiro bom, bonito e alegre alcançou, historicamente, profundo impacto em nosso imaginário social. Mas se isto não é verdade, se somos mesmo modernos, você leitor pode estar agora se perguntando a que critérios é possível recorrer para afirmar isso e, caso possa ser afirmado, como podemos compreender então uma modernidade brasileira.

Partindo desta questão, para poder melhor refletir sobre as primeiras, creio ser indiscutível o fato de que o Brasil é, hoje, uma sociedade de mercado e que possui um Estado. De modo que nenhum brasileiro pode sobreviver, atualmente, completamente apartado das exigências e necessidades impostas por estas instituições. Em primeiro

impôs suas instituições e valores na sociedade brasileira de forma intensa e estruturante pelo menos desde a década de 30. Em Freyre, por exemplo, este processo se iniciou muito antes, desde a vinda da família real em 1808 (SOUZA, 2003) No capítulo sobre a desqualificação espero ficar claro que nosso dilema concentra-se na forma epidérmica e anômala com a qual lidamos com tais instituições e valores, das quais o trabalho é uma das mais importantes.

² Uma discussão acerca da transição de nossa fase escravocrata para a fase capitalista é fundamental para a compreensão do valor específico que o trabalho tem para nós, uma vez que este é o grande princípio reprodutor do modo de produção capitalista e assim estruturante de toda organização social. Durante muito tempo acreditamos na academia e no senso comum em uma tese que combinava uma herança estrutural escravocrata com nosso espírito católico avesso aos princípios calvinistas do trabalho, o que se ilustra radicalmente no mito do malandro e pode ser visto com vigor na obra de Roberto DaMatta. Para a desconstrução deste argumento em favor da idéia de que com o fim da escravidão são os princípios modernos de reprodução societal que passam a estruturar-nos, ver o resgate que Jessé Souza faz da obra de Florestan Fernandes sobre a integração do negro na sociedade de classes brasileira, em seu principal livro “A construção social da subcidadania” (2003).

lugar, digo isto por que é trabalhando no mercado que adquirimos nosso sustento, e é também nele que encontramos a fonte para o consumo de nossas necessidades básicas, bem como daquelas culturalmente consideradas indispensáveis por todos nós. Deste modo, a influência direta da lógica do mercado em nossas mentes e em nossos corpos é algo que interfere o tempo inteiro em nossos pensamentos e ações.

Por outro lado, é preciso compreender que uma sociedade organizada em torno de um Estado nacional possui minimamente um imaginário de ordem e civilidade, uma vez que os indivíduos sabem, mesmo que não concordem, que o Estado possui o monopólio da força, da justiça e da lei, pelo menos daquelas consideradas pela maioria como legais. Isto não significa que este Estado seja capaz de controlar ou organizar plenamente a sociedade, mas sim que todos os sujeitos têm o mínimo de consciência de que, se agredirem qualquer pessoa ao redor, podem ser obrigados a prestar contas e até mesmo chegar a ser punidos pelo Estado, caso ele seja acionado. Este poder do Estado exerce, deste modo, uma coerção psicológica sobre todos os indivíduos, sendo assim uma característica central e muito importante para a compreensão das sociedades modernas.³

No geral, o que deve ficar claro é que, independente do nível de eficácia do mercado e do Estado, que certamente varia em cada sociedade, devido a configurações históricas, eles certamente são instituições profundamente presentes no cotidiano, exercendo influência simbólica direta em nossas opiniões e ações, o que significa dizer também em nossas mentes e corpos.⁴ É isto o que principalmente caracteriza as sociedades modernas, o que não significa tentar padronizá-las em torno de um modelo ideal, uma vez que cada uma delas possui, além destas instituições comuns, uma série de outras instituições e formas de sociabilidade singulares culturalmente desenvolvidas.⁵ No entanto, nenhuma delas exerce maior sanção psicológica nos

³ Um detalhe importante acerca da coerção simbólica do Estado moderno é que todos os cidadãos precisam ser registrados em diversos órgãos do governo, o que varia em cada Estado, para que possam reivindicar qualquer direito formal básico, como os direitos do consumidor, por exemplo. No Brasil, caso não esteja em dia com a atualização de seus documentos, o registro no CPF e as obrigações eleitorais, um cidadão estará assim impossibilitado de mover qualquer ação envolvendo o Estado em sua defesa física ou moral, caso necessite.

⁴ Quando falo no plural, como neste caso, me refiro a todos os indivíduos, sem exceção, que vivem sob os imperativos legais e morais das referidas instituições.

⁵ É importante compreender que as instituições sociais não se resumem àquelas formais ou jurídicas, como o Estado, as Universidades, escolas, etc. Este termo também se refere a elementos imateriais de uma cultura, como a concepção que temos de família e os nossos mais diversos rituais cotidianos. No entanto, uma característica central das sociedades modernas é que elas possuem algumas instituições centrais como Estado, mercado e esfera pública, que exercem um alto grau de padronização

indivíduos do que mercado e Estado, devido à impossibilidade de fuga do raio de atuação e influência destas instituições estruturais no cotidiano.

Outra característica fundamental das sociedades modernas é a formação de uma esfera pública. Esta é uma diferença radical entre as sociedades modernas e as sociedades tradicionais, e significa que no imaginário moderno os indivíduos percebem-se como pertencentes a um espaço público comum, separado de seu espaço privado domiciliar e também de sua individualidade.⁶ O que é importante, se pensarmos mais uma vez na coerção psicológica e influência simbólica que as instituições sociais exercem sobre os indivíduos, o que não é característica apenas das sociedades ocidentais modernas, é compreender que, mesmo sem se perceberem como responsáveis por participar no espaço público, todos os indivíduos sabem que ele é uma dimensão real de nossa sociabilidade. Em termos simples, todo mundo sente na pele que o espaço público possui regras diferentes de seu espaço privado e que fazem imposições concretas ao seu comportamento individual. E isto não é uma singularidade brasileira, como pensou, dentre outros, o antropólogo Roberto DaMatta (1984), mas uma importante característica do ocidente moderno.

A esfera pública é uma parte muito importante da vida moderna, pois é nela que os membros de uma sociedade que se pensa democrática podem participar como debatedores de sua vida social. Esta esfera pode ser formada desde a mídia oficial até as conversas na mesa de um bar ou no local do trabalho, que todos temos a liberdade de ter. Esta possibilidade de nos pensarmos enquanto coletividade, independente do fato de querermos ou não participar dela, é outro traço fundamental da modernidade. Se não participamos, trata-se de outra discussão, que pode ser tratada em termos de como cada cultura lida com estas instituições genéricas. O que não se pode descartar quando se busca compreender a singularidade de uma cultura nacional como a brasileira é que ela está, a esta altura da globalização radical, intimamente intrincada no emaranhado cultural do ocidente. Sendo assim, independente das motivações internas ou externas para participar na esfera pública, enquanto arena de debate e de ação, todos nós, brasileiros

em nossos pensamentos e conduta, devido ao fato objetivo de atuarem diretamente em todas as dimensões de nosso dia-a-dia.

⁶ Este imaginário social de que tanto falo é definido por Charles Taylor como todo um conjunto de percepções coletivas que uma sociedade possui conscientemente sobre si mesma. Esta autopercepção é construída historicamente em uma relação de mão dupla entre a vida social de uma nação e o que ela pensa sobre sua realidade, de modo que vida social e pensamento social influenciam-se mutuamente, sofrendo alterações em longo prazo, operando-se lentamente no cotidiano. É deste imaginário que se constroem ideologias, enquanto um conjunto de idéias sistematizadas, que atuam para esconder e justificar desigualdades moralmente construídas, conforme tento ponderar neste texto.

ocidentalizados, sofreremos as imposições de sua lógica impessoal de funcionamento, exatamente por inevitavelmente pertencermos a uma “comunidade imaginada”, como disse o filósofo Benedict Anderson (1991).

Além destas instituições principais, algumas outras características estruturais básicas também podem ser identificadas nas sociedades modernas. Dentre elas, a divisão do trabalho é um elemento funcional e estruturante central, o que é um consenso entre os clássicos da sociologia, Marx, Weber, Durkheim e Simmel. A divisão funcional do trabalho é uma idéia de simples visualização. Basta pensarmos que ninguém é auto-suficiente no mercado, pois todas as pessoas consomem mercadorias que são produzidas por outras pessoas, assim como produzimos apenas uma parte muito pequena do que é consumido pelos outros. Contudo, a divisão do trabalho também se configura de forma distinta em cada sociedade, e aqui estarei preocupado com sua formatação em nosso caso brasileiro.

Diante disso **já** é possível **então** dizer que todas as situações que discutirei aqui em torno de nossa divisão do trabalho devem ser compreendidas dentro do contexto da modernidade, e mais precisamente da modernidade ocidental. Pois somente nele é possível compreender qual é a relação dessa estrutura funcional moderna com os valores de dignidade, igualdade e respeito, mencionados acima. Para que isto fique ainda mais claro, é preciso voltar a falar um pouco da moralidade.

Moralidade é uma idéia muito importante para esta discussão, e espero conseguir deixar claro que ela não deve estar necessariamente relacionada a um cenário cristão. A noção comum que temos no senso comum de moralidade é aquela que classifica as ações humanas como boas ou ruins, certas ou erradas, do ponto de vista cristão. É importante compreender que esta é uma forma de moralidade, mas que podem existir outras. No geral, moralidade significa um conjunto de valores socialmente compartilhados, em grande parte pré-reflexivamente, que se conforma como um pano de fundo condicionador de pensamentos e ações. Gostaria de creditar a Charles Taylor, filósofo canadense contemporâneo, o importante caminho de acesso a essa compreensão, através de seu principal livro *As fontes do self* (1997).

É a partir da moralidade, então, que se avalia qual modo de vida é o correto e o melhor, e a partir disso quais ações e pensamentos são corretos, bem como quais tipos de pessoas são bons e quais são ruins. Deste modo é a moralidade, enquanto um conjunto de valores prezados profundamente mesmo que não percebidos, que

proporciona a capacidade de auto-avaliação e de avaliação alheia, o que automaticamente possibilita comparações distintivas e por isso mesmo hierarquizantes.

Esta forma específica de avaliação do que é bom, justo e correto, no ocidente, possui um significado singular que precisa ser entendido a partir da forma distintiva e hierarquizante como nos pensamos e conseqüentemente nos comportamos em relação a nós mesmos e aos outros. Quanto ao nosso pensamento moderno, é importante visualizar a relação profunda entre moralidade e ideologia. A primeira, já explicada, condiciona visões de mundo específicas compartilhadas inarticuladamente, exatamente por prezarmos os valores componentes de nossa moral. Eles são legítimos, fazendo com que as ideologias sejam verdades inquestionáveis. Quanto ao comportamento, é fundamental compreendermos que o corpo também é depósito de aprendizado, assim como a mente, e aqui há um grande problema, pois nem sempre o corpo tem a possibilidade de aprender, na história de vida, a se comportar de acordo com exigências impostas pelas ideologias. E é no corpo que se adquire o aprendizado mais profundo, por ser espontâneo (ninguém calcula o dia e a hora em que vai aprender a andar ou falar), e que por isso é mais difícil de identificar.

Para que fique mais clara a importância do corpo nesta análise, vou recorrer a um importante conceito criado pelo conhecido sociólogo francês, Pierre Bourdieu. Com a idéia de *habitus*, este inteligente pensador notou que a classe e o lugar social das pessoas estão principalmente gravados em seus próprios corpos, sendo até mesmo visíveis a olho nu por um observador atento. Buscando uma compreensão alternativa para as desigualdades no Brasil, Jessé Souza (2003) definiu o *habitus* como um conjunto de habilidades para avaliar o mundo, que podem ser cognitivas ou até mesmo emocionais, que as pessoas adquirem em toda a sua trajetória de vida, o que é marcadamente diferenciado por sua classe, que possibilitam um jeito específico de pensar e se comportar no mundo social. Em termos simples, trata-se da vivência específica de cada pessoa, contextualizada em sua classe, nos bairros em que morou, escolas em que estudou, religiões às quais pertenceu, atividades nas quais participou, experiências individuais ou coletivas que viveu, enfim, tudo que se pode imaginar na trajetória de uma pessoa, o que inclui principalmente sua convivência familiar.

Neste último ponto, alguns estudos de sociologia e de psicologia social já mostraram o quão importante é a família na formação do caráter individual.⁷ Isto por

⁷ Ver o livro organizado por Bader Sawaia, *As artimanhas da exclusão*, Petrópolis, Vozes, 2004.

que esta é a primeira esfera de integração do indivíduo no mundo, de modo que as experiências ali vividas deixam marcas positivas ou negativas no íntimo que são carregadas para o resto da vida. Para o sociólogo alemão Axel Honneth (2003), a família é a esfera primária de reconhecimento individual, que causa os impactos afetivos mais profundos, podendo influenciar diretamente no comportamento social e político dos indivíduos. Deste modo, se alguém cresce em uma família de extrema privação material e violência doméstica, por exemplo, a possibilidade de que esta pessoa se transforme em um adulto emocionalmente destruído é bastante grande.

Não se trata aqui de dizer qual habitus é melhor para se viver. São modos de vida distintos, e que podem até ser parecidos em alguns aspectos. Desequilíbrio familiar, por exemplo, certamente não é peculiaridade das classes pobres. No entanto, é o próprio sistema meritocrático que produz uma hierarquia entre os tipos de habitus, o que significa dizer entre perfis sociais claramente distintos, valorizando mais um tipo humano de perfil autocontido e autocontrolado. Pierre Bourdieu, em pesquisa de grande fôlego na França, intitulada “A distinção”, tentou mostrar que as elites buscam se distinguir das classes inferiores exatamente por desenvolver padrões de comportamento autocontidos, o que é facilmente visualizado nas tão conhecidas normas de “etiqueta”. No entanto, é muito importante que fique claro que esta tentativa de distinção não é consciente, pois é fruto de uma representação social que concebe e valoriza a mente como controladora do corpo, de acordo com a genealogia do imaginário ocidental realizada por Taylor. É por isso que todo mundo considera este comportamento legítimo.

Esta distinção é facilmente visualizada quando se pensa em falas simples de nosso cotidiano, que passam quase despercebidas, mas que são muito significativas. Por exemplo, sobre alguém muito bem alinhado e comportado, costuma-se chamar de “gente fina”.⁸ Quando uma criança é muito levada, costuma-se dizer: “este menino não é gente”. Ou então: “tome vergonha, se comporte como gente”. Também é muito comum chamar crianças bagunceiras de “índios” ou “bichos”. Isto mostra que a idéia de gente socialmente compartilhada refere-se a um modo de ser controlado e comportado. Recentemente, em shows que separam o público entre áreas mais caras e mais baratas, como aconteceu na última vinda dos Rolling Stones ao Brasil, tem sido muito comum as pessoas falarem em área “vip” e em ficar “na ralé mesmo, no povão”.

⁸ Não é por acaso que os políticos mais finos e alinhados, de boa fala e aparência, sejam muito bem recebidos pelas classes pobres.

Para ficar mais claro é preciso entender que na sociedade capitalista compartilha-se de uma ideologia, ou seja, de uma visão de mundo, que diz claramente que tipo de pessoa se deve ser. Desde pequenos aprende-se que devemos ser racionais, controlados, não se deixando levar plenamente pelas emoções, apesar de nem todas as pessoas serem ensinadas a fazer isso. Este é o tipo humano exigido pela ideologia do mérito capitalista, em que cada indivíduo é conscientemente responsável por seu próprio desempenho, devendo desenvolver um projeto de vida próprio e singular que afirme sua individualidade. Neste ponto, alguns estudos de psicologia social já fizeram uma interessante análise acerca de indivíduos que recorrem ao status da loucura como um esconderijo para a derrota na competição social, ou seja, por não terem conseguido desenvolver um projeto sólido de vida e uma carreira com status e prestígio nos padrões socialmente compartilhados.⁹

A individualidade, assim, é o valor mais prezado no ocidente, o que começa a se configurar antes mesmo do capitalismo. Georg Simmel, um clássico da sociologia, teve a importante percepção de que na modernidade ocidental os indivíduos se emanciparam das antigas formas de identidade coletivas, passando a perseguir ansiosamente o sucesso e o status individual (2005, em português). Nesta direção, a busca constante dos indivíduos modernos é pela afirmação de uma individualidade autêntica através da distinção em relação aos outros, o que reduz a igualdade a um ideal iluminista de difícil viabilidade prática, devido a sua incompatibilidade com os desejos mais sinceros do indivíduo moderno. Para Simmel, a fraternidade seria uma forma de compensação inconsciente, exigida pelo ideal de igualdade que passa a conceber a individualidade como um individualismo egoísta, o que causa um conflito existencial constante neste tipo humano que pratica a distinção competitiva ao mesmo tempo em que acredita na igualdade como valor supremo. Contrariando o paradigma personalista dominante, que insiste em querer enxergar uma profunda singularidade brasileira, quando considera este trato incômodo com a meritocracia enquanto peculiaridade de um suposto personalismo brasileiro, fica claro que este é um traço específico da personalidade ocidental moderna.

Neste contexto de significados, a ideologia do mérito julga a capacidade dos indivíduos através de suas realizações pessoais, sem levar em conta que seu corpo, em sua trajetória de vida, devido a circunstâncias individuais e de classe, pode não ter adquirido as habilidades exigidas pela sociedade de mercado regida por aquela

⁹ Mais uma vez, recorrer ao livro organizado por Bader Sawaia, citado acima.

ideologia. O julgamento realizado pela ideologia do mérito, que exige um desempenho singular, além de meramente bem-sucedido, está assentado em uma hierarquia moral, compreendida por Taylor a partir da distinção entre mente e corpo, constituinte da identidade ocidental como um todo. Nesta concepção, a representação que o homem ocidental tem de si mesmo valoriza muito mais tudo o que é relacionado à mente do que o que é relacionado ao corpo. É exatamente por isso que no ocidente costumamos achar que todas as nossas ações são conscientes e refletidas, o que faz com que cobremos tanto de nós mesmos quanto dos outros a total responsabilidade por nossos atos, em um processo que Taylor chamou de “naturalismo”. Como visto, o corpo possui uma representação subalterna na forma como nos pensamos, e é por isso que não enxergamos sua influência prática em nossas ações.

Esta realidade contraditória gera graves problemas sociais no campo do trabalho. No imaginário ocidental moderno, o trabalho é, ao lado da família, a maior fonte moral de dignidade e auto-estima para os indivíduos. Isto por que desde a revolução protestante este imaginário passou a valorizar as coisas simples da vida, em oposição ao código de honra medieval que valorizava as conquistas militares. Deste modo, ninguém se sente plenamente realizado se não estiver feliz nestas esferas centrais e insubstituíveis da vida moderna. O trabalho assume assim, segundo Axel Honneth, um significado específico na modernidade, onde cada ocupação é diferencialmente valorizada, e consequentemente remunerada, de acordo com os acordos morais sutil e invisivelmente hierarquizantes. No ocidente como um todo, através de suas instituições centrais, fomos tomados por uma ideologia calvinista, com a reforma protestante, em que o trabalho dignifica o homem, além de ser fonte de salvação e do agrado de Deus, o que omite, porém, sua distinção qualitativa em torno da hierarquia mente-corpo. Então, as ocupações mais relacionadas ao corpo do que à mente são implicitamente consideradas menos dignas e mais degradantes, o que se concretiza na desvalorização de sua ocupação. Deste modo, é possível compreender quem é que irá ocupar tais lugares em nossa sociedade: aqueles perfis de pessoas que não se enquadram no tipo humano racional do capitalismo. E como todos os indivíduos modernos concordam com uma ideologia ainda mais ampla do que a do mérito, e que se complementa com esta, que é a do conhecimento e intelecto, atributos estes da mente, as ocupações em lugares morais distintos são mais do que legítimas: acabam parecendo naturais.

Uma vez compreendido qual é a moralidade e a ideologia da modernidade capitalista ocidental, bem como a maneira sutil e complementar que as relaciona, já

temos condições para pensar agora em uma divisão moral do trabalho. Como já disse de modo bem simples, temos uma divisão do trabalho em nossa sociedade moderna onde todos precisam dos serviços de todos para que no fim a sociedade mantenha seu funcionamento. No entanto, no capitalismo as pessoas não são igualmente remuneradas, chegando algumas profissões a serem enormemente melhor remuneradas do que outras. Esta é uma questão complexa que apenas uma compreensão de nossa divisão moral do trabalho poderá esclarecer.

Como visto, a moralidade predominante no imaginário ocidental, reforçada ainda mais pela ideologia do mérito no capitalismo, desenvolveu desde os primórdios desta civilização, na Grécia antiga, um ideal de individualidade em torno da mente. É deste modo que se desenvolveu então uma sutil hierarquia que nos classifica sem que notemos, pois naturalmente consideramos mais importantes as pessoas que trabalham com a mente do que aquelas que trabalham mais com o corpo. Não se trata aqui de uma má intenção consciente de cada indivíduo em classificar alguns perfis de pessoas como piores do que outros. Pelo contrário, é exatamente pela consideração inconsciente desta diferença como natural, o que se reforça ainda mais com as idéias capitalistas que conscientemente temos de mérito e desempenho, que esta desigualdade alcança tanta eficácia em sua reprodução.

Como se pode imaginar, esta discussão é de fundamental importância para o debate sobre a desigualdade brasileira, já há muito tempo apontada em números como uma das mais complexas do globo. Isto por que o trabalho, em seu sentido contemporâneo, é o único caminho moralmente legítimo para o alcance do sustento material. A esta altura, já é possível entender que ele é visto também como fonte de sustento moral, pelo menos para a maioria das pessoas que acredita em seu símbolo de honestidade e dignidade. Como já dizia uma música muito executada nos anos 80: “a gente não quer só comida, a gente quer comida, diversão e arte”.¹⁰ Os poetas ali perceberam muito bem que o padrão de vida considerado normal no cotidiano das pessoas modernas apresenta ansiedades por significados, que vão muito além e muitas vezes são muito mais difíceis de se conquistar do que as necessidades materiais. Mesmo estas últimas nunca são propriamente apenas de sobrevivência, mas compõem-se também por padrões de consumo culturalmente adquiridos e compartilhados. Trago este exemplo para reforçar a importância de um trabalho considerado digno nas sociedades

¹⁰ Trata-se da canção “comida” dos Titãs, lançada no álbum “Jesus não tem dentes no país dos banguelas” em 1987.

contemporâneas, pois a equação parece funcionar da seguinte maneira: trabalho moralmente valorizado – status e prestígio – boa renda – consumo razoável das necessidades materiais e culturais socialmente consideradas dignas e indispensáveis. É certo que muita gente acredita em sorte, mas como esta geralmente é escassa, a maioria das pessoas sabe que só pode contar mesmo com o suor de seu rosto, por mais desagradável, cansativo e degradante que este seja.

Diante deste panorama geral de nossa modernidade periférica e da importância de estudar a centralidade do trabalho na estruturação de sua hierarquia moral, gostaria de prosseguir esta reflexão partindo do particular para o geral, ou seja, da compreensão deste estudo sobre nossa modernidade específica para os fundamentos normativos e estruturantes da modernidade ocidental como um todo, que chegam a nós através de suas instituições centrais e princípios organizadores. Para tanto, é preciso agora identificar quais são os princípios e idéias centrais que possibilitam a formação de um panorama moral onde o trabalho adquire tal força estruturante e organizadora, ou seja, quais são os princípios e idéias fundamentais para a identidade moderna que, devido a uma forma específica de articulação e combinação no imaginário ocidental e, apenas por isso – o que poderia ser diferente se fossem combinados de outra forma – possibilita que o trabalho se transforme, para todos os indivíduos, em um critério incontornável para a construção da realização pessoal e para o alcance do reconhecimento intersubjetivo.

No capítulo 2, mostrarei de que forma os princípios de individualidade, liberdade e autenticidade se articulam na formação de um pano de fundo moral onde o trabalho adquire seu *status* de categoria central para a construção de uma identidade moderna considerada digna. No capítulo 3, a tarefa central será mobilizar argumentos para mostrar de que forma tais princípios, devido a seu teor e configuração paradoxal, geram um dilema e conseqüentemente um desafio para o mundo do trabalho, especificamente, e para a identidade moderna, como um todo: trata-se aqui da desqualificação moral de determinados tipos de ocupações em sua relação intersubjetiva diante de outros. No capítulo 4, apresentarei o campo e a epistemologia adotada. Por fim, no capítulo 5, apresento e comento algumas entrevistas realizadas com pessoas que vivem na pele o cotidiano proporcionado pela privação moral e econômica conseqüente dos acordos políticos que de forma invisível e objetiva se instauram em nossas relações cotidianas através daqueles princípios.

CAPÍTULO 2 - A METAFÍSICA DO TRABALHO NA MODERNIDADE

A obra exterior ou imaterial na qual a vida interior se materializou é percebida como um valor especial; a vida, fluindo para dentro dela, pode se perder num beco sem saída ou a corrente da vida pode seguir seu fluxo, deixando para trás esta criação lançada fora deste fluxo. Simmel – O conceito e a tragédia da cultura.

A profunda configuração do significado que o trabalho assume na modernidade é algo que não pode ser plenamente compreendido sem o questionamento acerca do por que, na modernidade ocidental, e somente nela, desenvolveu-se historicamente um imaginário e um modo de vida que permitem e, para ser mais enfático, só podem se reproduzir em sintonia com tal significado. Para tanto, o autor mais preciso é Georg Simmel, devido a sua percepção acerca da profunda afinidade entre o trabalho e a articulação específica pela qual os princípios de individualidade, liberdade e autenticidade assumem sentido no contexto moral e normativo proporcionado por tal afinidade. Em complemento, investigações recentes de Axel Honneth serão importantes para a compreensão da forma específica como tal afinidade se re-significa e se atualiza enquanto uma sutil fonte de significado e de organização social em nossa atual fase de capitalismo radicalizado.

Em uma definição sucinta de sua vasta obra, é possível dizer que Simmel esteve o tempo inteiro preocupado em compreender quais são os fundamentos metafísicos e intersubjetivos da modernidade ocidental. Foi esta intuição que o levou a desenvolver, ao longo de textos diversos, uma teoria da individualidade e de uma de suas conseqüências mais negativas: o individualismo. Ao mesmo tempo, Simmel recorre quase sempre, explícita ou implicitamente, a um recurso metodológico que se transformou em uma de suas referências mais conhecidas: a divisão da vida social entre formas e conteúdos.¹¹

A construção desta dicotomia, no modelo de pensamento simmeliano, possui a mesma lógica encontrada em uma de suas intuições centrais acerca da especificidade

¹¹ Em um instigante artigo que versa sobre a construção da subjetividade em Simmel, Jonatas Ferreira (2000) identifica em sua obra uma interpretação da cultura calcada em outra dicotomia que podemos considerar paralelamente a esta, a saber, a que privilegia o jogo dinâmico entre estruturas simbólicas identitárias e forças de alteridade.

moderna e que será de fundamental importância para a recuperação da metafísica do trabalho que desejo realizar em sua obra. Trata-se aqui da cisão radical entre o que ele denominou como cultura objetiva e cultura subjetiva. A cultura objetiva inclui tudo aquilo que os indivíduos produzem - e a produção, enquanto ação criativa humana, é uma categoria que tem seu sentido radicalmente alterado na modernidade – fora de sua subjetividade, de sua individualidade, ou seja, no mundo objetivo. A cultura subjetiva, por sua vez, significa o cultivo pessoal, ou interior, dos indivíduos. Esta é uma exigência ambígua da modernidade, e que alcança um desenvolvimento assimétrico, como se pode ver na perspectiva trágica de Simmel, bem ao estilo da corrente alemã em que se enquadra, ao lado principalmente de Weber e Ferdinand Tönnies.¹²

Esta perspectiva trágica, que não significa necessariamente pessimismo, mas antes de tudo a intenção constante de buscar a radicalidade das questões investigadas, algo extremamente caro para Simmel, desenvolve-se com importante potencial criativo em uma parte específica de sua vasta obra, comumente classificada como sociologia filosófica. É esta que procuro tomar como exemplo, pois parece conseguir realizar uma difícil tarefa sociológica: partir de abstrações filosóficas despojadas e radicais até chegar à empreitada sociológica mais propriamente dita, ou seja, aquela pautada em investigações sistematizadas do cotidiano específico de uma cultura em uma determinada época. Esta tarefa, que procuro realizar neste trabalho, permite uma síntese de grande valor interpretativo entre a abstração filosófica, através da identificação de princípios e valores que dialeticamente se desenvolvem na realidade histórica, e a investigação sociológica mais sistematizada, que busca dar conta da forma como tais princípios e valores se reproduzem em pessoas e instituições, possibilitando assim um maior vislumbre do desenho social.

O desenrolar assimétrico entre as duas formas de cultivo modernas causa empecilhos objetivos aos grandes ideais da modernidade, formalizados na revolução francesa como conseqüências de uma construção metafísica que culmina na formação da era atual. Trata-se obviamente dos princípios iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade. Para compreender onde entra a categoria do trabalho e por que ela é central nestas questões acerca de nossa singularidade ocidental moderna, é preciso

¹² Para Gabriel Cohn (1998), este contexto de autores que, pensando além do círculo alemão, também inclui Durkheim, compartilha a percepção de que havia na modernidade a nostalgia de uma plenitude impossível, da realização inteira do social e da personalidade, tragédia esta nomeada explicitamente apenas por Simmel, em sua conceituação da cultura enquanto conjunto de formas significativas.

recorrer a alguns textos de Simmel a fim de encontrar apontamentos para a relação entre a metafísica do trabalho e a cultura da individualidade. Assim, na parte 1 deste capítulo procurarei mostrar como as concepções de individualidade e liberdade estão articuladas na formação do sentido que o trabalho adquire na modernidade. Na parte 2, buscarei identificar quais são os fundamentos metafísicos que constituem e legitimam a divisão do trabalho moderno. Por fim, na parte 3 recorrerei à recuperação recente que Axel Honneth fez da concepção de liberdade em Simmel para mostrar como ela se constitui em um paradoxo central do capitalismo contemporâneo.

1 - Trabalho, individualidade e liberdade

Em um belíssimo ensaio intitulado “o indivíduo e a liberdade” (2005a), Simmel identifica no movimento da renascença italiana a gênese da individualidade na forma como a vivenciamos atualmente. Ele a compreende enquanto superação interna e externa dos indivíduos em relação às formas comunitárias medievais que conformavam a vida em sua totalidade, incluindo tanto a atividade produtiva quanto os traços individuais de caráter dentro de unidades niveladoras. Estas formas medievais inibiam os traços pessoais impossibilitando assim o desenvolvimento de uma liberdade pessoal, bem como o de uma singularidade própria e de uma auto-responsabilidade. A ênfase da renascença sobre estes princípios parece para ele ter difundido a vontade de poder, fama, prestígio e distinção em um grau até então inédito. O que se torna realidade neste movimento é um individualismo da distinção, em sintonia com a ambição do homem renascentista de se impor incondicionalmente e enfatizar o valor de sua própria singularidade.¹³

A liberdade, para Simmel, torna-se no século XVIII a bandeira universal pela qual o indivíduo protege seus mais variados desconfortos e necessidades de auto-afirmação, o que se refere a sua propriedade de individualidade, em relação ao todo social. É em Kant e Fichte que ele identifica a elevação do *eu* enquanto referência última do mundo possível de ser concebido, através da defesa destes de sua absoluta autonomia como valor absoluto da esfera moral.

¹³ Para Jonas Ferreira (2000), a construção da subjetividade tem menos a ver com uma concepção racional da individualidade que se liga ao moderno como decisão autônoma que se quer originária, do que com a decorrência de uma dinâmica social baseada na transformação, na velocidade e na contingência. Ele também identifica na obra simmeliana a associação entre o fundamento filosófico temporal na modernidade da noção de indivíduo com a própria noção de vida, enquanto uma totalidade finita que só se pode definir cognitivamente diante da possibilidade real da morte.

O individualismo, neste aspecto, que almejava sua realização plena, tinha como fundamento a igualdade natural dos indivíduos, com base na idéia de que todas as opressões coletivas seriam desigualdades artificialmente produzidas. A variante histórico-cultural que possibilitou esta idéia, segundo Simmel, remete-nos, nesta leitura, ao conceito de natureza do século XVIII, o qual era completamente orientado pelo mecanicismo natural cientificista. Por isso temos neste período o “Homem como tal”, enquanto centro de interesse dessa época, ao contrário do historicamente dado, singularizado e diferenciado, ou seja, um homem genérico que em seu ideal de igualdade e liberdade era sustentado em contradição com as necessidades subjetivas de distinção e prestígio estimuladas pela emancipação das formas comunitárias anteriores. A complexidade dialética deste fundamento moral do indivíduo moderno é assim definida por Simmel:

A motivação metafísica fundamental que se expressava no século XVII na exigência prática de liberdade e igualdade era a seguinte: o valor de cada indivíduo tem seu fundamento nele próprio, na sua auto-responsabilidade, mas também naquilo que ele tem em comum com todos (SIMMEL, 2005a).

Simmel identifica o lugar mais profundo da individualidade na igualdade universal, fundada tanto na natureza, em cuja positividade universal nós modernos nos inserimos tanto mais quanto mais nos apoiamos no nosso eu livre de condicionamentos e compromissos historicamente situados, quanto na universalidade da razão, na qual em Kant e Fichte temos a raiz de nosso eu e até mesmo de nossa humanidade.¹⁴ O conceito de individualidade implica assim, em termos práticos, no *laissez faire, laissez aller*. Pois se todos os homens contêm o Homem abstrato em sua essência, cujo desenvolvimento é pressuposto, então as relações humanas não necessitam de intervenções reguladoras especiais. Isto constitui a gênese do liberalismo político.

Neste contexto, Simmel percebe a fraternidade como uma renúncia voluntária contra a desigualdade, enquanto um elemento moderador entre a igualdade formal e a busca real pela singularidade:

¹⁴ O significado profundo desta construção do eu é ressaltado por Simmel também em seu texto “O conceito e a tragédia da cultura” (2005c), em que diz: “a partir do momento em que o homem usou o termo *eu* para se designar e se tornou um objeto, sobre e contraposto a si mesmo, desde que por esta forma de nossa alma seus conteúdos se reuniram em um centro, cresceu na alma, a partir desta forma, o ideal de que isto que está assim ligado ao ponto central constituiria uma unidade, que seria fechada em si e, portanto, constituiria uma totalidade auto-suficiente”.

Parece-me que foi o instinto que propiciou o acréscimo da exigência da fraternidade ao de liberdade e igualdade, posto que apenas a renúncia eticamente voluntária, que esse conceito expressa, poderia evitar que a liberdade fosse acompanhada do oposto da igualdade. A consciência geral daquela época sobre a essência da individualidade escondeu essa contradição entre igualdade e liberdade (SIMMEL, 2005a).

Quando a desigualdade derivada dessa contradição vem à tona, Simmel ressalta que ela também recorre à liberdade, retirando-se a mera multiplicidade eventual de oportunidades e possibilidades, para determinar o destino humano. A liberdade permanece assim também como o denominador comum com o correlato oposto de sua irmã, a igualdade. É neste sentido que todas as relações com os outros são, ao fim e ao cabo, apenas estações no caminho em busca de si mesmo, de modo que o acento da vida e do desenvolvimento não é dirigido ao igual, mas ao absolutamente peculiar.¹⁵

Para Simmel, esta forma de individualismo encontra em Schleiermacher seu filósofo, segundo o qual a tarefa ética que temos é exatamente que cada qual expresse a humanidade de uma forma peculiar, o que significa que cada qual é uma síntese de forças constituídas universalmente. Para esse individualismo, que Simmel chama de qualitativo e identifica sua cristalização no século XIX, em oposição ao quantitativo do século XVIII, o romantismo foi o principal canal por meio do qual essa concepção desaguou na consciência do século XIX. Para ele, Goethe teria criado seu fundamento artístico, Schleiermacher o metafísico, enquanto que ao romantismo coube a base sentimental da vivência:

A vida do romântico traduz, na protéica sucessão de oposições entre disposição e trabalho, convicção e sentimento, paralelismos da configuração social, em que cada qual, apenas pela diferença em relação aos outros, por meio da singularidade pessoal do seu ser e atividade, consegue extrair o sentido da sua existência (SIMMEL, 2005a).

Assim, Simmel identifica as duas grandes forças da cultura moderna que se encontram em constante busca por equilíbrio: a nostalgia da personalidade auto-suficiente, enquanto manifestação de um Cosmos e cujo isolamento torna capaz de sentir igual a tudo e a todos, e a nostalgia da singularidade, cujo isolamento não implica

¹⁵ Neste ponto, é interessante o resgate que Jonatas Ferreira (2000) faz de Heidegger, em resposta a Simmel. Para Heidegger, o desvelar da existência do ser no mundo faz com que cada ser descubra sua existência inevitavelmente diante do outro, uma vez que o mundo, entendido enquanto abertura do ser, é composto de diversos seres em co-existência.

em prejuízo, mas sim na formação de elos orgânicos interdependentes através das personalidades distintas. Ele identifica a primeira como criação do liberalismo racional de Inglaterra e França, enquanto que a segunda é criação do espírito germânico. Com esta definição, Simmel chega a um ponto alto de seu texto, e especial para meus objetivos:

Na constituição de princípios econômicos, o século XIX seguramente uniu os dois princípios. Com certeza, a teoria da liberdade e igualdade é o fundamento da livre concorrência, enquanto a personalidade diferenciada é o fundamento da divisão do trabalho. (...) Essa é a metafísica com a qual o otimismo natural do século XVIII justifica a concorrência livre (SIMMEL, 2005a).

Deste modo, começa a ficar claro de que maneira a liberdade e a individualidade, expressas tanto na igualdade quanto na personalidade diferenciada, estão intimamente relacionadas ao significado que o trabalho, organizado socialmente em uma divisão que no primeiro momento aparenta ser simétrica, assume na modernidade. Este raciocínio se complementa na seqüência:

Com o individualismo das diferenças, com a radicalização da individualidade até a singularidade do ser e do desempenho, para a qual cada ser é destinado, tem-se, também, a metafísica da divisão do trabalho. Esses dois grandes princípios que atuam na economia do século XIX de maneira inseparável – a concorrência e a divisão do trabalho – aparecem, dessa forma, como projeções econômicas de aspectos metafísicos do indivíduo social (SIMMEL, 2005a).

Após mostrar quais são as bases metafísicas da economia moderna, Simmel salienta que este produto de nossa individualidade não é nada favorável ao cultivo da cultura interna, ou seja, da cultura subjetiva. Neste texto, apesar do perfil trágico diante do homem moderno visível em toda a sua obra, Simmel encerra de modo otimista, acreditando que estas configurações e realizações do individualismo não são nem as únicas e nem as últimas possíveis, uma vez que a atividade do espírito humano é imprevisível e pode por isso desenvolver forças criativas mais harmônicas. Até aqui pudemos ver a intrincada relação entre individualidade, liberdade e trabalho. No entanto, o sentido mais profundo da divisão do trabalho, bem como sua forma de desenvolvimento e seus produtos modernos, são analisados por Simmel em outras obras.

2 - A divisão do trabalho e a cultura da modernidade

Para realizar uma metafísica do trabalho em si, será preciso realizar também uma metafísica da divisão do trabalho, devido ao significado intersubjetivo que esta assume, além de uma radical alteração objetiva, na cultura da modernidade. Antes de compreender por que a divisão radical e ampliada do trabalho nos expõe, na modernidade, a graves desafios ontológicos, é preciso entender as concepções de ação humana e de cultura em Simmel, concepções estas que se encontram intimamente relacionadas entre si e também com a própria noção de trabalho.

A ação humana em Simmel aparece sempre relacionada à idéia de criatividade, originada sempre da subjetividade humana. Pode-se perceber esta aproximação ao longo de seus textos “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva” (2005b) e “O conceito e a tragédia da cultura” (2005c). Neste sentido, a cultura é compreendida por ele enquanto tudo o que pode ser criado, desenvolvido ou cultivado pelo ser humano, a partir de sua subjetividade, onde a noção de energia natural surge como um pré-requisito fundamental. Esta energia humana pode ser canalizada tanto para o cultivo interior, o que ele chama de cultura subjetiva, quanto para o exterior, para o mundo, o que ele chama de cultura objetiva.

Com a divisão do trabalho Simmel percebe, em sua perspectiva trágica, uma separação radical e arbitrária entre o indivíduo e o seu potencial criativo. Se antes, na lógica comunal, as pessoas podiam ter uma relação mais íntegra e artesanal com o seu trabalho e produzir frutos com os quais elas se identificavam completamente, isto agora não é mais possível. Com a divisão do trabalho, os indivíduos são obrigados a produzir uma pequena parte de um produto que será realizado em conjunto com inúmeros outros indivíduos, o que faz com que percam a possibilidade de usufruir o prazer de gerarem um fruto completamente dependente apenas de sua criatividade e originalidade individual. Por isso, a presença de alma em um objeto é inversamente proporcional ao número de almas que nele trabalharam.¹⁶

Isto se torna um impetuoso dilema na modernidade exatamente por causa das exigências de singularidade e autenticidade impostas ao indivíduo moderno como já

¹⁶ Em Heidegger, cujas semelhanças com Simmel já foram destacadas por Ferreira (2000), o trabalho surge como elemento fundamental para o esquecimento e a nulidade do ser, completando o crepúsculo do ser construído pela metafísica, em sua alienação enquanto *animal ratiolate*: “a verdade do ser ainda encoberta resiste à humanidade da metafísica. O animal trabalhador abandona-se à vertigem de seus poderes e feitos a fim de se descarnar e aniquilar-se no nada aniquilador” (Heidegger, 2002).

vimos. Ao mesmo tempo em que precisa se diferenciar para afirmar sua individualidade, o homem moderno se vê agora podado em sua principal possibilidade de realização, que é o trabalho. Isto por que o trabalho assume, com a reforma protestante, enquanto esfera da produção, ao lado da família, enquanto esfera da reprodução, um papel central na atividade e na significação da vida humana.¹⁷

Desta forma, nós modernos ficamos fragmentados em nosso potencial criativo de modo que passamos a depender intersubjetivamente dos outros em sentido horizontal, e não mais vertical como na hierarquia medieval. Isto causa uma dependência muito mais sutil e geradora de imensa insegurança ontológica, pois a liberdade pela busca da autenticidade acaba se tornando um preço muito alto para aqueles que não a conseguem, como é o caso das ocupações moralmente desqualificadas que veremos adiante.

Neste contexto, a arte assume em Simmel um significado muito importante. Pois é somente nela que ainda parece possível uma plena identificação entre criador e criatura, o que transforma o artista e automaticamente a arte em si mesma nos elementos mais especiais e autênticos da modernidade. É na apreciação da expressividade da arte, então, que todos os indivíduos têm a possibilidade de reencontro com o elo perdido da atividade humana.¹⁸

Nesta relação entre o homem e sua produção, é importante também a concepção de “bens materiais da cultura” em Simmel. Estes são frutos de nossa própria vontade e sentimento, desdobrados por idéias, que englobam em si as possibilidades de desenvolvimento das coisas. Este procedimento para ele é semelhante àquele que forma a relação do homem com seus semelhantes e consigo próprio, cristalizados na língua, nos costumes, na religião e no direito.

Na medida em que cultivamos as coisas, isto é, elevamos sua medida de valores para além do que foi realizado por seus mecanismos naturais, cultivamos a nós mesmos: é o mesmo processo – que sai de nós e a nós retorna – de elevação de valores que alcança a natureza fora de nós ou a natureza em nós (2005b).

¹⁷ Para um esclarecimento detalhado deste ponto, ver Weber em seu clássico “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (1905) e Charles Taylor em seu livro “As fontes do self – a construção da identidade moderna” (1997) na parte sobre “A afirmação da vida cotidiana”.

¹⁸ Segundo Jessé Souza (2005), as figuras do artista e do pensador tornam-se, para Simmel, repositários da reação contra o espírito moderno do cálculo e da redução de toda qualidade a quantidade. Assim, a personalidade “distinta”, baseada na distância em relação tanto a si mesmo quanto aos outros e às coisas, é transformada no pólo invertido da economia monetária e de suas personalidades típicas.

Diante desta equação básica da atividade humana é que ocorre o que Simmel chamou de tragédia da cultura. Quando a divisão do trabalho retira do indivíduo a possibilidade de criação e identificação exclusiva no mundo objetivo, ela retira também, se pensarmos em uma lógica dialética, a possibilidade de cultivo da subjetividade, ou seja, da individualidade. A valorização da subjetividade só ocorre então quando se reconhece sua plena autoria em relação à criatura objetiva. Uma vez que agora só conseguimos enxergar uma pequena parte de nossa subjetividade na produção final do mundo objetivo, este aparece para nós modernos como independente e não como fruto da ação criativa de alguém.

Esta alienação faz com que o mundo da objetividade pareça assim ter vida própria, uma vez que o imaginário da individualidade sempre espera enxergar nele uma mão criadora exclusiva. Quando isto não é percebido - o que ocorre em todo o sistema produtivo fora da arte - sentimos a impressão de viver em um mundo frio e distante, exatamente por que a ação humana em sua completude não é nele percebida. Por isso, o mundo da objetividade parece ter vida própria e até mesmo comandar e subjugar a nossa subjetividade, pois não conseguimos ver quem está por trás. Nossa ansiedade no imaginário moderno é enxergar sempre uma ação individual, e nunca uma ação coletiva, respondendo pela objetividade.

Neste sentido, o trabalho é o principal elo entre a subjetividade e a objetividade, pois é nele que se concretiza a forma como pensamos a ação humana na modernidade.¹⁹ Sua fragmentação na divisão do trabalho possibilita, entretanto, o maior cultivo da natureza fora de nós do que dentro de nós. Nisto Simmel vê um enriquecimento das formas e um empobrecimento dos conteúdos. A tragédia se completa com o fato de não entendermos as formas que criamos, ou seja, o seu espírito, o que faz com que pareçam ter um espírito próprio. Isto se exemplifica na estranha relação entre o trabalhador e a máquina.

O sentido desta alienação se completa quando nós, modernos, dispensamos a criatividade de nossa subjetividade ao mundo objetivo e jamais a temos de volta, enquanto que, por outro lado, conseguimos absorver em nossa subjetividade apenas uma ínfima parte do gigantesco todo objetivo resultado do conjunto criativo das subjetividades individuais. Devido a isso, Simmel afirma que estamos diante de uma

¹⁹ Em “O conceito e a tragédia da cultura” (2005c) Simmel diz: “um certo número das decisivas atividades essenciais do homem constrói pontes inconclusas – e, se concluídas, são sempre demolidas – entre o sujeito e o objeto, tais como: o conhecimento, o trabalho acima de tudo e, em algumas de suas significações, também a arte e a religião”.

relação enigmática entre a vida e seus produtos, de um lado, e os conteúdos fragmentários da existência dos indivíduos, por outro.

Esta breve tentativa de aproximação de alguns textos de Simmel possibilita chegar a algumas reflexões importantes. A objetivação da cultura em detrimento da subjetividade humana e conseqüentemente de sua possibilidade de perfeição é uma etapa fundamental na história da entificação do ser pela metafísica ocidental, uma vez que funda a modernidade reificando o esquecimento e a nulidade do ser. Simmel fornece, entretanto, várias contribuições importantes para a tarefa de difícil desconstrução desta obra da metafísica.

Sua concepção de vivência, por exemplo, ataca diretamente as estruturas do pensamento platônico, no sentido de uma pré-existência do conhecimento que deveria ser aos poucos recuperada pela alma. A vivência intersubjetiva, como posta por Simmel, aponta para uma direção inversa, pois ressalta o caráter intersubjetivo do conhecimento e do aprendizado, que aumenta radicalmente com a expansão dos círculos sociais e com a complexificação da divisão do trabalho na modernidade.²⁰ A pré-existência do conhecimento platônica na verdade é o germe da individualidade recuperada na renascença, que cria todas as ilusões do homem de nosso tempo, bem como de sua ação interventora e criativa no mundo através do trabalho. Dito isto, quero agora dedicar o último tópico deste capítulo à importância explicativa atual da relação entre liberdade, individualidade e trabalho, como feita por Simmel, principalmente em sua recuperação realizada pelo filósofo alemão Axel Honneth.

3 - A liberdade negativa do capitalismo atual

Diante de uma desigualdade estrutural sem precedentes no interior do capitalismo contemporâneo em todas as partes do globo, e considerando a centralidade que o trabalho assume em sua reprodução e legitimação, é incontornável então a necessidade de uma reconstrução teórica acerca do trabalho que identifique os fundamentos morais e ideológicos sustentadores de tal sistema. Esta importante tarefa foi assumida recentemente por Axel Honneth, numa perspectiva onde a liberdade na

²⁰ Neste aspecto, Simmel faz pela sociologia algo muito semelhante ao que foi realizado por Wittgenstein e Heidegger na virada filosófica de sua filosofia da linguagem, ao mostrarem que a fonte do significado de nossa existência intersubjetiva encontra-se no mundo, onde é através do aprendizado e do uso da linguagem no processo de socialização cotidiano que podemos alcançar o compartilhamento de uma compreensão mútua com pessoas da mesma cultura, e não através da recuperação transcendental e intuitiva de significados pré-estabelecidos na consciência individual.

atual fase do capitalismo assume um tom estritamente negativo na constituição de uma nova forma de individualismo.

Para Honneth (2004), a atual fase do capitalismo, marcada pelo advento do novo imperativo generalizado da flexibilidade e da adaptabilidade, em substituição ao anterior modelo padronizador do fordismo-taylorismo, surge em nossa era contemporânea ancorada em uma promessa de redenção para a condição alienada dos indivíduos no mundo do trabalho. No antigo sistema, as pessoas pareciam estar completamente vetadas de exercer sua individualidade e sua singularidade, o que em termos mais amplos significa o exercício pleno da liberdade. O novo contexto da flexibilidade, cristalizado na lógica do “trabalho em equipe”, o que foi analisado por Richard Sennett em seu livro “A corrosão do caráter” (2000), recupera uma concepção de trabalho que está intimamente associada com a realização da autenticidade pessoal. Sua promessa redentora consiste na idéia, intrínseca no espírito empresarial contemporâneo, de que a entrega total da subjetividade individual, traduzida em criatividade, versatilidade e capacidade de adaptação, pode finalmente proporcionar a satisfação e realização pessoal exigida pelo imperativo da liberdade moderna.

O importante salto qualitativo para a teoria social deste novo capitalismo realizado por Honneth, diante disso, foi mostrar o paradoxo incontornável que agora vivemos, bem como suas raízes e sua atualização dos ideais de liberdade, singularidade e autenticidade já descritos por Simmel. Neste aspecto, gostaria de ressaltar dois pontos na teoria de Honneth que considero fundamentais para a compreensão de nosso tempo e que confirmam a validade teórica da metafísica do trabalho realizada por Simmel: primeiro, a forma como a promessa de auto-realização se transforma no mais sutil suporte de legitimação do novo capitalismo, caracterizando assim seu teor paradoxal; e segundo, a forma como o ideal de liberdade qualitativa, já descrito por Simmel, se transforma em um tipo de liberdade negativa, frustrando assim a possibilidade de auto-realização nas suas próprias bases morais e identitárias.

Quanto ao primeiro, Honneth ressalta uma significativa alteração estrutural no século XX, especialmente em sua segunda metade, que proporcionou a radicalização dos princípios de individuação identificados por Simmel. Com a globalização intensificada das relações modernas, cada indivíduo passou a ter diante de si um leque mais diversificado e complexo de possibilidades para a construção de sua identidade e, segundo a promessa deste novo tempo, para a sua realização pessoal. A grande mudança na vivência deste novo individualismo que se instaura é exatamente a possibilidade

objetiva de auto-experimentação sem precedentes que presenciamos atualmente. Alguém pode ser punk hoje, revolucionário amanhã e evangélico depois, podendo inclusive conciliar traços diversos destas identidades em uma só.

A singularidade desta nova fase do capitalismo está no fato de que estes imperativos impostos incisivamente aos indivíduos se institucionalizam como se fossem naturais, sendo percebidos por todos não como exigências supérfluas de um processo radicalizado de instrumentalização, mas sim como o único caminho espontâneo e natural para a realização individual e conseqüentemente a fuga da sensação de vazio causada pelo advento da individualidade já analisado desde Simmel. O que se vivencia, então, é a transformação do ideal de auto-experimentação em um fim em si mesmo, fazendo com que a busca constante do eu na construção da autenticidade seja um processo que nunca acaba, pois sempre há novas possibilidades de auto-experimentação, o que gera ansiedade constante. Assim, o paradoxo incontornável que nos solapa na base primária da construção de nossa identidade contemporânea se resume no fato de que nossa auto-realização significa a busca eterna pelo acabamento de nossa identidade, o que se torna impossível com o ideal de auto-experimentação nos dizendo o tempo todo que sempre falta algum detalhe.

Como o trabalho se re-significa neste novo modo de ser é algo compreensível apenas quando pensamos no limiar auto-reflexivo que a modernidade capitalista alcançou no século XX, e aqui já entramos no segundo ponto. Para Honneth, o processo que parecia ter gerado a principal autocrítica do capitalismo neste século na verdade fortaleceu um modelo de auto-legitimação ainda mais sutil e eficaz para o sistema. Trata-se da construção de um ideal de liberdade qualitativa, proveniente da expansão do romantismo alemão no imaginário das sociedades modernas, em resposta ao processo de liberdade quantitativa relacionado ao modelo calvinista. Na primeira metade do século XX a sensação geral era que o universalismo calvinista, onde o trabalho foi generalizado como fonte de dignidade para todos, parecia ter gerado um instrumentalismo das relações sociais e conseqüentemente das pessoas que parecia não ter volta. Foi neste cenário nebuloso que os imperativos românticos de expressividade e de valorização da interioridade se cristalizaram em verdadeiras contestações político-ideológicas do sistema capitalista, o que para Honneth explica a formação da geração de 68 e de sua relação revisada com a liberdade.

O que parece ter saído errado neste processo contestador é que estes ideais de expressividade e interioridade não se canalizaram em sentimentos que atuaram apenas

em favor do aumento da liberdade de escolha sobre questões subjetivas, em que o campo da sexualidade é o maior exemplo. A centralidade do trabalho na reprodução do mundo moderno não desapareceu, e este novo indivíduo valorizador de sua interioridade e de sua capacidade singular de auto-realização é o mesmo que precisa trabalhar para ganhar seu sustento e ao mesmo tempo defender sua dignidade ao provar que é importante para a reprodução material de sua sociedade. Deste modo, o que nós, modernos, vivenciamos atualmente é um perverso casamento entre instrumentalismo e romantismo na construção de um sistema que agora se legitima com base em sua encantadora promessa de felicidade pessoal através do trabalho.

Considerando que o advento da liberdade qualitativa, ao isolar os indivíduos em uma busca eterna pela construção de sua autenticidade, na realidade os fecha para a possibilidade de uma identidade sólida, o que ocorre então é a prevalência de uma liberdade que é negativa, pois veta aos indivíduos o caminho para o alcance de sua principal promessa. A distorção causada pelo trabalho neste ilusionismo social do nosso tempo consiste no fato sutil, que passa despercebido nas relações cotidianas, de que se empenha toda a subjetividade em uma luta constante pelo alcance e pela manutenção de nossa dignidade no mundo da produção. Assim, aquilo que parece ser o caminho para a redenção – a autenticidade – na verdade é um círculo vicioso que serve apenas ao seu oposto: a legitimação das relações instrumentais. Por isso Honneth encerra sua análise resgatando um trecho onde Simmel teria profetizado este paradoxo da modernidade, ao dizer que temos nela apenas uma liberdade *de* e não uma liberdade *para*. Contextualizada em sua obra, esta frase parece sugerir que nos libertamos das antigas formas de pertencimento medievais, mas que isto não possibilitou uma condição para ação e realização de uma individualidade livre. O que o espírito humano criou, para Simmel, foi um mundo objetificado a partir das subjetividades individuais que acabou por roubar a cena e sufocar a realização destas últimas. No entanto, apesar do tom extremamente trágico expresso por ele em toda a sua avaliação, ainda restava uma esperança a Simmel, como podemos ver na epígrafe que escolhi para este texto, e que pode valer também para a atual fase do capitalismo: o mesmo espírito que conduziu o mundo para onde ele está pode atribuir-lhe um sentido diferente, uma vez que toda objetificação dependeu até hoje da força das subjetividades. Resta saber se isto não é, em si mesmo, um paradoxo incontornável.

CAPÍTULO 3 - A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA DESQUALIFICAÇÃO E A NEGAÇÃO DO RECONHECIMENTO

Como visto até aqui, a identidade fragilizada²¹ causada pela liberdade ilusória do capitalismo contemporâneo, ancorada em seus princípios de individualidade e autenticidade, construiu um paradoxo objetivo para a realização pessoal em nosso tempo. A partir de agora, buscarei mostrar que, junto com este dilema, o capitalismo atual maximizou uma patologia que, ao lado da flexibilidade e pior do que esta, no caso dos trabalhadores moralmente desqualificados, cria um contexto objetivo e intersubjetivo de negação do reconhecimento e da dignidade pessoal: a desqualificação moral de alguns tipos específicos de ocupação em face da valorização de outros. O ponto de partida neste ponto precisa considerar como é que a ideologia do conhecimento, ainda mais antiga e influente do que a da flexibilidade, ao lado da ideologia do mérito e do desempenho²², antiga conhecida do capitalismo, justifica e legitima a existência de um abismo de classe e, conseqüentemente, de dois tipos de gente marcadamente distintos, o que pode ser visto especialmente como um traço constitutivo da modernização de sociedades periféricas como a brasileira (SOUZA, 2003). Deste modo, é inevitável tocar em um antigo dilema do mundo do trabalho que parece ainda deixar em aberto algumas instigantes questões: como é que a desigualdade no mundo do trabalho se desenvolve e se reproduz? De que forma a desqualificação de uma massa de trabalhadores – a questão central neste capítulo – constitui um impedimento objetivo à construção da identidade moderna e da dignidade pessoal?

²¹ A noção de identidade que venho desenvolvendo ao longo do texto possui um caráter essencialmente substantivo, inspirado na compreensão tayloriana (1997) de que uma identidade pessoal só pode ser construída a partir de uma auto-compreensão possibilitada pela localização sócio-cultural no interior da variedade multicultural contemporânea. Assim, esta concepção é também intersubjetiva, pois só pode se construir a partir de uma relação comparativa e hierarquizante diante das outras identidades culturais.

²² É interessante notar que o capitalismo não possui apenas uma, mas sim um conjunto de ideologias que se articulam na composição de seu imaginário. A ideologia do mérito, por exemplo, parece sobreviver com algumas adaptações no decorrer do tempo. A da flexibilidade, por outro lado, é um desdobramento historicamente datado tanto deste imaginário quanto de alterações estruturais das economias modernas, como pode ser visto em Honneth (HONNETH, 2004). A ideologia da flexibilidade, na verdade, radicaliza a ideologia do mérito, na medida em que enfraquece de forma subliminar os compromissos corporativos e os constrangimentos normativos que antes impunham limites à competição. (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2002). No entanto, esta ideologia encontra na concepção de trabalho em equipe uma forma sutil para assegurar seus efeitos de justificação, posto que nesta concepção a virulência da competição é mascarada pelo fato de que qualquer empenho individual se justifica por sua contribuição para a equipe de competidores.

Tais questões exigem uma explicação que consiga reunir os fundamentos morais e ideológicos desta reprodução, considerando o significado que o trabalho adquire na gramática moral e nas identidades coletivas e individuais das sociedades modernas. O paradigma predominante combina explicações da sociologia do trabalho, da “teoria da exclusão” e de uma sociologia marxista das classes sociais. Pode-se dizer que autores como Ricardo Antunes, Robert Castel e José de Souza Martins são, respectivamente, representantes emblemáticos de cada uma dessas abordagens específicas. O que todas elas têm em comum é o pressuposto de que a explicação última para a permanência e o avanço da desqualificação no mundo do trabalho pode ser atribuída a um processo cada vez mais crescente de radicalização da dicotomia entre o capital e o trabalho, o que é geralmente associado a um processo de reestruturação produtiva, intensificado nas últimas quatro décadas do capitalismo mundial, que expurga do mercado milhões de trabalhadores sem gerar possibilidades de reinserção na mesma medida.

O que nunca é tematizado nestas explicações, no entanto, é o fato de que a radicalização das relações entre capital e trabalho, sob os imperativos de uma nova fase de expansão e reprodução do primeiro, não pode prescindir de alguma justificação, a qual, por sua vez, retira sua validade de concepções normativas, princípios morais e noções de bem e justiça capazes de comprometer e motivar as pessoas a agir e viver de acordo com aqueles imperativos. Esse comprometimento só é possível por que o capitalismo consegue mobilizar valores e alvos morais que as pessoas não podem recusar, posto que tais valores e alvos formam a base normativa sobre a qual as identidades individuais e coletivas são constituídas e reconhecidas.

Na verdade, é a vitalidade mesma do capitalismo que depende dessa capacidade peculiar de apropriar-se das fontes de crítica social que o desafiam e impõem constrangimentos normativos às demandas de sua reprodução, transformando-as paradoxalmente em ideologias que legitimam tais demandas. No capítulo anterior discuti como a liberdade se reveste com a noção de uma individualização expressiva e autêntica cujo desdobramento em contestações políticas e culturais da segunda metade dos anos 1960 e do início dos anos 1970 é sintoma de sua imposição enquanto exigência normativa incontornável para as sociedades capitalistas atuais. Agora é preciso mostrar como a velha ideologia do mérito e do desempenho diferencial pautada no conhecimento mobiliza a normatividade vinculada à noção de trabalho, enquanto instância capaz de assegurar dignidade e reconhecimento social, tanto para viabilizar e legitimar o mesmo ciclo de expansão, que sempre se dá em escala planetária, quanto

para perpetuar uma desigualdade bastante antiga, que uma sociedade periférica como a brasileira há muito tempo já se acostumou a naturalizar. É preciso começar então por reconstruir a forma como o trabalho se constituiu em uma fonte moral de reconhecimento insubstituível na modernidade, para mostrar na seqüência como a ideologia do desempenho pautada no conhecimento naturaliza a desqualificação de camadas sociais significativas no mundo do trabalho em geral, e nas sociedades periféricas com dilemas particulares.

A afirmação do trabalho como uma fonte insubstituível de reconhecimento social é reconstruída por Charles Taylor (1997) a partir de uma alteração estrutural singular das sociedades ocidentais modernas que ele chama de “afirmação da vida cotidiana”. Taylor destaca que com a reforma protestante a vida cotidiana, concentrada no trabalho e na família, passa a significar o centro de uma boa vida, em oposição ao anterior pano de fundo pautado na honra e na contemplação medieval. Taylor preocupou-se assim em recuperar a genealogia dos quadros descritivos de nosso mundo moral que os concedem o sentido de uma vida plena.²³ Estes são aqueles que apontam para a afirmação da vida cotidiana como nosso bem constitutivo central na modernidade e de onde emana a necessidade moderna de reconhecimento.

Isso na verdade está relacionado à própria singularidade ocidental, tão bem percebida por Weber no desenvolvimento de uma ética vocacional religiosamente motivada. Para ambos, a Reforma Protestante em geral e o Calvinismo em particular produziram uma hierarquia moral responsável por colocar a própria vida cotidiana no centro do bem viver. É na mensagem protestante que Taylor percebe uma ruptura com as concepções pré-modernas de vida plena relacionadas com a guerra, a honra aristocrática e a vida contemplativa. A transição moderna é aquela que questiona essa hierarquia moral e que faz com que a mente e a alma das pessoas comuns sejam tomadas pela idéia de que uma vida valiosa tem como referência fundamental o engajamento em atividades que contribuam para a manutenção da própria vida em si mesma. Como trabalho e vida familiar são formas de condução da vida acessíveis a todos, não há como não reconhecer o efeito socialmente nivelador daí decorrente. Outro aspecto que sai de cena nesse processo é a possibilidade de salvação mediada por hierarquias religiosas vistas como sagradas. Salvação agora é possível somente numa

²³ O esforço genealógico de Taylor parte de uma “antropologia filosófica” baseada, essencialmente, na idéia de que somos agentes engajados no mundo através de nossa condição de “self-interpreting animals” e de “strong evaluators”. (Cf. TAYLOR, 1985).

relação de fé diretamente dirigida a Deus, onde o engajamento pessoal será decisivo para cada indivíduo. Assim, não só as hierarquias religiosas, antes vistas como sagradas, perdem seu encantamento e eficácia social, mas toda a hierarquia social baseada nela.

A idéia de que toda atividade pode ser uma vocação sagrada se realizada de um determinado modo faz com que o mergulho radical na vida cotidiana passe a ser percebido como a via de acesso principal ao “interesse religioso” da salvação. As classes burguesas da Inglaterra, EUA e França foram os suportes sociais primários dessa nova visão de mundo; mas logo em seguida ela foi também incorporada pelos estratos inferiores destes países e posteriormente por outras sociedades do Ocidente, inclusive da periferia, através de um imaginário ancorado e reproduzido sutil e objetivamente por instituições como mercado, Estado, família e esfera pública.

O que é exigido a partir deste momento, e de modo especial nas lutas políticas travadas pelas classes trabalhadoras do século XIX em diante, é que cada vez mais atividades das mais diversas sejam consideradas como dignas de recompensa econômica, uma vez que delas depende uma forma de vida compartilhada e considerada indispensável. O reconhecimento de que uma atividade contribui ou é relevante para a realização dos objetivos de uma sociedade, os quais agora estão voltados para aquelas coisas que ajudam na manutenção da própria vida como forma de assegurar a “dignidade de seres racionais” (TAYLOR, 2000a : 246), é concretizado no momento em que tais atividades são consideradas como *trabalho*. Somente num contexto onde a hierarquia moral segundo a qual a vida contemplativa, a honra aristocrática e a guerra subordinam o *simplesmente viver* é substituída por uma outra que *inverte radicalmente*, colocando a *vida em si mesma* como nosso bem mais valioso, e nos obrigando a rejeitar todo tipo de atentado a vida humana – o que no contexto anterior seria plenamente aceitável – que o trabalho adquire o seu sentido moderno: a instância, por excelência, onde cada sujeito encontra uma via de realização na medida em que coopera na reprodução e na consecução desse padrão de boa vida. Com a passagem da noção de honra para a noção de “realização”, o que está no cerne da idéia de dignidade, para Taylor, a reprodução vital de uma sociedade passa a estar ligada não mais a um conjunto restrito de atividades atribuídas a uma pequena elite, mas sim a todo o leque de realizações inscritas na própria vida cotidiana (PETERSEN & WILLIG, 2004: 340). É por isso que toda forma de reconhecimento ligada ao trabalho advém do desenvolvimento normativo do fenômeno transformativo de “afirmação da vida cotidiana”.

O padrão normativo nesse novo contexto, reproduzido principalmente no mercado, ainda que de forma inarticulada, que permite justificar políticas distributivas consiste na exigência, já presente na própria realidade social, de que cada membro de uma sociedade tenha a chance de contribuir para ela, pois isso é uma pré-condição para alcançar o que na modernidade é entendido como um nível de vida existencialmente relevante. Neste ponto, Axel Honneth argumenta que a distribuição – institucionalizada pelo mercado ou regulada pelo Estado – de bens e recursos materiais a atividades e profissões específicas se dá de acordo com a estima social que cada uma delas desfruta como resultado da confirmação intersubjetiva de que suas contribuições são indispensáveis à continuidade da vida social. De modo que nas sociedades modernas uma das condições intersubjetivas indispensáveis ao desenvolvimento de uma individualidade autônoma e auto-realizada é a oportunidade de contribuir para a consecução dessas metas. Auto-realização é, neste sentido, a reação moral verificada nos sujeitos quando suas contribuições são reconhecidas como trabalho, ou seja, como socialmente necessárias à realização de metas compartilhadas.

Assim, o ponto chave para compreendermos como e por que o trabalho desqualificado não possibilita aos seus portadores a construção de uma identidade pessoal e conseqüentemente coletiva sólida, é justamente o fato de que esse tipo de ocupação não faz jus à noção de trabalho no sentido de “um certo direito de sentir e de obter o reconhecimento por algum tipo de contribuição à sociedade” (PETERSEN & WILLIG, 2002: 274). É na medida em que certas ocupações não reúnem os atributos para que sejam reconhecidas como relevantes na realização das metas coletivas, metas estas estabelecidas a partir de uma concepção partilhada de boa vida, que elas passam a ser objetivamente desqualificadas, o que me possibilita a defini-las como “trabalho moralmente desqualificado”.

É impossível não reconhecer, por outro lado, que os atributos que definem concreta e objetivamente o valor diferencial das ocupações giram em torno de um certo tipo de conhecimento. A relevância e o reconhecimento conferidos a cada atividade com relação à sua importância ou não no processo normativo de reprodução social dependem, hoje mais do nunca, de habilidades e capacidades específicas que as constituem. Tanto é assim que toda e qualquer forma de luta redistributiva precisa estar assentada numa argumentação moral visando redefinir o valor dessas habilidades e capacidades para a reprodução societária. Isso esteve e está presente, por exemplo, na reivindicação feminista de que o trabalho doméstico e, especialmente, a educação dos

filhos, são atividades socialmente indispensáveis e por isso merecem uma devida remuneração. De fato, a legitimidade para que o Estado conceda salário maternidade e paternidade, como no caso do *Welfare State*, só pode advir do reconhecimento intersubjetivo de que cuidar dos filhos na primeira infância é algo socialmente tão relevante quanto outras atividades que também contribuem para a reprodução societária.

O atual contexto de radicalização do poder normativo do conhecimento neste processo de desqualificação social é definido por André Gorz (2005) como uma “knowledge society”. Os imperativos morais desta sociedade impõem objetivamente um padrão de desenvolvimento individual ancorado em um conjunto de capacidades cognitivas mediadas pelo conhecimento oficial da escola. Deste modo, qualquer contribuição individual para ser considerada válida e relevante precisa estar enquadrada neste modelo de capacidades.²⁴ Neste sentido, Gorz identifica uma importante distinção entre conhecimento e saber, onde este último se constitui como todo o aprendizado adquirido na vivência individual e não apenas no conhecimento formal da escola. No entanto, este saber não é levado em conta pela ideologia do conhecimento.

Esta omissão do saber realizada pela ideologia do conhecimento é incisiva para a desqualificação daqueles que não se enquadram em seu perfil, o tipo humano preferido pelo mercado, pois desconsidera a relevância de qualquer contribuição laboral para a reprodução da sociedade que não esteja relacionada ao conhecimento oficial escolar. Deste modo, a própria sociedade do conhecimento é uma ideologia. A meritocracia, neste contexto, omite todo o treinamento prévio diferenciado da história de vida de cada um, o que é fundamental para o desempenho individual exigido pelo mercado. O resultado da omissão das diferenças cognitivas estabelecidas fora do âmbito do conhecimento formal, mas que são decisivas na sua obtenção – ou seja, o saber vivencial pré-conhecimento - é o velamento espontâneo da “desigualdade de oportunidades” que compromete o aspecto democratizante deste conhecimento, mesmo quando ele é formalmente acessível a todas as classes. A forma manifesta dessa desigualdade pode ser encontrada, por exemplo, no grau de “intimidade” com que pessoas de classes sociais distintas lidam com o conhecimento adquirido na escola.

²⁴ Este ponto está intimamente relacionado à noção de “privação de capacidades” de Amartya Sen (2001). Sua análise fornece uma chave interpretativa muito interessante e inovadora, quando mostra que não basta a uma pessoa a posse de bens primários se ela não possuir também as capacidades individuais para exercer um padrão de funcionamento exigido pela concepção de boa vida partilhada intersubjetivamente em sua cultura. Nas sociedades modernas, este padrão de funcionamento é ditado pelo conhecimento oficial da escola.

Por que um indivíduo nascido e criado num ambiente familiar em que a leitura e o conhecimento formal não fazem parte do cotidiano terá, provavelmente, menos concentração e dedicação aos estudos do que outro que passou sua infância numa família de classe média que, mal ou bem, lê jornais, compra livros e tem o conhecimento como algo mais próximo de sua vida cotidiana? Somente compreendendo como e por que a vivência “pré-escolar” torna-se o horizonte de possibilidades na aquisição e no aprendizado da vivência escolar, enquanto capital pré-conhecimento, é possível analisar como a desqualificação moral do trabalho finca suas raízes antes mesmo do sujeito ter ou não acesso às oportunidades de qualificação escolar. Na verdade, a vivência “pré-escolar” empreende um processo de (des)qualificação social que é determinante para a qualificação escolar, o que é velado e negado pela ideologia segundo a qual a igualdade de oportunidades na escola é suficiente para colocar as pessoas num mesmo ponto de partida na competição social.

Foi exatamente essa ideologia da igualdade de oportunidades que Pierre Bourdieu (2000; 2002) tematizou com o conceito mais importante de toda sua sociologia crítica: a noção de *habitus*.²⁵ Este conceito traz à luz justamente aquilo que não é dito pela ideologia da igualdade de oportunidades associada à democratização do conhecimento: que a socialização vivida antes da escola, especialmente na família, instaura os esquemas avaliativos e perceptivos com os quais cada indivíduo, a partir da inserção de classe consubstanciada naquela socialização, vai tratar, escolher e decidir sua vida no ambiente escolar e conseqüentemente profissional. Na verdade, as diferenças que se desenvolvem na socialização familiar assumem a forma de um código cifrado no próprio corpo. Esse código incorporado, gerador de distinções sociais pré-reflexivas, é a instância de mediação através da qual as pessoas passam a “escolher espontaneamente” aquilo que está mais próximo de seu horizonte de possibilidades e a transformar, como diria Bourdieu, a necessidade em virtude. Como pode o conceito de

²⁵ Inúmeros autores relevantes tematizaram a importância do corpo para o aprendizado social. Por exemplo, Marcel Mauss em seu clássico ensaio sobre as técnicas do corpo já mostrava que em todas as sociedades primitivas o corpo sempre foi um mecanismo que participava na composição e reprodução de códigos simbólicos específicos. Também Merleau-Ponty em seu clássico *Fenomenologia da percepção* dedicou ao corpo parte especial de sua filosofia fenomenológica, com a intenção de fortalecer a virada filosófica iniciada pelo mestre Husserl diante do intelectualismo ocidental tradicional. Na sociologia, Boltanski se debruçou sobre a relação entre as classes sociais e o corpo. No entanto, ninguém conseguiu dizer melhor do que Bourdieu, através da noção de *habitus*, como é que o corpo estabelece lugares sociais e distribuição de poder entre classes e frações de classe sem que ninguém perceba, daí a atenção especial que ele merece aqui. (Conferir as referências na bibliografia deste volume).

habitus – questionaria o leitor – nos ajudar a entender o trabalho moralmente desqualificado, assim como seu velamento ideológico?

Bem, as disposições criadas pelo *habitus* desde a mais tenra infância, na medida em que servem de mediação para o conhecimento formal requerido pelo mercado de trabalho, são os referenciais cognitivos e afetivos com os quais cada pessoa vai escolher o que ou não estudar, que carreira seguir, em que sonhos profissionais investir. Por outro lado, são essas mesmas disposições que sedimentam na consciência a crença de que essas escolhas são livres, originais e autênticas, ou seja, escondem o aprendizado diferenciado de classe que as condicionou. No caso do trabalho moralmente desqualificado numa sociedade periférica como a brasileira, as disparidades que precisam ser ocultadas são, evidentemente, muito maiores do que as que encontramos nos países capitalistas desenvolvidos, ou como quer que desejemos definir aquelas poucas sociedades do Atlântico Norte que lograram universalizar o acesso ao conhecimento formal e à qualificação profissional por todas as classes.

No caso do Brasil, essas disparidades estão profundamente articuladas à própria singularidade de nossa desigualdade social, onde uma parcela enorme da população se depara com o mercado de trabalho, cada vez mais competitivo a partir dos critérios do conhecimento, completamente desprovida de qualificação formal e, logo, sem nenhum atributo para que suas atividades sejam reconhecidas como socialmente relevantes. Enquanto em países como a Inglaterra ou a Alemanha o mercado expulsa, aos poucos, um contingente de mão-de-obra qualificada, ainda que não de acordo com suas novas exigências, no Brasil uma camada muito maior de mão-de-obra desqualificada em todos os sentidos ocupa, desde o fim da escravidão, aquelas funções e atividades mais degradantes, cujos atributos e realizações em nada se aproximam de algo que possa contribuir na reprodução de um padrão compartilhado de boa vida.

Para um esclarecimento preciso da singularidade das distinções sociais em torno do trabalho operadas sutilmente no contexto periférico, é fundamental a apropriação da noção de *habitus* feita por Jessé Souza (2003) para a compreensão da subcidadania no Brasil. Seu raciocínio gira em torno de fenômenos normativos que operam de forma opaca na construção e perpetuação do abismo de classe em nosso caso específico. Em seu *A construção social da subcidadania* (2003), Souza procura compreender os critérios modernos que produzem duas categorias socialmente diferenciadas de “gente” na realidade nacional periférica. Ele divide o conceito de *habitus* em *primário*, *precário* e *secundário*. Como *habitus* primário, Souza define um conjunto de esquemas

avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e incorporados, que permite o compartilhamento de uma noção de dignidade por classes que homogeneizaram a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa. Para ele, isto foi fundamental para o reconhecimento social e jurídico que permite a igualdade em amplo sentido, central para a noção moderna de cidadania, como visto no caso europeu. Este *habitus* primário constitui o tipo humano imposto e exigido pelo capitalismo, o que, como vimos, é velado por sua ideologia de desempenho que seleciona para o mercado aqueles indivíduos que melhor atendem a seus critérios sem dizer o que está por trás da aquisição de tal *habitus*.

A diferenciação de mais de um tipo de *habitus* adotada por Jessé salienta que as diferenças entre as classes sociais possuem uma dimensão moral para além das nítidas diferenças materiais. Quanto à noção de *habitus precário*, associado às classes socialmente desqualificadas e relacionado diretamente à sua condição de exclusão moral e econômica, Jessé define como o limite do *habitus primário* para baixo, constituindo-se em um tipo de personalidade e disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas de um processo produtivo altamente competitivo, o que gera a negação objetiva do reconhecimento social com dramáticas conseqüências existenciais e políticas. Este *habitus precário* implica, portanto, na ausência de um padrão de aprendizado moral exigido pelo tipo humano do capitalismo, o que é escondido por sua ideologia, fazendo com que milhões de pessoas pareçam naturalmente perdedoras, ocultando as causas desta derrota, que só podem ser encontradas quando se olha para a história de vida individual contextualizada no *habitus* de classe.

É central para esta análise a apreensão que Souza faz da noção de “ideologia do desempenho”, de Reinhard Kreckel. Para este, o trabalho útil e produtivo está por trás da avaliação objetiva do valor relativo de cada indivíduo, e o potencial encobridor da desigualdade ocultado na noção de dignidade do agente racional se esconde sutilmente nesta dimensão. A ideologia do desempenho inclui a busca de um princípio único que legitime a desigualdade moderna, ou seja, um “pano de fundo consensual” composto pela tríade meritocrática “qualificação, ocupação e salário” (SOUZA, 2003:170ss), a qual é responsável por ocultar a atuação de outros elementos na composição diferenciada das ocupações socialmente reconhecidas. E é justamente esta ocultação que confere a esse “pano de fundo” o seu caráter ideológico.

Segundo Souza, o que essa ideologia mais esconde é a constituição de um *habitus precário* desde a mais tenra infância, que opera como um conjunto de

disposições avaliativas e apreciativas em todas as escolhas futuras, inclusive no mundo do trabalho. Guiado por essas disposições pré-reflexivas, cifradas especialmente no corpo, cada indivíduo carrega seu passado de classe no momento em que vai tomar decisões importantes sobre seu futuro, seu planejamento de vida e, claro, sobre tudo aquilo que tem a ver com sua inserção no mercado de trabalho. No caso deste último é imprescindível destacar como o *habitus* de classe se faz presente na vida escolar que é, afinal de contas, a responsável pela composição diferenciada do principal elemento da “tríade meritocrática” que legitima a desigualdade: a qualificação.²⁶

Se há algo de crucial no horizonte crítico aberto por esta sistematização conceitual de Bourdieu é justamente o desvelamento da crença ideológica de que o desempenho escolar independe da origem social dos indivíduos, exceto quando essa origem representa constrangimentos materiais diretos. Para ele, a aquisição verbalizada e consciente dos conteúdos escolares é condicionada de forma opaca e intransparente pelos esquemas “inconscientes” que o *habitus* enquanto princípio gerador de práticas e apreciações inscreve nos corpos dos sujeitos, mesmo numa situação hipotética de equidade econômica. O traço ideológico está justamente na suposição espontânea de que as trajetórias individuais de vida podem se emancipar de sua origem e condicionamento de classe simplesmente pela superação das restrições materiais a elas associadas: se tais restrições podem de fato ser contornadas, os esquemas geradores de práticas e avaliações contidos no *habitus* de classe e oriundos do “capital familiar” são muito mais perenes, podendo se reproduzir independentemente das condições que presidiram sua origem e conformação. Aqui, a questão que salta aos olhos quando alguém se remete ao contexto de uma sociedade periférica como o Brasil é a seguinte: como o *habitus* de classe específico de uma “ralé estrutural”²⁷ objetivamente

²⁶ Algumas pesquisas empíricas recentes apresentam interessantes dados em favor desta reflexão, como por exemplo, o trabalho de Carlos Alberto Batista Maciel e Maria Luiza Lamarão “O eclipse da subalternidade: a naturalização do trabalho infantil doméstico” (Anais do 30º encontro anual da Anpocs, 2006), em que os autores identificam através de entrevistas abertas a forma como a origem precária de classe obriga o trabalho precoce e o conseqüente desvio da escola, fazendo com que inúmeros jovens encontrem desde cedo naturalizado o caminho para o trabalho desqualificado. Outros exemplos podem ser vistos em Grasiela Perosa, „Família, escola e ingresso no ensino superior“ (Anpocs, 2006) e Gisela Tartuce, „Jovens e qualificação profissional: como anda a tensão entre o processo de qualificar-se e a inserção no mercado de trabalho?“ (Anpocs, 2006).

²⁷ Com este termo, Jessé Souza em seu principal livro “A construção social da subcidadania” (2003), provocativamente chama a atenção para a condição existencial de milhões de brasileiros que estão objetivamente fora do mercado ou precariamente inseridos nele, “ralando” em prol de sua sobrevivência. Tal condição se explica a partir dos acordos morais definidos pelo casamento entre ideologia do mérito e brasilidade, o que define e impõe um tipo humano específico para o mercado e relega ao esquecimento e inutilidade social todos aqueles que não se enquadrem nele.

imprestável para as ocupações moralmente relevantes na reprodução societal legitima esta condição?

Para isso, é necessário saber como esse *habitus* consegue fazer com que o caminho de decisões que conduzem à inserção desqualificada no mercado de trabalho seja percebido como fruto do “gosto” segundo Bourdieu (2002) e de preferências pessoais, cuja origem desigual e socialmente condicionada quase sempre escapa ao agir reflexivo. Na verdade, o rendimento analítico do conceito de *habitus* é precisamente a possibilidade de tematizar essa origem e, especialmente, a forma como os atributos típicos de uma inserção profissional desqualificada passam de “necessidade à virtude”, como diria Bourdieu. Com isso, até mesmo aqueles atributos pautados exclusivamente na força muscular ou no risco cotidiano da integridade física – e que dispensam e criam uma certa rejeição da formação escolar – passam a ser percebidos como traços positivos e, portanto, valorizados no contexto de uma certa “estilização da vida” (Bourdieu, 2002). A idéia de um *habitus* de classe ou, mais especificamente, de um *habitus precário* de uma “ralé estrutural”, nos permite explicar como um servente de pedreiro semi-analfabeto, acostumado e ser puro músculo desde sua socialização familiar, toma a idéia de coragem e disposição para o trabalho duro como “virtude” que justifica e conforta uma condição precária, em que a própria convivência com tarefas ameaçadoras da integridade física é naturalizada.

Essa transformação da “necessidade em virtude”, ou seja, da condição objetiva que condena uma pessoa a colocar-se como mera força física nas franjas do mercado de trabalho em uma *disposição* afetiva que eleva, ideologicamente, tal condição ao *status* de algo determinado pelo “gosto”, ocorre com inúmeros trabalhadores desqualificados, que em determinado momento da vida precisam abandonar os estudos em função de uma inserção precária no mundo do trabalho. Esta transição certamente não ocorre sem uma justificativa. É exatamente neste momento que a aquela inversão ideológica “cumpre seu papel” (numa ironia funcionalista), uma vez que os indivíduos geralmente acreditam estar tomando a decisão a partir de seus atributos pessoais, como, por exemplo, a capacidade de adaptação a ocupações práticas em oposição à disposição para estudar. Um lavador de carro, por exemplo, ocupação informal extremamente precária e muito comum no espaço urbano brasileiro, geralmente é alguém que precisou abandonar a escola bem cedo - apesar de reconhecê-la como o melhor caminho para o alcance de uma ocupação considerada digna e materialmente estável –, mas que, em contrapartida, encontra em seus dotes físicos não só uma justificativa (para si mesmo e para os outros)

de sua opção, mas também, senão principalmente, uma “satisfação substitutiva” (FREUD, 1997) que cria uma auto-estima capaz de anestesiar a sensação de descartabilidade objetivamente proporcionada pela desqualificação moral de sua ocupação.

O fio condutor deste argumento remete-se às implicações dessa descartabilidade, mascarada e tornada eficaz pela “satisfação substitutiva” proporcionada pelo próprio *habitus precário*, para a construção de uma identidade considerada digna pelos acordos morais de nossa sociedade do intelecto. É por que a oportunidade de ser reconhecido como alguém que contribui significativamente na consecução de objetivos valorizados numa coletividade – ainda que estes não sejam articulados explicitamente como um “bem comum” – é decisiva no desenvolvimento de um “ego forte e bem definido” que essa descartabilidade deve ser vista como um ingrediente intrinsecamente corrosivo de todo o processo de construção do reconhecimento e da dignidade pessoal.

Diante de tal reflexão, creio que se fazem importantes algumas palavras acerca da epistemologia por mim adotada e de algumas impressões sobre o campo que poderão auxiliar na análise das falas comentadas que serão apresentadas em seguida. Isto é o que farei agora no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 4 – NOTAS SOBRE A METODOLOGIA E O CAMPO: O LADO B DO MERCADO BRASILEIRO

Minha questão condutora nesta investigação é o interesse pela condição psicossocial, o que significa dizer existencial em todos os aspectos, de trabalhadores socialmente desqualificados na modernidade periférica brasileira, bem como o sentido da moralidade subjacente a tal condição. Para tanto é preciso considerar sua posição numa escala moral de valores guiada por uma divisão do trabalho assimétrica na periferia e também por toda a hierarquia simbólica construída em torno dela. Como pode ficar claro em minha reflexão teórica, minha hipótese é que esta condição é extremamente precária, onde estes trabalhadores se encontram em situação de esquecimento e desvalorização social, devido ao status desqualificado de suas ocupações, o que os faz sentirem-se naturalmente inferiores, além de acarretar em prejuízos objetivos como a negação ao acesso de *status*, privilégios e bens materiais a partir da redistribuição de nossa sociedade. Deste modo, os objetivos desta dissertação ditos resumidamente podem ser apresentados da seguinte maneira:

- 1- Captar a forma como a sutil negação do reconhecimento e conseqüentemente a descartabilidade social causados por uma ocupação socialmente desqualificada a partir de uma hierarquia moral de valores são individualmente internalizados e naturalizados;
- 2- Ressaltar os impactos objetivos que esta condição social causa na vida pessoal, incluindo as esferas da família, emocional e vida pública, tanto em termos de participação cidadã quanto em relacionamentos pessoais no geral;
- 3- Observar a forma como os desqualificados reproduzem a ideologia meritocrática e assumem pré-reflexivamente uma condição intersubjetivamente imposta de inferioridade social;
- 4- Explicar como este processo intersubjetivo e pré-reflexivo atua na naturalização e perpetuação das desigualdades sociais como um todo.

Sendo assim, minha variável independente é o exercício, por parte de toda a sociedade, incluindo os próprios desqualificados, de uma atitude de não-reconhecimento social em relação aos trabalhadores socialmente desqualificados, o que ocorre de modo

pré-reflexivo e intersubjetivamente. A variável interveniente é a forma peculiar como a divisão moral do trabalho se desenvolveu no Brasil, considerando que possuímos uma desigualdade estrutural de proporções singulares no capitalismo contemporâneo, derivada de um processo anômalo e epidérmico de modernização. De modo que a variável dependente é a condição psicossocial objetiva dos trabalhadores socialmente desqualificados na realidade periférica.

Os dados apresentados a seguir são qualitativos, originados de entrevistas em profundidade, através de questionários abertos, onde a conversa aberta através de questões diretoras que levantam pontos específicos da situação de vida dos entrevistados permite vislumbrar a condição de desqualificação moral destes trabalhadores. Tive a oportunidade de abordar alguns perfis como lavadores de carros, flanelinhas, vendedores de praças e sinais de trânsito, vendedores ambulantes de doces e picolés, além de empregados terceirizados de limpeza e segurança, sendo alguns da própria UENF. O questionário utilizado visa reconstruir a história de vida dos entrevistados, relacionando questões como família, religião e trabalho, a fim de mostrar a reprodução das desigualdades naturalizada no habitus adquirido no decorrer das trajetórias individuais em seus respectivos contextos de classe. Tive a oportunidade de realizar estas entrevistas mais profundas com dez trabalhadores distribuídos aleatoriamente no espaço urbano desta cidade, incluindo centro e periferia, sendo alguns selecionados a partir de uma investigação anterior que realizei através de questionários fechados com um número de 60 trabalhadores desqualificados, quando trabalhei na pesquisa “A construção social da subcidadania”, em sua parte realizada em Campos, coordenada pelo prof. Jessé Souza. Diante desta pesquisa mais generalizada aprofundi em alguns casos que considere marcantes as questões que mais me inquietaram e que agora compõem a reflexão desta minha pesquisa em particular.

Assim, foram selecionados dois lavadores de carro, (F. de 27 anos, morador do bairro Santa Rosa e seu vizinho Fa. de 24 anos) ambos ocupantes de pontos em frente à Faculdade de Direito de Campos, e duas auxiliares de serviços gerais, (P. de 31 anos, moradora do bairro Matadouro, atrás da Uenf e sua vizinha M. de 33 anos) ambas funcionárias do Centro de Ciência e Tecnologia da Uenf, por serem as que expressaram melhor, inconscientemente ou não, sua condição desqualificada, seguindo aqui o método utilizado tanto por Adorno, quanto por Bellah, Lahire e Bourdieu, que explicarei logo adiante. Mas antes é preciso dizer que intercalei no capítulo empírico principalmente as falas destes entrevistados, e algumas poucas específicas de outros

dentre os dez selecionados, a fim de montar um quadro que possibilite ao leitor vislumbrar suficientemente o que significa ser, na prática, um trabalhador socialmente desqualificado.

Quanto às questões organizadas no questionário utilizado, que apresento em anexo no final, e que conduziram as conversas com estes entrevistados, é necessário dizer que o objetivo neste ponto não foi seguir à risca o questionário, mas sim permitir que seus enfoques centrais, a saber, compreender a relação dos entrevistados com os temas da família, política, brasilidade, trabalho, relações pessoais e religião, fizessem os entrevistados refletir acerca de sua relação com o mundo em cada um destes aspectos. Por isso a seleção de falas apresentadas não se deteve na ordem formal do questionário, mas sim privilegiou aqueles trechos onde a condição de desqualificação, bem como seus motivos morais e objetivos, surge com mais clareza, ênfase, e de forma mais incisiva, para possibilitar ao leitor um acervo de falas concatenadas em torno das principais questões que socialmente definem o trabalhador desqualificado.

Meu foco esteve direcionado principalmente para os sentimentos expressos e para os contextos sociais que os condicionam. Este método é importante neste caso por que é o mais apropriado na busca da compreensão de uma comunicação, que é exatamente o que tenho em mente quando falo em intersubjetividade. Esta comunicação é pré-reflexiva, expressa menos em palavras do que em performances gestuais inconscientes em que os ignorados sentem na pele sua invisibilidade. A análise de conteúdo também é eficaz para identificar os atores sociais que produzem um determinado cenário, que neste caso é o quadro de não-reconhecimento do valor intrínseco das ocupações desqualificadas. Minha principal preocupação no desenvolvimento do esquema de codificação do conteúdo é a observação de presença ou ausência de qualidades específicas, através dos sentimentos expressos. A forma de observação deste conteúdo foi através de entrevistas e também de observação não-participante do cotidiano dos pesquisados.

Para o objetivo de ponderar acerca destes sentimentos individuais e da eficácia objetiva que exercem nos desqualificados, impressos na personalidade dos sujeitos através de sua trajetória de vida, busco a inspiração em alguns trabalhos que lograram bastante eficácia a partir de um método que conseguiu convergir a sociologia com técnicas de psicanálise e com a reflexão filosófica. O primeiro destes é *The Authoritarian personality*, de Theodor Adorno e alguns colaboradores. Trata-se de um estudo empírico realizado nos Estados Unidos, no período entre-guerras, em que eles

buscaram identificar na personalidade de indivíduos de vários níveis sociais a propensão para a adesão a traços autoritários. As questões foram divididas de modo a identificar preconceitos e etnocentrismos, através de um método inspirado na psicanálise que busca, com questões indiretas, alcançar os valores pessoais que condicionam atitudes e opiniões em relação às diferenças sociais. O mais importante para meus objetivos é explorar a perspectiva, muito bem exemplificada por este trabalho, de que nem sempre o que os indivíduos enunciam diretamente é a principal fonte de explicação de suas auto-percepções e visões de mundo. O objetivo é tentar identificar suas disposições pré-reflexivas através de suas falas.

Para compreender a construção simbólica de distinções sociais, que também está no cerne de minha empreitada, busco inspiração em dois trabalhos de grande fôlego realizados por Pierre Bourdieu e colaboradores. Em seu já citado *La Distinción*, ele analisou minuciosamente com dados empíricos a forma como as classes dominantes desenvolvem pré-reflexivamente padrões simbólicos de distinção através de comportamentos e modos de vida diferenciados das classes inferiores. Este fenômeno é compreendido pela observação do habitus de classe dos indivíduos, incorporado em sua trajetória de vida desde o dia em que nascem, o que colabora para que as desigualdades permaneçam aparentemente naturais. Nesta direção, classe social não significa quantidade de renda e bens primários possuídos, mas habitus e status, cristalizados no comportamento diferencial de classe. Também em seu *A Miséria do mundo*, Bourdieu mergulha em entrevistas de profundidade e histórias de vida para ressaltar os elementos simbólicos inerentes a uma reprodução tácita da miséria.

Um outro trabalho inspirador para mim é o realizado por Bernard Lahire, *Retratos sociológicos*, onde ele e seus colaboradores procuram traçar um perfil dos entrevistados mapeando minuciosamente suas histórias de vida, entrevistando-os acerca dos mais diversos assuntos como religião, trabalho e família, com o objetivo principal de identificar através de uma etnografia explicativa suas disposições psíquicas e emocionais, bem como a centralidade delas na explicação de suas decisões, comportamentos e opiniões. Também é fundamental nesta direção a forma como estas disposições são adquiridas e influenciam nossas vidas sem que notemos, o que torna profunda sua atuação em nossa história pessoal e de classe.

Outra dimensão de meu método é a tentativa de realizar uma etnografia descritiva resultante das entrevistas abertas, quando discorro em comentários no último capítulo. Neste sentido, um estudo clássico acerca da cultura da pobreza foi realizado

pelo antropólogo Oscar Lewis no México, cuja realidade periférica em muito se assemelha à nossa, intitulado *Five families – Mexican case studies in the culture of poverty*. Neste caso, o que me interessa é a forma detalhada como ele consegue descrever o cotidiano de famílias pobres de modo que mostre a construção cotidiana do ambiente precário em que se desenvolve seu habitus de classe.

Por fim, um *best seller* sobre o caráter nacional norte-americano, realizado por Robert Bellah e colaboradores, intitulado *Habits of the heart – individualism and commitment in American Life*, também foi inspirador para mim, mais pela sua forma do que pelo conteúdo. Eles intercalaram interpretações teóricas, numa linguagem simples, com perfis individuais que se encaixavam nas análises. A organização das falas e dos comentários foi feita tipos ideais, montados através de personagens que, convergindo falas verídicas, ilustram os tipos ideais específicos de cada perfil estudado, ou seja, o que é um americano de classe média típico, o que é um negro americano típico, etc. O mesmo pretendo fazer adiante, ou seja, possibilitar a visualização do tipo social do trabalhador socialmente desqualificado, através da combinação das principais falas dos principais entrevistados, ou seja, aquelas que melhor exprimem as ideologias e a moralidade que constrói o tipo moderno desqualificado, dentre os dez com os quais fiz entrevistas qualitativas, como expus acima.

Somente uma tentativa de síntese a partir destes métodos me possibilita fazer a devida conexão entre intuições filosóficas e interpretações sociológicas em torno das histórias de vida e de seus contextos de classe analisados aqui. Para que tais intuições filosóficas, que giram em torno da identificação de princípios e valores organizados na genealogia do imaginário ocidental, que culminam em nosso pensamento moderno, sejam realmente úteis neste estudo, é fundamental que elas sejam “sociologizadas”, ou seja, que seja possível mostrar por que elas conseguem apontar para fatores sociológicos concretos que influem objetivamente na forma de pensar e na ação cotidiana das pessoas.

Esta tarefa só é possível através de uma prática bem antiga na sociologia, que na verdade já era valorizada por seus próprios clássicos fundadores. Trata-se aqui da síntese entre formas diferenciadas de apreender a realidade, o que expressa toda sua riqueza na variedade de disciplinas que se desenvolveram e especializaram no histórico das ciências humanas, e que até hoje continuam travando criativos diálogos através de inúmeros pensadores, como é o caso de alguns que citarei em seguida. Para que um método de investigação e de pensamento alcance eficácia em apreender o máximo

possível da complexidade de uma realidade social escolhida para análise, é preciso que ele reúna minimamente formas de investigação filosóficas, sociológicas, antropológicas e psicossociológicas, não necessariamente nesta ordem.

É isto que tento fazer neste trabalho, mesmo que de maneira provisória e experimental, o que também foi feito por clássicos da sociologia, como o exemplo que tento seguir aqui a partir da sociologia filosófica de Simmel. Sua obra permitiu, no capítulo 2, enxergarmos como é que os princípios de igualdade, liberdade e autenticidade se combinam especificamente no imaginário ocidental de modo a permitir ao trabalho uma centralidade jamais vista na estruturação de nossas relações hierárquicas. O próprio Weber nunca se furtou de admitir que as sociedades possuem espírito, reflexão esta de origem filosófica, como fica bem ilustrado em seu clássico estudo sobre o capitalismo, o que encontra suas raízes no pensamento filosófico, dentre outros, de pensadores como Kant. Também a antropologia filosófica de Charles Taylor, como definida por ele mesmo, possibilitou no capítulo 3 a identificação de uma hierarquia moral subjacente ao imaginário ocidental cuja ausência simplesmente não permitiria que pudéssemos entender a construção da desqualificação social e do não-reconhecimento, que na obra de Bourdieu encontra elementos mais sociológicos de análise, como suas categorias de *habitus* e da distinção entre nobres e vulgares, por exemplo.

Os métodos utilizados por Adorno e Bourdieu, em complemento, oferecem a possibilidade de uma investigação empírica, através de entrevistas abertas que procuram avaliar por meio das falas individuais os sentimentos que expressam a reprodução de princípios, valores e ideologias internalizados. Tal método é fundamental para que eu possa, no decorrer do trabalho, transportar a investigação de intuições sociológicas e filosóficas para uma avaliação mais empírica das possíveis causas sociológicas dos dilemas identificados ao longo do texto em nossa cultura meritocrática. No geral, a intenção é estar aberto a todas as formas investigativas de pensamento que possam colaborar e se completar na montagem de um método, que não se pretende perfeito e muito menos acabado, mas que privilegia a tentativa de maior aproximação possível da complexidade e da totalidade do objeto recortado para estudo, que aqui trata-se de uma cultura meritocrática centralizada no contexto valorativo do trabalho, em sua especificidade no caso nacional brasileiro.

Agora, gostaria de fazer algumas considerações sobre o que poderíamos chamar de “lado B do mercado brasileiro”, o que constituiu meu campo, devido a uma visível

hierarquia na estruturação do espaço material e simbólico de nosso mercado de trabalho atual. No contexto dos desqualificados, é importante compreender a conotação negativa que recebem as próprias fatias do mercado em que estão inseridos. Estar informalmente inserido no mercado só pode significar estar em suas arenas negativamente circunscritas. Não são apenas as ocupações que recebem uma classificação indigna, mas em complemento os segmentos do mercado compostos por elas são obviamente aqueles que cuidam da parte da produção que exige menos trabalho intelectual, nos moldes da ideologia do conhecimento como visto. Apesar de não haver um medidor objetivo para o grau de dificuldade cognitiva das atividades produtivas, aquela ideologia estabelece um parâmetro moral, onde o que classifica cada ocupação como nobre ou vulgar, como diria Bourdieu, é a distância em relação às coisas do espírito e seus sinônimos, de acordo com a hierarquia moral do imaginário ocidental.

Neste contexto, um bom exemplo de busca inconsciente por reconhecimento são os ambulantes estilizados que demonstram prazer no que fazem, uma vez que, além da ideologia velada da hierarquia das profissões, compartilham uma ideologia explícita de que todo trabalho é digno, o que causa uma confusão existencial e omite o que Bourdieu já compreendeu enquanto transformação de necessidade em virtude. Isto significa que a aparente satisfação de alguns trabalhadores na verdade é uma tentativa de encarar da melhor maneira possível o legado moral imposto pela ideologia do mérito às suas ocupações.

Dentre os motivos do crescimento do trabalho informal no mercado brasileiro podem ser apontados o inchaço do mercado formal, a flexibilização das leis do trabalho e o surgimento cada vez mais crescente, na globalização, de mercadorias “alternativas” por uma segunda via do capitalismo, que se constitui em uma rota “ilegal” do comércio pirata internacional, o que acaba suprimindo em certo sentido o vazio deixado pelo mercado “oficial-legal” ou “central”.

Por ser ilegal, este mercado e consequentemente o trabalho ilegal dentro dele já são considerados em sua própria base como naturalmente inferiores, o que se cristaliza no termo “mercado negro”, o que inclui também categorias como camelôs e perueiros que sobrevivem em grande parte sob condições ilegais. Isto pressupõe, no senso comum, que só está nele quem fracassou em ingressar no mercado oficial. É possível também pensarmos na idéia de mercado “paralelo”, uma vez que este absorve automaticamente parcela significativa da oferta e da demanda não contempladas pelo mercado central.

É preciso diferenciar aqui duas categorias importantes: existe, por um lado, o trabalho informal juridicamente legal, que é aquele caracterizado principalmente pelos setores de serviço, ou terceirizados, geridos por um contrato de trabalho mais flexibilizado do que aquele formal, amparado pela CLT. Por outro lado, há o trabalho informal formalmente ilegal, porém socialmente legal, o que inclui flanelinhas, camelôs, alguns tipos de vendedores, etc, que não são condenados explicitamente, mas sim implicitamente, pela moralidade social. Além destes, há o trabalho informal formalmente e socialmente ilegal, onde se encontram principalmente traficantes e prostitutas. Aqui se pode visualizar uma escala gradual dos desqualificados, onde estes últimos certamente constituem as franjas.

O tráfico e a prostituição, em certo sentido, também podem ser incluídos aqui, se pensarmos na inclusão, mesmo que precária e estigmatizada, que proporcionam aos socialmente desqualificados. Alguns estudos já se debruçaram sobre o tema e mostraram a forma como estas ocupações são percebidas como emprego com o mesmo compromisso de qualquer trabalho legal. É importante notar que objetivamente estes mercados se (con)fundem em um só, ao mesmo tempo em que estão simbolicamente hierarquizados a partir de dualidades valorativas do tipo bem/mal, bom/ruim, certo/errado.

A classificação se opera tanto do lado da oferta (mão-de-obra pouco especializada e por isso desqualificada como inferior, o que produz negação de reconhecimento e auto-estima) quanto da procura (onde mercadorias e serviços são *a priori* classificados como ruins e procurados conscientemente na ausência de condições objetivas de consumo no mercado oficial).

Os dois lados completam-se perfeitamente na inferiorização do mercado alternativo, onde estão duplamente absorvidos os subcidadãos. Este mercado paralelo constitui o “lado B” do capitalismo, fundamentalmente indispensável para a manutenção do sistema, uma vez que absorve, mesmo que precariamente, grande parte das franjas marginalizadas de seu “lado A”. Alternativo aqui não figura com uma conotação de uma segunda opção igualmente aceita de inserção. Ele é a única coisa que resta.

Um detalhe importantíssimo na expansão e conseqüentemente no compartilhamento gradual do mercado moderno é, certamente, o advento da tecnologia, que produz um efeito em parte democratizante, uma vez que proporciona uma produção mais rápida de mercadorias mais baratas, mesmo que qualitativamente inferiores, que

suprem uma fatia gigantesca da população até então não contemplada pelo mercado oficial encarecido de impostos.

O próprio uso cotidiano destes mercados diferenciados por classes e segmentos de classe opostos contribui em grande parte para uma classificação simbólica opaca (na lógica de Bourdieu) dos espaços, constituída em uma luta pelo “gosto” e status de consumo, o que opera diretamente o não-reconhecimento do mercado inferior e de seus agentes.

O ponto central é que a eficácia desta diferenciação simbólica é fundamental para a perpetuação da pobreza, uma vez que naturaliza *inferiorizados* como *inferiores*, bloqueando assim suas mentes e impedindo qualquer tematização ou questionamento acerca da desigualdade que possibilite alguma ação política ou econômica efetiva em direção a uma mudança.

Até aqui já ficou claro que a principal categoria desta análise é a do *trabalho socialmente desqualificado*. Este pode ser identificado tanto na dimensão do trabalho formal, na forma de subemprego quando este é mal remunerado e regido por leis trabalhistas frágeis (quando existem), quanto na dimensão informal, enquanto “autônomos” sem nenhum seguro social.

Em Campos, por exemplo, é muito comum a categoria do funcionário formalmente empregado no comércio, que não possui carteira assinada, ou mesmo que possua, às vezes não possui salário, recebendo uma pequena comissão em cima de suas vendas. Este perfil em muitos casos é mais precário do que vendedores autônomos que possuem um “ponto” bem situado na cidade. A categoria de subemprego, o que significa dizer também ocupação moralmente desqualificada, pode ser compreendida, assim, tanto na formalidade quanto na informalidade. Entretanto, um detalhe importante é que, para o cerne de minha análise, não importa se o dono de banca no camelô ganha relativamente bem. Isto não o isenta da distinção objetiva entre seu trabalho moralmente desqualificado e as profissões socialmente valorizadas e consideradas mais relevantes por nosso pano de fundo moral moderno. No geral, toda esta classificação opaca faz com que o significado e o valor de cada ocupação seja um critério decisivo para a distribuição objetiva de status, privilégios e bens escassos entre as classes e segmentos de classe que compõem nossa hierarquia moral moderna. Dito isto, creio ser o suficiente para compreendermos por que os entrevistados a seguir têm motivos de sobra para se expressar da maneira marcante como veremos.

CAPÍTULO 5 - ‘CADÁVERES MORAIS’: O COTIDIANO DE BRASILEIROS MORALMENTE DESQUALIFICADOS

É a escravidão que é má, e obriga o senhor a sê-lo. Não se lhe pode mudar a natureza. O bom senhor de um mau escravo seria mais do que um acidente feliz, o que nós conhecemos é o bom senhor do escravo que renunciou à própria individualidade, e é um cadáver moral; mas, esse é bom porque trata bem, materialmente falando, o escravo – não porque procure levantar nele o homem aviltado nem ressuscitar a dignidade humana morta. Joaquim Nabuco, O Abolicionismo, 1884.

Apresentarei a partir de agora alguns retratos de meus entrevistados que expuseram seus sentimentos em relação à sua condição de trabalhadores socialmente desqualificados, bem como em relação aos possíveis motivos desta condição. Quando falo em socialmente desqualificados, quero dizer que é assim que são intersubjetivamente classificados por todos nós, brasileiros ocidentalizados, inclusive por eles mesmos, através dos acordos implícitos que compartilhamos sedimentados sobre a dualidade mente-corpo e a ideologia do mérito. É neste contexto que podemos falar na condição de “cadáver moral”, termo este utilizado por Joaquim Nabuco para definir a ausência completa de reconhecimento, dignidade e auto-estima vivenciada pelos escravos brasileiros, apesar de terem sido bem alimentados por seus senhores, o que só reforça a dimensão imaterial da questão. Longe de querer atribuir nossos problemas atuais a uma continuação da escravidão, ou a um novo tipo de escravidão, como muitos gostam de fazer atualmente, o que deve ficar claro é que temos agora no Brasil critérios modernos para a diferenciação social e conseqüentemente a construção sutil e velada de milhões de cadáveres morais cujas histórias de vidas são, como veremos agora, realmente impressionantes.

“Eu finjo que sou até invisível”

Quando conheci F., 27 anos, morador do Parque Santa Rosa, em Guarus, Campos dos Goytacazes/RJ, ele me pareceu logo de cara uma pessoa simples e honesta, de temperamento brando e pacato. Lavando e vigiando carros em frente à Faculdade de Direito de Campos, uma área bastante movimentada da cidade de Campos dos Goytacazes, no norte do estado do Rio de Janeiro, ele já vem há oito anos tirando o sustento de sua família através de uma espécie de economia diária. Depois de trabalhar em inúmeras cidades e tipos de serviço diferentes, ele diz que resolveu parar ali, pelo menos por enquanto, pois esta ocupação lhe assegura uma renda diária minimamente suficiente para o seu sustento e o de sua família. Casado, ele mora com a esposa e dois filhos em uma pequena e bem humilde casa nos fundos do quintal de sua mãe, algo muito comum no bairro pobre de extrema periferia em que vive.

Logo nos primeiros contatos com ele em seu local de trabalho, antes de entrevistá-lo em sua casa, pude descobrir alguns fatos importantes sobre sua vida. O interesse pelos estudos e por um emprego melhor logo surgiu em nossas conversas, mesmo por que ele ainda estuda, retornando após um longo período de abandono, cursando atualmente o primeiro ano do segundo grau.

Quando cheguei a sua casa, em um domingo a tarde, F. e seu irmão mais novo, que também é lavador no mesmo ponto da cidade, mas que não consegui entrevistar, estavam fazendo exatamente o que eles me disseram que mais gostavam de fazer: escutando funk bem alto em um potente aparelho de som na frente da casa. Naquele momento, eles já estavam quase terminando uma caixa de cerveja, tarefa na qual eu certamente fui convidado a participar.

Depois de uma certa dificuldade em convencê-lo a entrarmos para procurar um lugar silencioso para a entrevista, ele me apresentou para seus familiares, que estavam todos no quintal cuidando de seus afazeres domésticos ao som de muitas crianças correndo e gritando, como seu “colega lá do centro”. Logo pude constatar a descrição que ele mesmo me deu de sua casa: “dentro d’água”, me disse ele rindo. “Aqui é o mínimo necessário por enquanto, mas mais pra frente vai ser elegante, se Deus quiser. Se eu pudesse mudaria de cor, uma cor diferente. Um verde, uma cor diferente”.

Em nossa conversa, a percepção de uma desqualificação moral relacionada à imagem e ao perfil de classe é algo que logo vem à tona, quando falamos sobre justiça social no Brasil, questão esta que surge diretamente relacionada à sua condição de classe:

“Não existe não. A justiça é a favor só dos ricos, dos pobres não. Nem todas as pessoas são tratada igual. ‘Ah, essa pessoa não é muito bonita não, vai espantar meu clientes’, tem aquele preconceito com as pessoas que não são muito bonitas, ou a pessoa que é mais jovem, ou a pessoa que tem alguma deficiência, tem aquele preconceito de espantar o freguês, de ninguém ir ali” (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Aqui ele monta o tipo específico de pessoa que sofre preconceito, principalmente no mercado de trabalho, questão essa que aparece diretamente ligada a sua concepção de justiça social. A primeira forma de distinção social apontada por ele é a de classe. Nesta direção, a justiça é vista como uma questão de reconhecimento de seu valor social, e não de distribuição material, uma vez que o que parece mais importante é ser tratado igual a todo mundo. Nesta diferenciação entre tipos humanos bem definidos, a cor certamente é um elemento de peso, que parece se configurar relacionado com outros aspectos da distinção social, conforme me diz Fa. 24 anos, solteiro, outro lavador de carros que também atua no mesmo ponto de F.:

“Rapaz, eu acho que a cor escura é mais sinistra, a cor escura sofre mais preconceito, pra trabalhar numa loja, num escritório, eu acho que sofre. Mas aí é meio difícil também, o pobre branco tem que ter uma aparência boa, ele pode ser pobre, mas se tem uma aparência boa eu acho que fica mais fácil pra ele arrumar um serviço bom. Por que hoje em dia muitas pessoas vão muito pelo lado da boniteza, não vê a bondade da pessoa” (Fa. 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Assim como F., Fa. é um rapaz alegre, extrovertido, mas estas características não escondem o cansaço e o desgosto em sua face, frutos de sua condição desqualificada e da insatisfação com a mesma. Quando conversei com ele em sua casa, também humilde, no bairro Santa Rosa, pude notar que a simplicidade não é uma opção para tais pessoas, mas a única forma de comportamento para quem a vida não proporcionou muitos confortos. Neste contexto, a conversa sobre a aparência foi muito importante pois esta é, objetivamente, um critério fundamental para a definição de que tipo de gente se é em uma sociedade diferenciada pelo status e pela condição de classe, o que funciona através da associação da imagem de um indivíduo a um protótipo previamente construído e compartilhado pela sociedade em que vive. Em outras palavras, o que ele descreve aqui é o poder social exercido por um preconceito de classe, que muito além do que discriminação de um certo tipo de aparência, opera discriminando um tipo específico de gente. Este sofre por não se enquadrar nos padrões de um tipo humano autocontido e

autocontrolado priorizado pelos acordos morais modernos, no qual a má aparência é associada à pobreza e conseqüentemente a um tipo de gente menos atraente para o mercado. Afinado com isso, F. se expressa relacionando justiça e igualdade social:

“Rapaz, em primeiro lugar a causa da nossa desigualdade social é que uns tem muito dinheiro e outros têm pouco, pouco serviço, pouco emprego na nossa cidade aqui. Os ricos, eu achava assim, que cada um tinha que viver do seu suor, do seu trabalho, se tivesse serviço, aí sim, não ia ter desigualdade, se todo mundo tivesse o que fazer, aí sim, não ia ter roubo, não ia ter assalto, aí sim ia ser bom pra viver, não ia ter nenhum problema, não ia ter roubo, tráfico, que anda por aí, aí ia ser bom” (F. 27 anos, casado, lavador de carros).

Deste modo, o que parece ser justo em sua visão não é apenas que todos ganhem dignamente seu sustento pelo suor de seu rosto, mas também que tenham oportunidades reais para fazê-lo. Neste momento, a dimensão objetiva da desigualdade é bem nítida, o que será importante para a compreensão dos sentimentos e opiniões que expressará a diante. A questão permanece neste tom quando pergunto o que falta para o Brasil ir para frente:

“Pro Brasil ir pra frente? Rapaz é como eu te falei, tinha que ter uns serviço, uns emprego pra população mais carente, pra se adiantar, há muitas coisas que fica...mesmo porque a pessoa sem serviço fica sem dignidade, tem que ter dignidade, fica dentro d’água, tá doido, ter que depender de alguma coisa, tem nem como fazer, sem cascalho vai fazer como?” (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Enquanto fala de sua situação material precária, o sentido de dignidade aparece diretamente relacionado à possibilidade individual de auto-sustento. Pedir algo ao próximo é assim o nível máximo de humilhação social, pois significa a incapacidade de fazer o mínimo exigido pelos acordos morais do mundo moderno do trabalho, uma vez que fica provada sua incapacidade de colaborar na reprodução das metas comuns da sociedade. Isto surge com bastante nitidez quando pergunto a ele especificamente “o que é dignidade?”.

“Rapaz, dignidade que eu acho é ter condição, é ser respeitado pelos outros, é ser tratado igual a todo mundo. Tem gente que escracha nós por que nós somos menor que eles, em termos financeiros, mas eu acho que é tudo a mesma coisa, quando morrer vai tudo pro mesmo buraco”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Quando relaciona condição e respeito a ser tratado igual, ele toca em um ponto central desta análise. Isto por que ter condição, na visão do conhecido economista indiano Amartya Sen (2000), por exemplo, significa ter possibilidades materiais e emocionais para funcionar de acordo com os padrões de consumo e do que é considerado um nível satisfatório e confortável de vida na sociedade a que se pertence. Deste modo, se alguém não tem condições de viver dentro deste padrão, logo ele não tem dignidade, o que fica bem claro na sua fala, quando diz que ‘significa ser respeitado e tratado igual a todo mundo’, no caso todo mundo que tem dignidade. Aqui fica claro também o choque entre a sutil distinção social sentida por ele na pele com a ideologia de uma igualdade humanista na qual aprendeu a acreditar. Buscando então compreender mais detalhadamente que tipo de gente o destrata eu o pergunto: “Quem destrata?”

“Ah, muita gente, se eu falar tem mais de mil. Rapaz, gente rico, gente mais ou menos, gente que tem um carrinho, já se sente o rei do mundo. Igualzinho ontem: aí eu fui lá, vigiar um carro lá, aí eu disse: vai dar um capricho? Aí o maluco: não, não, não, cê é muito enjoado. E eu nem conheço o maluco”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Na linguagem dele, dar um capricho significa uma lavagem geral. Na gramática do senso comum, confunde-se a explicação da discriminação. Ele afirma que é a posse de um bem, no caso o carro, que ele sente condicionar um status superior ao seu. No entanto, as informações que ele forneceu logo acima, acerca da dignidade, mostram que ele se sente discriminado em sua condição de menos capaz de realizar metas de consumo e padrões de vida socialmente compartilhados, o que inclui não só a posse de bens materiais, mas todo um modo de vida específico do capitalismo em que vivemos.

“Vou vigiar então. Precisa não, se roubar roubou, eu sou rico, compro outro, esquenta não. Me destratou na maior cara de pau. Aí eu falei, tá, deixa aí, mas se em outro lugar ele parar e fazer isso, neguim leva o carro dele e ele não encontra mais, depois ele acha um que...mas fazer o que, me destratou na moral”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

A questão em foco aqui está longe de sugerir que pessoas de classe média são obrigadas a aceitar os serviços oferecidos por estes trabalhadores por pena de sua condição, como se a intencionalidade positiva das pessoas fosse resolver todos os problemas sociais. Pelo contrário, começamos a compreender que a reprodução das desigualdades é um processo que está além das vontades individuais, assentado em

crenças e práticas coletivamente compartilhadas que justificam as vitórias e derrotas individuais. Muitos lavadores de carro chegam a ser insistentes na oferta de seus serviços, a ponto até de se tornarem chatos para seus potenciais clientes. Neste ponto, o que quero destacar é o nível de humilhação social a que estes homens chegam para tentar viver com o mínimo de dignidade que acreditam ser concedida pelo trabalho:

“O trabalho é essencial na vida do homem. Se a pessoa não tem um trabalho, pra mim eu não sou ninguém, eu me sinto um zero a esquerda, eu não sou ninguém, por que eu não consigo ficar sem dinheiro não, eu gosto de ter meu dinheirinho, pra eu manter meus vícios, beber minha cervejinha, fumar meu cigarro, ir num cassino com um amigo e tal. Ficar dependendo da avó, ou da irmã, aí o cara não tem dignidade nunca. Aí a pessoa não vai viver, vai vegetar”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

A centralidade do valor do trabalho, na vida de pessoas como ele, que apesar de uma condição material precária não optam pelo crime ou qualquer outra forma de desonestidade, é assim um critério fundamental para a autopercepção enquanto independente e digno de viver. Isto é o nível mínimo de dignidade que um cidadão de poucas posses materiais pode ter. E por este mínimo, estas pessoas travam uma luta diária contra a humilhação social sofrida por sua ocupação moralmente desqualificada, por uma sociedade que valoriza o intelecto, e conseqüentemente desvalorizada pelo mercado. A explicação da condição de classe se completa ainda mais quando pergunto a F. se existe discriminação contra o pobre:

“Existe! Óia, muita coisa, os mais pobres são os mais humilhados e mais destrutados. Tipo assim, você vai na loja e se você estiver mal arrumado o cara não te dá nem atenção. Você pode estar com dinheiro no bolso, vai pela aparência não te dão nem atenção, mas se chegar pra roubar de terno e gravata, dão a maior atenção, não sei o que, não sei o que, chama até de doutor. Hoje em dia as pessoas não vai pela cara, vai pela aparência da pessoa. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Isto confirma claramente a distinção objetiva realizada em torno do tipo humano valorizado pela sociedade ocidental moderna, o que se maximiza no capitalismo. Simplesmente parecer “gente fina” já é um critério antecipado para que alguém seja bem visto e bem tratado. Neste ponto, é muito importante a explicação de Bourdieu. Para ele, uma das principais formas de distinção social ocorre exatamente pela construção por parte das elites de um perfil chique e estilizado de vida, o qual é

certamente mais valorizado por uma sociedade que prima pela imagem e pela instrução. É importante compreender que nem sempre esta estilização é consciente. Em grande parte trata-se de um aprendizado de classe, adquirido no decorrer da vida através do habitus familiar, do nível da escola em que se estuda e dos círculos sociais e culturais nos quais somos socializados. No caso das elites, todos estes fatores tendem a favorecer o bom desempenho no mercado, pois apontam para a construção do tipo humano valorizado por ele. Em contrapartida, as classes pobres geralmente costumam desenvolver também o seu tipo específico de vida, o que pode ser visto no fenômeno muito comum da valorização da cultura local, da música e do modo de se vestir da periferia, por exemplo. Na busca da construção de sua identidade, deste modo, estas pessoas tendem a ser severamente punidas pelos acordos morais da sociedade do intelecto e conseqüentemente pelo mercado por eles regido, uma vez que sua aparência não se enquadra no perfil moralmente valorizado. O tipo fino e bem arrumado, deste modo, parece ser mais marcante nas distinções que ele sente no cotidiano do que mesmo a sua cor, pois quando pergunto se existe preconceito de cor, ele é bem específico:

“Ó, muita coisa! Tem muita discriminação, se eu quisesse ganhar um dinheiro do cara eu ganhava. ‘Tio, deixa eu dar uma olhada aí procê’. ‘Eu não tenho sobrinho preto não seu macaco!’ Ó, eu bolei com esta parada bem lá no centro. Tá doido, me discriminou na cara, o maluco do Escort. Falei pra ele, ‘eu finjo que sou até invisível’. Finjo que to invisível, parou, rapaz, não tem ninguém aí não. Só por que o sujeito é escuro, o sujeito é a mesma coisa, cor de pele não tem nada a ver não, na minha opinião né, mas cada um tem a sua”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Um detalhe importantíssimo neste trecho é que, quando se refere ao preconceito de classe ele imagina uma situação bem genérica, o que indica a freqüência de suas aparições no cotidiano, enquanto que quando pergunto pelo preconceito de cor, ele afirma que sim por que lembra de algo específico pelo qual passou, ou seja, se um dia ele passou por isso é por que existe, mas não parece estrutural como o preconceito de classe, que surge generalizado em seu pensamento. Fingir que é invisível em uma sociedade de status e privilégios significa abrir mão da condição mais importante para a dignidade individual, que é exatamente aparecer. Em seu extremo, esta lógica explica, por exemplo, a importância dada à fama nas sociedades ocidentais, o que muitas vezes leva ao cometimento das mais exageradas loucuras e até mesmo de crimes em nome dela. Renunciar conscientemente à condição de visibilidade social é um limite que só

ocorre quando se percebe, diante do outro, que sua condição dentro dos acordos morais não oferece nenhuma possibilidade para almejar aparecer. Isto é tão traumático e humilhante que só resta querer se esconder, quando não se tem nenhuma condição de competir com reais chances de vitória. Em busca da relação desta condição com sua concepção de respeito, continuo indagando sobre o que falta para que se sinta plenamente respeitado. No que ele diz: “Pra ficar respeitado? Falta muita coisa. Em primeiro lugar, falta uma condição melhor, quanto mais condição tem, aí fica mais respeitado, agora com pouca condição, fica pouco, e os outros dizfaz de nós, dizfaz sim”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Quando fala em condição, dentro do contexto geral da conversa, ele está sempre pensando em oportunidades e chances reais no mercado, o que se explica por um imaginário de dependência de pessoas que não tiveram possibilidade de desenvolver uma autopercepção enquanto cidadãos ativos, tanto na dimensão política quanto na econômica de nossos acordos morais. Na realidade, as principais chances para se ter condição negadas a estas pessoas são aquelas relacionadas à sua trajetória de classe, onde não recebem o treinamento suficiente, na maioria das vezes sem acesso a escolas adequadas, para atender às exigências arbitrariamente impostas pela competitividade do mercado. A condição previamente desqualificada permanece, entretanto, naturalizada, o que pode ser percebido quando faço a Fa. uma pergunta provocativa: não é uma falta de respeito um cara ganhar cinqüenta vezes mais do que você?

“Rapaz, a pessoa acha, mas sendo que você também não pode nem fazer nada, por que se você for olhar por esse lado, vai revoltar, vai meter a mão em coisa dos outros, vai roubar, vai assaltar entendeu, eu acho que tem que ser o que, vou arrumar uma coisa pra mim fazer, pra mim comer, e viver, e pra mim ta bom, tem que pensar em alguma coisa pra fazer pra você. Não é justo, mas você não pode pensar em olhar pra frente, “não, fulano ganha tanto”, então eu vou querer ganhar mais, então você vai fazer o que, vai fazer uma coisa que não é certo, vai estar traficando, roubando, aí ta ganhando mais depois, mas ta na cadeia, atrás das grades, ai não vai estar ganhando nada, mas antes um pouco certo do que nada, entendeu? Por que ganha mais? Por que a profissão dele é mais do que a nossa, a profissão dele é mais, ele ganha superior à profissão dele, se ele é advogado ele vai ganhar mais, se é um empresário ele vai ganhar mais. Estudar é justo, por que estudando você já vai ter um serviço bom, vai se formar um advogado, vai se formar um médico, você vai ter um cargo bom pela frente. Ele não tem culpa não, ele plantou o que colheu, no caso ele estudou, estudou, correu atrás na faculdade, pra ele conseguir aquilo ali, ele fez por onde pra conseguir aquilo, ele não tem culpa não, fez por onde”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Com esta fala, ele enfatiza a relação entre respeito e status, pois este é derivado da condição moral que sua ocupação possui. Deste modo, é transmitido o sentimento de que neste tipo de imaginário social não se avalia as pessoas por suas propriedades pessoais, inerentes à sua personalidade, muito menos por sua utilidade na divisão geral do trabalho, uma vez que todas as ocupações são indispensáveis ao funcionamento do mercado, mas sim por sua posição objetiva na escala do status social. Desta forma, uma ocupação moralmente valorizada pela sociedade do intelecto é um fator essencial para que um indivíduo seja considerado “alguém”. Um ponto importantíssimo para toda essa lógica de construção da desigualdade moderna é que a posição na escala social é algo comparativo e intersubjetivo, ou seja, um indivíduo só pode ser considerado alguém importante, ou mais importante, em relação a outros. Do mesmo modo, só se julga um indivíduo como ninguém em relação a um padrão do que é ser alguém. É este padrão, que já chamei aqui de tipo humano, que é sutilmente construído em torno da hierarquia mente-corpo, uma vez que é aprovado e perseguido por todos nós, brasileiros ocidentalizados, o que reprova aqueles que não o alcançam, sem explicar o motivo. Ao mesmo tempo, a ideologia do mérito desempenha um papel justificador fundamental, como surge nesta última fala, atribuindo aos vitoriosos o fato de terem cumprido os acordos morais de valorização dos estudos, o que significa dizer, de modo geral, de valorização e cultivo da intelectualidade acima de tudo.

É fundamental aqui a conexão entre respeito, condição e dignidade. Esta é a prova cabal de que uma posição privilegiada na hierarquia moral do trabalho é um critério central para que as pessoas sejam respeitadas, o que significa ser consideradas naturalmente pelos outros como úteis e de valor, através do respeito espontâneo que Charles Taylor chamou de “atitudinal”, exatamente por exigir uma atitude voluntária. Este é fundamental, exatamente por ser a base moral subpolítica, para assegurar na prática os direitos e o respeito formal dos cidadãos garantidos pela lei, pois você sabe que quando estes são desrespeitados é por falta de caráter e injustiça, e você não tem culpa. Agora, quando não te dão o respeito atitudinal, o que significa reconhecer suas características distintivas pessoais, o sentimento é de que a culpa é sua, o que é realmente trágico, pois foi você quem foi incompetente para cumprir os acordos morais da competição social e assim se enquadrar no tipo humano valorizado por tais acordos. Assim, a conexão entre condição de classe, que já vai ficando entendida aqui mais como tipo de gente do que como posição material, e respeito aos direitos formais, surge com vigor diante do questionamento sobre os direitos e a lei:

“Da lei, rapaz, a lei não vai quanto o pobre não, só vai quanto o rico, tem um monte de rico. Como na televisão, os cara só rouba de milhão e não fica preso, as CPI, igualzinho o mensalão, os cara rouba muito dinheiro e não fica preso, agora se o pobre for ali roubar uma galinha apanha pra caramba (risos). A lei é contra o pobre, a favor dos ricos”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

A autopercepção de discriminado enquanto pobre toma dimensões tamanhas que ele passa a explicar quase tudo por isto, ou seja, se o rico não é punido é por que ele é considerado um tipo de gente melhor e o pobre não é considerado nada. A justificativa está assim na dimensão do reconhecimento de quem se é na hierarquia moral, e não da aplicação formal da lei, pois se assim fosse, o cara culparia o mecanismo formal de punição como incompetente ou negligente em relação à corrupção. Mas o que surge em sua fala é exatamente o contrário, ou seja, um mecanismo social que pune um tipo de gente específico, socialmente desvalorizado por todos, e anistia o outro, seu extremo oposto super valorizado.

É importante notar que aqui se fundem as dimensões políticas e econômicas da realidade social, pois se você é pobre, no espaço público, o que significa ser desconsiderado enquanto gente tanto no respeito de suas opiniões quanto no direito a segurança e justiça, você automaticamente vale menos. Neste aspecto, o funcionamento dos mecanismos formais de justiça possui uma motivação moral que está escondida, fazendo com que não sejam neutros como parecem ao senso comum. A lei é pensada em nosso imaginário moderno como responsável para garantir a igualdade entre as pessoas. Quando isso não acontece, a primeira explicação do senso comum é culpar a imparcialidade e desonestidade individual de quem representa a lei naquela circunstância. Isto de fato acontece em circunstâncias específicas, mas quando se pensa que o funcionamento diferenciado da lei é estruturalmente distinto em países de grande desigualdade social como o Brasil, é preciso buscar explicações morais e significados subjacentes a esta estrutura que não se resumam a culpar comportamentos individuais isolados, como é o caso de acusar policiais ou juízes corruptos. Esta é uma postura personalista muito comum na sociologia brasileira que acaba sendo superficial exatamente por desconsiderar que as ações destes indivíduos são semelhantes em inúmeras situações, o que se pode visualizar quando quem está do lado punido é um desconhecido, exatamente por compartilharem de uma concepção hierarquizante de gente, o que gera inconscientemente solidariedade com os tipos considerados

superiores, ou dignos, e preconceito contra aqueles considerados inferiores, ou indignos e derrotados na competição social. Esta avaliação só é possível por que todos compartilham, julgando válidos e justos, dos critérios de desqualificação social consolidados a partir da hierarquia mente-corpo, que valoriza o tipo do rico, cristalizado na imagem do bem vestido e educado, e esculacha o tipo do pobre, genericamente associado de modo preconceituoso a imagem de largado e maltrapilho, algo que está acima até mesmo da cor, intensificando os prejuízos já causados por esta, e que se completa com uma explicação consciente justificando sua derrota na competição social por motivos individuais e não coletivos. O cerne desta avaliação é que, quando vence, o indivíduo quase nunca é julgado como um individualista canalha, a não ser quando recorre a meios ilícitos, mas quando perde, é totalmente responsabilizado como incompetente. Esta percepção ocorre assim no senso comum exatamente por nossa valorização incondicional da individualidade moderna, o que simplesmente apaga o pano de fundo intersubjetivo que atribui sentido e limites a todas as ações individuais.

Outro ponto central e muito interessante nesta análise é que a própria concepção de Deus, bem como sua postura de gratidão a ele, reforça a idéia de um desempenho individual que exige bastante vontade e esforço. Isto é nítido quando Fa. me diz o que acha de Deus:

“Minha idéia de Deus, rapaz, eu acho que se não fosse deus quem seria nós? Por que tipo assim, tudo que nós conseguimos conquistar nessa vida, todos os nossos objetivos, nós só tem por que Deus ta na nossa frente, se ele não tivesse, ah, nós não arrumava nada. Tipo assim, ela não dá a você o peixe, ele te ensina a pescar, se você não for atrás do seu objetivo, não consegue nada, mas se for, Deus te ajuda a alcançar”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Certamente não é por acaso que ele pensa assim. Sua fala reflete a concepção calvinista de Deus e de sua interferência na terra, ideal este que tomou o ocidente com a revolução protestante e se transformou em um combustível fundamental para o desenvolvimento do sistema capitalista, como avaliou Max Weber em seu clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905). Esta concepção é central para compreendermos por que o trabalho é tão importante para nós ocidentais. Na idade média, as sociedades eram naturalmente hierarquizadas e a honra era concedida apenas aos que tinham méritos na guerra. Com a revolução protestante, que passou a pregar a igualdade universal entre todas as pessoas diante de Deus, a noção de dignidade substituiu a de honra, e sua fonte se transportou para a simplicidade da vida cotidiana, o

que se enraíza principalmente na esfera pública do trabalho, enquanto espaço da produção humana, e na esfera privada da família, enquanto espaço de sua reprodução.

Uma antiga tese sobre o Brasil, como vimos, dizia que devido à nossa formação predominantemente católica nós não teríamos espaço para o desenvolvimento desta formação calvinista. De fato, não tivemos uma formação cultural calvinista, como na Europa, berço do capitalismo moderno, ou nos Estados Unidos, sociedade formada desde o início pelos princípios protestantes. É importante dizer que o que está em jogo aqui não é avaliar se eles são melhores do que nós por isso, pois cada sociedade possui seus dilemas específicos, mas sim buscar compreender nossa especificidade. No entanto, a ideologia calvinista, que relaciona Deus, trabalho e dignidade, acompanha a sociedade capitalista onde quer que ela esteja, sendo reproduzida invisivelmente por suas instituições modernas, dentre as quais se destacam principalmente o mercado, o Estado e a esfera pública. De modo que temos aqui um grave dilema: somos tomados de assalto por uma ideologia que impõe exigências radicais e um jeito de ser para o qual jamais fomos treinados, mas que passamos agora a adotar como justos e corretos. Isto também é nítido quando pergunto se Deus tem feito algo em sua vida: “O que ele faz na minha vida e que eu to muito satisfeito é ter minha saúde boa, ter meu biscatezinho lá que eu trabalho, eu to muito satisfeito, de vez em quando eu dou um pulo na igreja, não sou cristão”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Sendo assim, apesar de sentir na carne toda a ausência de reconhecimento por sua ocupação socialmente desqualificada, ele está satisfeito pelo menos com o fato de Deus conceder-lhe a oportunidade de ter um ganha pão considerado genericamente digno. A contradição vivida neste caso, como venho desenvolvendo, é que dentro da categoria do trabalho alguns na prática são mais dignos do que outros, o que proporciona uma distribuição desigual de status, renda e privilégios sociais, como no caso do respeito aos direitos formais. Neste contexto, é importante também notar a relação entre a desqualificação social e o desinteresse pela política, questões estas que parecem estar diretamente relacionadas a um tipo específico de aprendizado social contraditório com as exigências das instituições e parâmetros modernos. Assim, quando pergunto se gosta de algum político, algumas questões interessantes aparecem:

“Nenhum não, não gosto de nenhum, a maioria é todos iguais, depois que pega o poder esquece a pessoa, finge que não existe. Se tivesse algum bom, nunca teria falta de serviço, de servir emprego pra nós aí, então pra mim não presta. Política só vive de promessa. Promete, promete, depois que ele senta lá, acabou,

muda tudo. Às vezes sai um e entra outro pior ainda”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Neste ponto, a necessidade por empregos surge atrelada a um imaginário de dependência política que alimenta o populismo brasileiro. Como não se imagina participando na política, o que significa que a percebe como algo que não é para ele e que não é de sua responsabilidade, algo típico de nossa modernidade e individualidade epidérmica, cabe apenas entregar a administração do país nas mãos dos políticos e esperar deles boas ações. Isto só reforça um dos enganos mais profundos do imaginário moderno, que é a concepção de que todas as nossas ações são conscientes e de que a bondade das pessoas vem do interior de cada um. Em sociedades periféricas como a brasileira, esta situação se complexifica ao extremo, considerando a ausência de aprendizado político e a falta de autopercepção, por parte da maioria dos indivíduos, enquanto responsáveis por participarem nos assuntos públicos de seu país. Esta realidade chega a um extremo em que ele despreza completamente o significado do voto:

“Às vezes eu voto em um que minha vó me pede, que minha irmã que trabalha nestas coisas assim me pede, agora escolher eu não ligo muito pra isso não. Levo o papelzinho aqui de casa que minha irmã ou minha vó me dá, aí eu levo, nunca votei em branco não”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

No caso brasileiro, especificamente, o mito nacional desempenha um papel fundamental no caráter apolítico do povo. Desde nossa independência política, em 1822, desenvolveu-se por parte de nossa intelectualidade uma concepção de brasilidade que sempre deixou o povo de fora dos assuntos políticos enquanto atores conscientes, incluindo-os apenas no plano ideal, onde o Estado sempre assumiu o papel de defensor dos assuntos de um povo naturalmente bom, generoso e ingênuo, que principalmente por esta última característica necessitava de um protetor. Diante da necessidade de uma identidade própria, nosso mito acabou sendo construído em torno de uma brasilidade apolítica que optou por virtudes privadas para o seu caráter, em oposição a virtudes públicas,²⁸ como ocorreu no caso dos países nórdicos, por exemplo, em que fez parte da

²⁸ Este ponto fica mais claro quando se pensa no cognitivismo mágico brasileiro, isto sim como herança católica, em oposição a um cognitivismo ético como visto nos casos de modernidade clássicos da Europa. Como cognitivismo mágico compreendo a forma imediata, no sentido weberiano, com a qual lidamos com interesses individuais e coletivos, esperando sempre que tudo se resolva espontaneamente ou como dádiva divina sem nenhuma mediação ética de nossa parte, o que significa atitude na esfera

identidade do povo, desde o seu início, a participação ativa no desenvolvimento político e econômico da nação. A dimensão bondosa e pacífica da brasilidade também é um elemento amenizador do potencial de embate público, diferente, por exemplo, de nações como a África do Sul e a Índia, onde um cotidiano marcado por desigualdades fortemente declaradas influenciou na construção da identidade nacional e tem provocado inúmeras mobilizações e organizações políticas populares. Deste modo, no Brasil se reforça ainda mais um forte equívoco do imaginário moderno, ao se pensar que o poder está nas mãos de pessoas e não encadeado em instituições, o que se reflete na imagem de super-homem que F. faz de si mesmo ao se imaginar no lugar do presidente da república, quando pergunto: se fosse presidente, quais seriam as três primeiras coisas que faria?

“Óia, primeiro lugar, eu ia ajudar os pobres todos do Brasil, quem não tem emprego, tipo assim, fazer uma ação pra, tipo assim, quem não tem casa, dava material e eles davam a mão de obra aí ficava tudo bom, por que o cara mora de aluguel, mas tem um terreno ali, ce vai tar trabalhando eu vou dar o material e vocês ainda ganham meio salário por mês, pra você fazer sua casa nela. Aí ficava bom pra caramba. Em segundo lugar, também, ia ajudar muito os menores de rua, os mendigos, por que eles estão nesta vida por que não tem condição, ia dar uma ajuda a eles também pra eles terem uma dignidade melhor, por que tipo assim, eu acho que eles são muito humilhados, tipo assim, pedindo esmola aos outros, passa não dá nem idéia, tipo assim, tem gente que trata um cachorro melhor que um ser humano. O ser humano hoje em dia ta sem valor, tirando a família deles, quem não é da família: deixa isso, larga isso. Né não? Tem muita gente, mas o que é deles ta guardado, cada um planta o que colhe. Rapaz, eu ia fazer assim com as grandes empresas, quanto mais empregado você contratar você vai pagar menos imposto, aí aumenta os emprego, tipo assim, se contratar o triplo dos empregados, paga menos imposto, aí as empresas iam contratar todo mundo. Contratar menos paga mais imposto, contratar mais, paga menos imposto, aí eles ia querer botar todo mundo pra trabalhar, aí não faltava serviço nesse Brasil, de jeito nenhum”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Existe assim uma relação direta entre a falta de interesse para participar no espaço público e o que se espera de seus representantes, o que na verdade são duas peças de nossa engrenagem social que se encaixam e explicam perfeitamente. É

política motivada por uma personalidade forte formada na dimensão pré-política. Isto explica a formação de um mito, em nosso caso, que mobiliza sentimentos e características igualmente mágicas, como a bondade inata de um povo que precisa ser protegido e tutelado por Deus e seus representantes políticos, exatamente pela ausência de um imaginário ético. Isto é o que analiso em detalhes em meu livro “O Brasil-nação como ideologia: a construção retórica e sócio-política da identidade nacional”. (São Paulo: Annablume, no prelo).

exatamente por não se enxergar como responsável por esta dimensão da vida social que as pessoas atribuem a culpa dos problemas públicos aos governantes. Isto indica uma visualização das ações sociais apenas como uma questão de desempenho e responsabilidade individual e nunca coletiva. Da mesma forma, as derrotas no mercado de trabalho são vistas como conseqüências de erros individuais, o que é reforçado pela ideologia do mérito capitalista. Isto surge, por exemplo, quando pergunto se na infância ele era estimulado pelos pais ao estudo:

“Havia, com certeza, estudei quando era pequeno mas depois saí, comecei a ficar adolescente, comecei a zuar, balada, aí parei de estudar, mas agora voltei, quero terminar agora, tá doido. Falavam pra eu estudar, pagavam até colégio particular pra mim, nós que demos mole, se nós estivéssemos estudando até hoje nós tava bem na vida, tava trabalhando em serviço bom, tipo assim, até formado em alguma profissão boa, demo mole, (riso) agora nós temos que pagar as conseqüências (ele diz nós referindo-se aos dois irmãos que também são lavadores no mesmo ponto) agora comecei a estudar de novo, tem que correr atrás enquanto é cedo, supletivozinho, agora e no ano que vem pra me adiantar mais ainda. Estudava no Batista, agora tá fraco, estudo no do governo, mas tá bom”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Este trecho é muito rico para esta análise. Ele assume a culpa do fracasso como uma decisão pessoal e consciente, ao mesmo tempo em que deixa escapar nas entrelinhas os desejos da juventude que o desviam dos estudos quando fala nas baladas. Também deixa clara a concepção de boa vida que significa ter uma profissão boa além de estar trabalhando em serviço bom, ou seja, a necessidade de suprir o material e o imaterial. Esta contradição que surge em sua fala deixa bem claro que nem tudo que as pessoas falam sobre si mesmas é o que realmente sentem ou acreditam. Quando tocadas em seus valores mais profundos é que elas põem para fora seus mais íntimos sentimentos. A crença no poder pessoal de decisão também pode ser vista quando fala sobre seus objetivos quanto ao futuro:

“Meus objetivos no futuro é chegar muito longe, tô naquele trecho lá mas tô querendo sair voado, tô querendo arrumar um serviço melhor pra mim, e ficar estabilizado, ali cê não tá estabilizado de jeito nenhum, tem nem condições, mas um dia ainda consigo, um dia (riso). Clandestino não é uma coisa muito certa não, ainda mais no meu trabalho, se eu fizer eu ganho se eu não fizer eu não ganho não. É duvidoso. Você trabalha oito anos, dez anos, você sai com a mão na frente e outra atrás, não tem direito a nada”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Isto se confirma com mais força quando conversei com Fa. sobre o fato de o destino depender de nossa vontade:

“Com certeza, se você quiser uma coisa, um objetivo, você chega lá, agora se a pessoa não quiser ela fica parada no mesmo lugar, depende de cada um chegar longe. Com certeza, depende da nossa vontade, você tem que ter força de vontade pra poder vencer na vida, se você for encostado, não há nada na vida, então eu acho que depende da gente, da pessoa própria. Cruzar os braços e esperar cair do céu vai ficar difícil, depende da determinação de cada um né, determinação. Quem não é determinado fica naquilo mesmo, agora se tiver determinação, ‘eu quero chegar em algum lugar’, chega mesmo, chega lá, com certeza”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Aqui ele expressa claramente a crença na ideologia do desempenho pessoal. Isto é o que os brasileiros aprendem a acreditar devido aos valores reproduzidos pelas instituições modernas, que pelo menos desde os anos 30 do século passado passaram a se desenvolver com grande vigor no cenário nacional brasileiro. O que esta ideologia não diz, entretanto, é que apenas uma minoria de brasileiros teve o aprendizado necessário, em sua trajetória de vida, para se adequar ao comportamento imposto por esta crença. Trata-se obviamente de uma elite intelectual e cultural que tem um estilo de vida muito mais europeizado do que aquele proporcionado pela brasilidade apolítica, vivenciada pela grande maioria da população de classe baixa. É nestes que esta identidade opera com todo o vigor, internalizada em suas mentes e em seus corpos, uma vez que em sua trajetória de classe não obtiveram o treinamento de autocontrole e racionalidade exigido pelo perfil humano da sociedade do intelecto, o que tem reflexos concretos em sua inserção desvalorizada no mercado, bem como em sua completa ausência no espaço público.

Boa parte da sociologia contemporânea parece querer ressaltar que a construção de uma identidade, por parte das classes baixas, contrária ao tipo humano do capitalismo, é uma forma de reação, protesto e repulsa ao sistema moderno da sociedade do intelecto. Nesta tese, a idéia de uma reação consciente como resultado da soma de ações individuais, que se identificam em uma coletividade, é bem clara.²⁹ Longe de não reconhecer o valor, sobretudo político, destas reações populares, enquanto formas de auto-afirmação diante do sistema dominante, o que desejo deixar bem claro aqui é algo

²⁹ Exemplo dessas identidades são os movimentos musicais da periferia, como o hip-hop, que mobilizam legiões de jovens das camadas populares e sem dúvida se constituem em uma sociabilidade importante, que pode até mesmo gerar boa medida de reconhecimento e auto-estima.

muito simples: a sociedade do intelecto pune severamente todos os tipos humanos que não se enquadram no seu perfil preferido, reservando para estes os piores lugares na hierarquia moderna do status e da dignidade. Ademais, é preciso que fique muito claro o caráter intersubjetivo de nossa reprodução social: todos os indivíduos que vivem sob os acordos e exigências deste contexto moderno, que valoriza a individualidade e o desempenho especial, estão inconscientemente empenhados na mesma luta pelo reconhecimento de suas virtudes pessoais. Deste modo, aqueles que tentam afirmar uma identidade contrária ao tipo humano favorecido pelo atual sistema são severamente punidos com ausência de status, reconhecimento e conseqüentemente respeito, como é o caso dos trabalhadores socialmente desqualificados. De acordo com Honneth, o respeito à condição de gente é um fator insubstituível na formação da auto-estima dos indivíduos modernos. Isto é claramente exemplificado quando pergunto a ele quais são as coisas mais importantes da vida, e a resposta traz o respeito ao lado de necessidades privadas e públicas fundamentais:

“Primeiro lugar, a saúde. Segundo lugar, a família, terceiro lugar o dinheiro, tem que ter o dinheiro. Primeiro a saúde e a família, por que se a pessoa não tiver uma conversa familiar não tem dinheiro que serve, tá doido, negócio é chegar bem em casa, bem tratado, com respeito, na minha opinião eu acho melhor isso, a saúde e a família. Rapaz, pra mim as coisas mais importantes da vida, pra ser sincero, é o que eu falei de já hoje, se sentir bem, estar com saúde e não estar desempregado nem nada, fazendo meu biscatezinho, eu toco minha vida assim”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Aqui os dois elementos da vida cotidiana, que como já vimos assumem centralidade na vida moderna, completam-se ao respeito nas coisas mais importantes da vida. Trata-se da família com paz e saúde, e do trabalho honesto, mesmo que este seja apenas um “biscatezinho”. No entanto, isso não é tudo. A luta pela realização pessoal, algo mais valorizado pela individualidade moderna do que a mera acumulação de dinheiro e bens é uma convicção eufórica, quando ele me diz o que mais o atrai num trabalho: *“Satisfação pessoal com certeza. Por que se a pessoa tiver satisfeito tá muito bom, satisfação, tá doido!”* Infelizmente, porém, parece que esta meta está bem longe de ser alcançada em sua atual ocupação, o que vem à tona quando pergunto a F. se é valorizado em seu trabalho, algo que em parte já havia sido exposto em nossa conversa:

“Qui, é ruim hein! Não. Rapaz, como eu te falei, a pessoa destrata muito nós. As pessoas destrata nós, tipo assim, não é todos, há pessoas que vê nosso serviço,

nós lava carro, vigia carro, tem o caráter que nem o nosso. Deixa o carro e quando volta aí rouba o cd, arranha o carro dos outros, já ouvi vários caso disso. Nós não faz nada disso. Há outras pessoas que pensa que nós somo a mesma coisa. Aí nós somos desvalorizado nesse ponto, óia, destrutado descaradamente, com certeza. Se eu pudesse nunca mais eu trabalhava nesse serviço, mas um dia eu vou arrumar um negócio bom pra mim, com muita fé em Deus. Eu estou num biscatezinho, satisfeito eu não tô não, aquilo ali, tem dia que o sujeito ganha, tem dia que não ganha, quando chove cê não ganha nada. Mas eu to lá olhando cá fora”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Assim, ele relata claramente o peso que paga por se enquadrar no estereotipo da profissão. Além de todas as privações morais e materiais provenientes de sua ocupação socialmente desqualificada pela sociedade do intelecto, sua condição ainda é marginalizada através de um estigma profundamente injusto. Acontece que, apesar de seu esforço em permanecer trabalhando em condições sem nenhum reconhecimento e auto-estima, a avaliação moral moderna é implacável ao considerar que estas pessoas estão nestas ocupações por incompetência pessoal, o que faz com que mereçam comer o pão que o diabo amassou:³⁰

“Desprezam, tipo assim, o inocente paga pelo culpado, pensa que é tudo a mesma coisa, mas não é não, é diferente, nesse ponto. Com certeza, tem muito cliente, muita gente boa, muito sangue bom mesmo, de primeira qualidade. Mas só que eu queria ser valorizado 100%, mas um dia eu chego lá um dia, um dia eu ainda vou dar a volta por cima. Um dia eu vou dar a volta por cima, vou chegar lá por cima no meu ponto mandando lá. Tem muitas pessoas, não é só homem não, mulher também. A gente pede pra vigiar o carro não deixa, sai de vidro fechado, ‘precisa vigiar meu carro não’, gente zangada, às vezes já sai com problema de casa, chega ali quer descontar na pessoa. Nem todos, tem alguns que têm dinheiro ali mas nem parece que têm dinheiro, gente humilde, pára, conversa com nós, dá a mão, abraça. Agora tem gente que tem uma coisinha, acha que tem muita coisa, ai já quer maltratar, não dá atenção a pessoa, deixa falando sozinho. Eu fico muito aborrecido, você tá falando a pessoa sai andando, parece que tá falando com a parede, com um objeto. Eu acho que a maioria é ignorante, chega não fala, a maioria é assim, tem muito pouca gente boa ali, mas tem. Isso me afeta, trabalho ali um tempão, conheço todo mundo, todo mundo conhece a pessoa, trabalho ali, tiro o sustento dali, tiro o pão de cada dia dali, pra tratar a pessoa assim, todo dia tá vendo a pessoa ali, eu fico chateado, eu fico injuriado com um negócio desse”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

³⁰ Nesta lógica, ditos muito comuns afirmam que quem não quiser permanecer em uma situação, que se mexa: “o incomodado que se mude”. E quando estes mesmos indivíduos desmoralizados recorrem ao crime, esta mesma sociedade do intelecto reage com revolta e mais discriminação.

A luta pelo reconhecimento de sua condição de gente chega aqui a um limite extremo, em que um simples aperto de mão se transforma de um gesto de educação em um gesto de generosidade. A hierarquia moral permanece intacta, pois ele mesmo quer compartilhar do status daqueles que o diminuem quando diz que ainda vai chegar no seu ponto mandando. Este detalhe é fundamental para a compreensão das relações de desigualdade modernas: todas as pessoas compartilham dos mesmos julgamentos do que é bom e digno de prestígio, respeito e consideração, o que faz com que tenham os mesmos alvos e metas no que diz respeito ao status e conseqüentemente ao reconhecimento social de seus méritos e conquistas, ou seja: todos compartilham da mesma economia emocional e do mesmo pano de fundo significativo. É isto o que atribui inquestionável legitimidade a todas as metas sociais e aos caminhos considerados corretos para alcançá-las. Também é nítido nestes trechos o preconceito de classe e de tipo, algo que se confunde no imaginário de agressores e agredidos que ao mesmo tempo acreditam no fracasso pessoal e compartilham semelhantes avaliações morais. Considerando então que sua ocupação é negativamente avaliada por todos, realização pessoal no trabalho é algo para Fa. ainda distante:

“Sinto não. Sinto não, sinto não, aquilo ali é mermo necessidade, mas se eu não tivesse necessidade nem lá eu não ia, é necessidade mermo, mas um dia, se Deus quiser, vou arrumar um negócio bom pra mim. Eu tenho que continuar por que eu não posso parar também, hoje em dia a pessoa, é como eu falei com você, você não pode esperar um irmão, uma avó, um tio, você tem que fazer por você mesmo, por si próprio, você vive do seu biscate, do seu sustento, tem que se sustentar, se não você fica sem comer, sem beber, entendeu, sustentar você mesmo, si próprio”. (Fa., 24 anos, solteiro, lavador de carros).

Assim, a necessidade de uma mínima condição de sobrevivência e dignidade, imposta pela exigência do auto-sustento, faz com que trabalhadores como ele continuem perseverando em seu cotidiano moralmente desvalorizado, classificado por ele mesmo como mero “biscate”, algo que é honesto, porém incerto e sem nenhuma satisfação. E então busco compreender como eles avaliam a desconsideração que o valor de seu trabalho sofre neste quadro de significado:

“Ele acha que ele é melhor do que a pessoa. A maioria dos carros que tem muita grana é os cara que despreza nós. Agora os mais humildes é que dá moral a nós. Os caras chega, igualzinho foi ontem, o cara parou lá, foi com um Audi. ‘Dá uma olhadinha aí, olha só, vai dar um capricho hoje?’ Rapaz, fingiu que não tava nem ouvindo, o cara cheio de dinheiro, depois demorou, voltou, não

abriu nem o vidro, jogou a primeira e 'bruum', saiu voado, nunca vi disso, vacilão. Os cara mais rico são os cara que despreza mais nós, os pobres, agora os cara pobre é os cara que dão mais valor a nós. Esses cara de fusca, daquele carrinho 147, dá o maior valor a nós, lavo o carro deles, vigia, dá um real, quando não tem dá depois também, esquenta não, tem amizade com nós e tudo, agora os mais rico são os mais miserável, (risos), é serio, quanto mais rico pior, é assim mesmo, a realidade é essa que eu vejo e sinto na pele todo dia, todo dia, o mais rico, ô caramba! Tem um coroa lá, que ele tem muito dinheiro, mas muito mesmo, de milhão, aí ele falou assim: 'empresta um aí, se tivesse um real eu casava', ele fala comigo, eu 'aha'. Só fica falando que tá bravo...é ruim!. Com certeza, não tem nem como, se sente melhor que nós, se sente sim, por que hoje em dia eles acreditam no dinheiro deles e nós já não tem, fazer o quê. Tem um lá que tem um Corola, eu lavo o carro dele e ele quer me dar só um real, 'quê isso, quer me desprezar, lava meu camelo que te dou dois'. Dá o desprezo mesmo, na cara de pau. Se você ficar lá um dia inteiro com nós cê vai ver, hum, hum, que isso, tem um monte de goela, a maioria é tudo goela, tem um que de mês em mês troca de carro e quando nós vai lavar o carro dele quer dar só dois, lavo não. Despreza mesmo". (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Um detalhe importante aqui é que ele relaciona uma concepção de desprezo com a desvalorização monetária de seu trabalho. Isto certamente tem um significado: quando os clientes querem pagar uma quantia ínfima pelo serviço prestado, eles estão simbolicamente dizendo que aquilo é o quanto aqueles trabalhadores realmente valem. Do mesmo modo, o mercado diz que aqueles que estudarem mais serão mais valorizados e justamente recompensados por isso. Sendo assim, o trabalho é uma fonte geradora de reconhecimento social, status e prestígio insubstituível na modernidade. E então, ao me falar sobre seu sentimento de dignidade nesta ocupação, F. só confirma o que já vinha dizendo: "Sinto não, ali eu sinto que neguinho dizfaz de mim na hora, mas fazer o quê né, não tem outra coisa, mas vou chegar lá, por isso quero estudar, mas vou dar a volta por cima e tirar onda com eles ainda". (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Esta fala é central, pois 'dar a volta por cima e tirar onda' é exatamente o desejo não-percebido de reproduzir a distinção social que tanto o maltrata através das ocupações valorizadas diferencialmente na divisão do trabalho. Isto aparece de modo bem curioso e sutil quando pergunto qual é a sua ocupação e se ele é "flanelinha":

"É só aquilo mermo, tipo assim, ficar lavando carro, vigiando, flanelinha não, sou lavador, flanelinha é só ficar passando paninho nos vidros dos carros, eu não, sou lavador, fico lavando carros, lavo mais carro que vigio. Agora, ficar só vigiando neguinho demora, demora, e dá só vinte e cinco centavos, se fosse só

vigiar eu não queria não, eu ia arrumar outro negócio, ajudante de pedreiro, sei lá, mas não ia querer não”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Este trecho é emblemático do seu sentimento, que é compartilhado por todos os segmentos de classe desta sociedade do status. Sem perceber ele também discrimina o flanelinha, ocupação considerada mais simples e inferior do que a sua, de lavador, o que explica a eficácia desta distinção sutil que se opera entre todas as ocupações. Longe de querer culpar o discriminado por sua condição, o objetivo aqui é ressaltar exatamente o contrário: ninguém se dá conta que sua busca pessoal por status e reconhecimento é exatamente o principal combustível que reproduz as mais perversas condições de desigualdade social. Quando pergunto em que ele já trabalhou antes, descubro um importante detalhe: “Muita coisa, em hotel, limpeza pública, fábrica de móveis, metalúrgica, jardinagem, muita coisa mesmo, pedreiro, ajudante de pedreiro, carpinteiro, pintor, marceneiro, fiz muita coisa, mas o que fiz sei fazer tudo ainda”. (F., 27 anos, casado, lavador de carros).

Esta rotatividade no campo do trabalho é um fenômeno que, segundo o sociólogo americano Richard Sennett (2000), traz conseqüências desastrosas para a personalidade, no plano individual, e para a cidadania, no coletivo. Para ele, este cotidiano de mudanças repentinas e constantes impede que as pessoas desenvolvam uma identidade fixa com a sua profissão, fazendo com que se tornem indivíduos vulneráveis e instáveis, devido ao alto grau de flexibilidade exigido pelo mundo do trabalho atual. E como o trabalho é uma esfera central para a construção da identidade moderna, o que temos é uma massa de indivíduos fragmentados. O problema aqui é que os indivíduos não se habitam a assumir compromissos duradouros e nem a estabelecer projetos de vida sólidos e de longo prazo. Conseqüentemente, se as pessoas não se habitam a fazer isso em sua própria vida individual, a atuação enquanto coletividade no espaço público será um projeto ainda mais desastroso. Esta imposição por um mercado incerto e altamente competitivo surge com precisão, por exemplo, na fala de uma garçonete com quem conversei:

“Quando tem uma festa, uma determinada festa, eles sempre pedem garçons que tenham uma boa conduta pra lidar com as pessoas, de simpatia, bom humor, de saber, assim, aquele negócio de jogo de cintura, mesmo que a pessoa te trate mal ali, quando você se aproxima, você não vai levar aquilo pro próximo que você atender, é assim que eles pedem funcionários”. (G., 25 anos, solteira, garçonete).

Esta fala é bastante forte. Além de aturar as maiores humilhações, direta ou indiretamente, o trabalhador brasileiro socialmente desqualificado ainda precisa adquirir um jeitinho amistoso de ser, o ‘jogo de cintura’, para que tenha possibilidade de se manter em um emprego temporário. Como no caso dos garçons, este é na verdade um critério seletivo fundamental. Deste modo, a fala de Adalberto parece contrariar um mito muito forte em nosso imaginário nacional, de que o malandro, portador por excelência do peculiar jeitinho brasileiro, é o cara que consegue manipular por meio de relações pessoais as circunstâncias em seu favor. Aqui o jeitinho aparece muito mais como uma importante arma para a sobrevivência diante de um mercado de trabalho flexível, incompreensível, e cada vez mais restrito e competitivo, onde a suposta virtude malandra é na verdade fruto de gigantesca necessidade. Deste modo, parece que o malandro possui agora problemas modernos para resolver.

“Na beirada deles nós não somos ninguém”

P. é uma evangélica muito simpática, de 31 anos, casada, mãe de dois filhos, que mora na favela do Matadouro, próximo à Uenf, e que trabalha como auxiliar de serviços gerais, nome este que já indica sua função multiuso, na Uenf. Seu modo de ser bastante simples reflete-se em sua roupa e em sua casa. Apesar de raramente ler e de dividir seu tempo fora do trabalho entre a igreja e a televisão, ela formulou opiniões marcantes para as questões sobre as quais conversamos, o que na verdade depende muito menos de leitura e estudo do que da própria vivência que sua condição de classe e de trabalhadora desqualificada proporciona. O sentimento da discriminação de sua situação pessoal é logo visível quando me fala sobre a justiça social no Brasil:

“Eu acho o negócio muito lento, a justiça é muito vagarosa. Vejo também que eles muitas vezes facilitam mais o lado das pessoas que tem condição social mais elevada, acho que quando a pessoa tem uma certa condição financeira, acho que é levada por um outro ritmo, entendeu? Eu acho, quando a pessoa não tem dinheiro fica mais difícil de lidar com a situação, quando eles apresentam logo dinheiro com abundância eu vejo que tudo fica mais fácil, às vezes é muitos casos que não é nem pra ser absorvida, mas por causa de um dinheiro assim as coisas ficam mais fácil e então não há justiça como eu gostaria que existisse”. (P., 31 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

Diante disso, a posição ocupada na hierarquia moral do trabalho, o que é um fator central para a condição objetiva de classe, é um fator condicionante fundamental:

“O que leva a isso? É a pessoa ter, é apresentar ter mais condição financeira, ter um cargo melhor, entendeu? Ser bem mais empregado, ter um nível alto na sociedade, eu vejo que isso é, eles fazem um pouco de discriminação. Acho que o preconceito que as pessoas tem umas com as outras, diferentes entre pobres e ricos, classe alta e classe baixa, acho que divide muito as pessoas”. (P., 31 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

Deste modo, não só uma ocupação moralmente digna, mas também o preconceito praticado objetivamente entre as pessoas a partir de seu lugar social na sociedade do status, se constitui em motivo central para a prática diferenciada da justiça nas sociedades modernas. Em sociedades periféricas de desigualdade estrutural histórica como a brasileira, o caso certamente é ainda mais complexo: se temos uma pequena elite ocupada em atividades consideradas nobres, por um lado, e uma gigantesca massa dividida entre desempregados e subempregados em ocupações moralmente inferiores, a tendência é que esta elite seja considerada por todos ainda mais nobre e vitoriosa. Isto por que, se apenas uns poucos conseguiram chegar ao topo da competição social, o que fica sugerido é a gigantesca dificuldade desta trajetória, o que atribui àqueles que conseguem percorrê-la ainda mais virtudes e qualidades pessoais especiais, reunidas no status de vencedor. Vale lembrar que esta avaliação ilusória só é possível por causa da influência profunda exercida sobre todos pela ideologia do mérito e do desempenho individual.

A força desta ideologia moderna, que põe toda a capacidade de ação e conseqüentemente a vida social girando em torno do indivíduo, é bem nítida nas expectativas apresentadas com respeito aos problemas sociais. É sempre um indivíduo, como um herói, que além de capacidade para agir precisa de boas motivações, o que surge como saída para os dilemas coletivos. Isto fica claro quando ela me diz o que acha que falta para o Brasil deslanchar:

“Presidente bom. E as pessoas que ficam em volta nele que sejam honestas, direitas, que não pensem só no bolso deles, que pensem nos pobres também, aí a situação melhoraria um pouquinho. Depende da gente, também, depende do pessoal saber escolher também”. (P., 31 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

Podemos perceber aqui que há coisas que todos podem fazer, de acordo com seus lugares sociais diferenciados, para a melhora da vida coletiva. No entanto, o sutil ponto em questão é que estas ações são sempre isoladas, nunca amarradas em um contexto de cooperação mútua, onde todos contribuem com habilidades específicas para um produto final. Isto não é de se surpreender, pois o imaginário de sociedades meritocráticas funciona exatamente desta forma: se as ações são vistas sempre como resultado de capacidades e potencialidades individuais naturais, diferenciadas por uma sutil hierarquia moral, é compreensível que as ações dos que estão no topo da pirâmide moral sejam consideradas mais inteligentes, influentes e importantes. Por isso, se esperará naturalmente mais iniciativa sobre os assuntos coletivos por parte destas pessoas do que daquelas alocadas nas posições inferiores.³¹ Todos, em todas as classes, farão este julgamento. Deste modo, este exagero do indivíduo, ou seja, esta construção social de um super-indivíduo, acaba sendo um fator social fundamental para a compreensão de nosso populismo e de nosso imaginário de dependência política. Isto por que os indivíduos que ocupam as funções superiores, sejam elas as profissões nobres ou os cargos políticos, que geram o status de pessoas influentes, como o caso do presidente analisado aqui, são vistos como o resultado de empenhos particulares e não de acordos coletivos. Deste modo, suas atitudes particulares devem agora corresponder às expectativas de influência coletiva que foram alimentadas em torno de suas ocupações superiores.

Isto é, inclusive, um desafio real para a prática da democracia. Um influente educador e sociólogo do século XX, chamado John Dewey, certa vez desenvolveu uma teoria acerca da democracia em que esta era vista como o resultado de uma cooperação reflexiva entre todos os indivíduos de uma coletividade. Aqui já se inicia o problema: se não nos percebemos como uma coletividade interconectada, mas sim como indivíduos isolados e socialmente distintos em suas virtudes e status particulares, não nos vemos então nem responsáveis e nem capazes de praticar a democracia. Na verdade, não chegamos nem a pensar nela, pois para tanto é fundamental nos enxergarmos como coletividade. É importante compreender que não se trata aqui apenas do plano da

³¹ Não é à toa que muitas pessoas de condição material abastada se sentem na obrigação de contribuir com alguma forma de assistencialismo para o bem-estar de sua sociedade, assim como muitos pobres acham que deveriam ser ajudados por quem tem mais. Esta fala ilustra bem o ponto: “Tem muita gente que, por exemplo, uma pessoa que mora aqui numa rua, tem uma casa boa, tem condição de vê a família que ta naquela outra rua ali mais próximo, ta vendo que é uma família carente, não tem condição, as crianças não tem uma roupa boa, e a pessoa às vezes mora bem, todo dia ta ali com as coisas de fartura dentro de casa, vê aquele carente ali do lado e muitas vezes não doa nada pra ajudar aquela família”. (P., 31 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

reflexividade de nosso pensamento, ou seja, das ideologias modernas que aprendemos a compartilhar todos os dias. Neste caso, por exemplo, a ideologia da solidariedade nos diz que somos uma coletividade e que devemos fazer algo pelo próximo, ter compaixão dele e etc. e tal. Aqui temos uma visível contradição, que gera inclusive ansiedades e conflitos de identidade profundos nos indivíduos modernos, uma vez que nossas ideologias muitas vezes não correspondem aos sentimentos que temos e avaliações morais, como é o caso dos preconceitos, que realizamos no íntimo, mas somos coagidos a negar pela ideologia da igualdade moderna. Faço este parêntese para ilustrar que, apesar de muitas vezes acreditarmos na existência de uma coletividade, nossa maior avaliação moral acerca da ação na modernidade está totalmente centrada no indivíduo e em seu poder específico e exclusivo.

Ademais, a análise de Dewey coloca o trabalho valorizado como um fator indispensável para a existência de uma cooperação coletiva. Isto por que, para ele, somente os indivíduos que se sentem socialmente valorizados em suas propriedades e qualidades pessoais conseguem se perceber como úteis e finalmente responsáveis pela construção do espaço público, ou seja, pela participação efetiva na avaliação e decisão dos assuntos de interesse coletivo. Para entendermos melhor este ponto, é importante lembrar que a divisão do trabalho é um fio invisível insubstituível para a manutenção dos indivíduos presos a uma coletividade. Deste modo, esta coletividade só funcionará bem, ou para ser mais preciso, só existirá de fato, quando todos os seus indivíduos forem justamente valorizados por sua contribuição específica para a produção geral da sociedade, o que só pode ser realizado através do seu trabalho. A esta altura, já começa a ficar fácil entender por que a democracia em países periféricos como o nosso é uma realidade apenas formal, uma vez que sua prática já é minada logo em sua base, devido à desvalorização moral de uma massa de trabalhadores desqualificados. Assim, esta é uma questão que não depende apenas do progresso de nossas instituições formais, como é o caso bastante louvado em algumas partes do Brasil com respeito ao orçamento participativo, mas sim do reconhecimento espontâneo por parte de toda a coletividade em relação ao valor do trabalho de milhões de brasileiros socialmente discriminados para baixo em suas ocupações.

Outra entrevistada, também auxiliar de serviços gerais na Uenf, M., casada, 33 anos, mãe de três filhos, acrescenta detalhes importantes, neste sentido, para apresentar o trabalho como fundamental para o progresso e o desenvolvimento nacional:

“O trabalho entendeu, se botar trabalho pra esse povo todinho, e se todo mundo quisesse trabalhar ia adiantar. Você vê um país como o Japão, pequeno, todo mundo trabalha, um país de primeiro mundo. Você vê um país igual esse nosso aqui, tem tudo pra ser um país de primeiro mundo, ta acima do Japão, vê quantos Japão cabem aqui dentro de nosso país. E outra, com a terra fértil que nós temos, plantação, agricultura, deveria ter, mas ainda se tiver trabalho pra todo mundo não vai ficar bom por que tem muita gente que não quer trabalhar”. (M., 33 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

Uma contradição interessante surge quando pergunto acerca da culpa pela injustiça, que geralmente é atribuída aos políticos mas, quando pergunto se é isso mesmo, ela enxerga um outro genérico onde a pessoa que fala nunca está incluída, o que expressa outra patologia básica do individualismo moderno em sua versão anômala como em nosso caso:

“Não, não são só os políticos, eu vejo no geral, entendeu, no geral, não é preciso ser político para fazer pouco caso das pessoas que não tem, muitas vezes são pessoas que não são políticas, tem uma condição bem estabilizada e que fazem pouco caso das pessoas que são baixa renda, entendeu? Tenho visto isso”. (M., 33 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

Quando pergunto sobre os possíveis caminhos para o progresso do Brasil, a explicação converge a centralidade do trabalho com o imaginário da dependência política, mais uma vez criando a imagem do super-homem qualificado como presidente, traço marcante de nossa subcidadania:

“Emprego, é o presidente criar assim mais indústria no país, fazer assim, ele liquidar com a dívida externa que ele tem fora do Brasil que eu sei que são muitas coisas que deve lá fora e aumentar assim, baixar, como que chama...imposto, entendeu? Eu acho também que a inflação no Brasil a nível de assim, a classe, a maioria da classe do Brasil é o pessoal de baixa renda, e o povo que movimenta o Brasil na verdade é esse povo mesmo aí. Né, tem a mão de obra ali pesada, que mexe mesmo com o movimento do Brasil, os grandões lá se não tiver o pessoal de baixa renda que trabalha bruto e pesado ali eles não vão avançar. Né, depende muito do pessoal pobre, então eu vejo assim, aumentar o nível de emprego do Brasil, dar mais serviço pro pessoal que é carente, por que tem muitas pessoas aqui no Brasil passando fome, pessoas que tem batido em várias portas todo dia procurando, eu conheço várias famílias que tem crianças e que vive de biscate, hoje ele vai, limpa um quintal, amanhã ele vai, é ajudante de pedreiro, mas ele não sabe nada de pedreiro, não teve curso não teve nada, mas por que ele ajudou ali, ele fica ali pra ganhar o pão de cada dia, levar o alimento pra família dele, então eu vejo que se a gente mexer mais nesse lado, fazer firmas, indústrias eu creio que o Brasil vai melhorar muito”. (M., 33 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

No primeiro trecho ela reconhece o valor dos pobres, associando-os aos serviços braçais, provavelmente devido a sua própria condição, e vê que não são reconhecidos e valorizados pelos “grandes”. O tempo todo sua concepção de justiça está ligada ao assistencialismo, tanto político como social, o que sedimenta a ideologia do mérito, onde os mais capazes ajudam os menos capazes, na complexa relação entre os princípios iluministas de fraternidade e igualdade já explicados por Simmel como vimos acima, relação esta que se radicaliza em contextos de desigualdade estrutural. Isto reforça que a principal desigualdade em seu imaginário é a de classe, cristalizada em tipos bem distintos de gente: os “despossuídos” e os “grandes”.

Novamente, a condição de derrotado na competição social, fruto de uma ausência objetiva de auto-estima e de autopercepção enquanto merecedor e capaz de atuar em coletividade na idealização e realização de metas comuns alimenta em suas próprias bases o imaginário de dependência em relação aos mais fortes, sejam eles políticos ou pessoas de classes superiores:

“Então eu vejo que muitas vezes também a pessoa que tem uma condição mais estabilizada, uma classe mais alta, eles mesmo, não dependendo só do presidente, mas se cada um deles tivesse a consciência que se cada um fizesse um pouco, pelo menos por aquelas pessoas que eles estão vendo, por que muitas vezes querem ajudar o pessoal que tá lá no Nordeste, lá não sei aonde, mas tá esquecendo daqueles que estão passando todos os dias na porta e que precisam tanto quanto aqueles que tão lá longe dele, e que ele nem sabe se aquela ajuda vai chegar lá, então muitas vezes eles podem fazer alguma coisa, não só o presidente, mas um advogado, uma professora que ganha seis, sete mil reais, tem um filho ou dois filhos, e tem uma pessoa ali que tem quatro ou cinco, acho que se ela fizer alguma coisa pra ajudar aquela pessoa ali, aquela família, ou, um remédio, entendeu, isso vai melhorando, por que todo mundo vai sendo ajudado aos poucos, e todos aqueles que vão tá dividindo, não é pra dar tudo, por que tem pessoas, que pegam aquilo ali como se fosse obrigação da pessoa que tá ajudando e quer tirar até mais, eu já tenho visto isso, mas só se ele fizer assim, vou te dar cem todo mês do meu, a nível de sete mil reais, eu vou dar cem pra você viver, comprar o alimento pra sua família, pelo menos o básico pra se desenvolverem, ajudar aquela família, então eu acho que isso não vai ser complicado pra eles, e todo mundo vai ficar ajudando de alguma maneira, não só o presidente”. (M., 33 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

A esta altura, perguntar sobre discriminação contra o pobre acaba sendo quase desnecessário, mas a resposta sempre surpreende com detalhes interessantes, uma vez

que não praticar o assistencialismo e a fraternidade também se relaciona à discriminação:

“Existe, existe muita discriminação. O pobre, ele leva várias horas numa fila de hospital, pra ser atendido, vai lá marca consulta, não pode por que tem muita gente na frente e quando ele marca às vezes muitas vezes passa mal na fila, na hora de ser atendido, ainda fica na espera ali no corredor, por que eu tenho visto o jornal, gosto de ver o jornal, e tem passado muito isso é o dia a dia nosso no Brasil entendeu? Eles ficam ali na fila de espera muitas vezes não é atendido, quando chega não dá tempo mais e morre, entendeu? E de outras formas também eu vejo isso, as pessoas que muitas vezes, por exemplo, pessoas que tem condições de ajudar o outro, entendeu, pessoas que por exemplo, tem um carro do ano, tem um carro bom, aí a pessoa ta ali passando mal precisa de uma ajuda urgente ali, a pessoa ta vendo e não dá, chegar ali e falar você quer a minha ajuda, quer que eu te leve pra você ser atendida, ou você quer que eu pague uma consulta pra você, é cinqüenta reais, trinta, não vai empobrecer aquele que tem mais condição, entendeu, então muitas vezes o pobre é humilhado dessa maneira, por que precisa de um médico, e já não é um medico que te dá, ainda que seja um dos médicos bons, que faz o Sus o social, eles trabalham e vivem disso, mas você vê que muitas vezes o pobre é discriminado, as pessoas são discriminadas por causa disso, por que não tem condição de pagar um social e ir logo ali, ele liga no telefone, como o rico faz, amanhã já pode ir lá, ele vai ter o dinheiro pra pagar, e o pobre não, enquanto você chega lá, se você for uma pessoa pobre, não tem nem condição de muitas vezes ir lá naquele lugar arrumado, vai com a roupa que você tem condição de ir, aí a pessoa lá que marca a consulta te vê, e acha assim, ah aquele ali não tem condição, acho que ele não veio marcar consulta, acho que não, não vão nem olhar pra aquela pessoa, acho que muitas vezes não é nem olhado, aí aquela doutora que vem ali ou até a empregada dela, chegou ali ela ta bem vestida é logo atendida. O cara muitas vezes não enxerga a gente não, por que uma vez o patrão do pobre lá, o pobre tava no serviço lá, na mão de obra pesada, cortando cana, ele foi ali, do jeito que ele passou mal, de chinelo, o patrão ta lá fora no carro, mandou ele lá dentro, com dinheiro pra pagar, a pessoa que ta lá no balcão, se ela ver a doutora, um advogado com a empregada ali arrumadinha e aquela pessoa que ta com a consulta contadinha pra pagar ali se tiver mal arrumada ela vai ser atendida depois, entendeu, isso é o que eu tenho visto, eu to falando o que eu passo no dia a dia, isso não acontece comigo mas acontece com alguém que está do meu lado, entendeu? Então eu vejo que isso é discriminação com o pobre, um pessoa que, as vezes só por que seu filho não estuda num colégio particular, entendeu, não tem condição, seu filho só estudou em colégio público, o seu currículo não tem condição de alcançar o currículo de um serviço, por que você não teve um curso superior, não teve um colégio bom reforçado então naquela hora ali o pobre vai olhar, porque ele não pagou o colégio, a chance dele vai descendo cada vez mais, entendeu, então se ele não for uma pessoa que corre atrás, que se esforça, ele é discriminado sim, sempre vai ser discriminado entendeu? Eu vejo isso no dia a dia”. (M., 33 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

Ela deixa claro que o estereótipo do pobre, sua imagem mal arrumada, é o principal motivo de discriminação, enquanto que o estereótipo das profissões nobres, claramente citadas por ela como “doutora”, advogado, e médico é um capital social fundamental como via de acesso a um tratamento digno e para ser considerado gente, o que simplesmente faz com que os inferiores sejam ignorados ou no máximo relegados à segunda instância. É muito importante notar a afinidade desta fala com um imaginário atual politicamente correto que incentiva, como uma obrigação moral, a compaixão pelos mais necessitados. A atuação politicamente não emancipatória de tal imaginário, no entanto, é aquela que não mostra a perpetuação de uma condição de dependência que, além de claramente econômica, é política, psíquica e moral. Quando te dou um sacolão de alimentos, acreditando que estou te dando dignidade, como é muito comum ouvir falar atualmente, simbolicamente estou dizendo que sou melhor, mais importante, mais capaz, mais realizado, mais feliz, mais inteligente e mais forte do que você, o que não toca nem de longe nas raízes morais do mérito e do desempenho que, estas sim, deveriam ser articuladas, como diria Taylor, para o rompimento de tal imaginário.

Por fim, sua definição acerca da desqualificação moral do tipo específico de gente alocado nas ocupações desqualificadas surge com vigor até mesmo quando acredita estar falando de preconceito contra cor. Isto é, segundo o mestre Adorno em sua já citada obra, sintomático acerca das contradições de nossa fala quanto tentamos explicar nossa condição existencial, pessoal ou coletiva:

“Tem, tem sim, as pessoas tem preconceito de cor. Se você entrar, eu já vi uma pessoa comigo, numa loja, a pessoa veio do Rio de Janeiro, ela é escura, de chinelinho, por que no Rio de Janeiro as pessoas não olham muito pra isso, depende do lugar onde você vai, a pessoa de chinelo...acordou, tomou um cafezinho e foi ali na loja, quando a pessoa chegou, a pessoa não foi bem atendida, a moça olhou, não deu atenção, a moça ali olhando as coisas, e ela olhou e não deu atenção, a moça querendo ser atendida, por que tinha pessoas bem arrumadas entendeu, a loja cheia, ela ficou dando atenção aqueles que estavam chegando de postura, de salto, e aquela que tava ali por que é escura e tava de chinelinho, não tava com cartão de crédito, não tava com cheque, não apresentou nada, só apresentou ali a aparência dela só, então eles fizeram pouco caso e não deram nada pela pessoa, na verdade a pessoa tinha um bom serviço, tinha um cartão de crédito bom, não só um, tinha vários, e depois a pessoa acabou quase discutindo com uma das funcionárias da loja por que ela falou assim: não é possível, eu cheguei aqui primeiro, estou há muito mais tempo olhando e ninguém chegou aqui pra perguntar o que eu queria, pra saber se eu queria alguma coisa, ninguém me deu atenção. E as pessoas que chegaram atrás já foram atendidas, já foram embora e eu to aqui ainda na fila. Loja aqui do centro de Campos. Então eu vejo que a pessoa escura é realmente

passada pra trás, muitas vezes em muitas situações, não são todos, mas se for uma pessoa escura e não tiver bem arrumada, não mostrar o valor real que ela tem, por que hoje na sociedade não estão olhando muito o caráter e a pessoa que você é, estão olhando o valor social que você apresenta, muitas vezes é pelo que você tem, não pela pessoa que você é, entendeu? Então aqui em Campos isso tem acontecido muito, eu já vi, essa pessoa andava comigo e ela já discutiu duas vezes aqui em duas lojas aqui em Campos e essas lojas foram abandonadas por ela, nunca mais eu chego ali, e uma pessoa que viaja, ela falando, eu compro minhas coisas no Rio, compro em São Paulo, mas em Campos eu evito de comprar por que o pessoal lá, eles olham muito pra, se a pessoa é da família tal, tem o nome de fulano de tal, tem o nome do prefeito da cidade, ele não sabe nem se você é da família do prefeito, mas se leva o sobrenome da família você é atendido com mais...ela sempre comentou isso comigo, ela fala, por que é cidade pequena então tem muito disso. No Rio você entra na loja, eles ficam de olho se a pessoa vai querer roubar, um assalto hoje em dia sabe como que é, eles olham isso, mas eles não discriminam ninguém por causa da cor. Ela sempre fala isso, entendeu? Então muitas vezes a pessoa que vem de fora observa muito isso, geralmente no Brasil as cidades pequenas acontece muito isso por que na cidade grande não dá tempo de observar isso, essas coisas pequenas que parecem que não tem muito valor, mas pra pessoa que leva essa humilhação nessa hora a pessoa sente, então eu vejo que a raça, no Brasil, ainda tem sim”. (M., 33 anos, casada, auxiliar de serviços gerais).

É notável aqui que, mesmo tentando articular uma compreensão acerca do preconceito de cor, o que mais surge em sua fala são os critérios e características específicos que combinados definem o tipo humano valorizado pelos acordos da sociedade do intelecto, construído, perpetuado e naturalizado através do que já compreendemos acima como *habitus* primário. Isto apenas confirma a força incontornável que tais critérios, definidos pelos princípios e ideologias que pudemos discutir até aqui, exercem objetivamente na vida cotidiana de todos os indivíduos modernos, favorecendo os portadores de signos distintivos e punindo severamente, ancorados nas mais justas explicações, os que não tiveram a mesma sorte.

PALAVRAS FINAIS – O QUE É UMA SOCIOLOGIA POLÍTICA DO TRABALHO?

Quais são os critérios necessários para que alguém possa considerar uma sociologia como política? A denominação de teorias como sendo críticas, engajadas, politizadas, emancipatórias, ou coisas tipo, não é algo novo nas ciências sociais. Mas o que tais adjetivos realmente significam quase sempre é motivo para dúvidas e ambigüidades, o que por si só já nos coloca a obrigação de pensar com mais cautela sobre este tipo de classificação, o que em muitos casos trata-se na verdade de uma auto-classificação.

Se existe uma coisa que é comum em toda a produção do conhecimento, pelo menos nas ciências humanas enquanto disciplinas acadêmicas sistematizadas, isto é a filiação, consciente ou não, a determinadas correntes de pensamento que em vários casos são mais rótulos vazios do que um conjunto de idéias satisfatoriamente sistematizadas. Nas ciências sociais isto não é diferente, e talvez seja até mais intenso, uma vez que estas disciplinas geralmente se percebem como historicamente comprometidas com um engajamento profundo em favor da emancipação humana nos seus mais diversos aspectos.

Na verdade, isto é um dos combustíveis mais intensos para o envolvimento apaixonado de milhões de cientistas sociais com seus respectivos objetos no mundo inteiro, o que não é diferente em nosso caso brasileiro. No entanto, acredito que algo mais se impõe como necessário, além do engajamento apaixonado, para um aprendizado intelectual sadio e conseqüentemente uma sistematização de idéias que realmente seja frutífera para a emancipação humana. Este algo mais só pode ser compreendido se não fugirmos da difícil tarefa de entrar na intricada e confusa relação entre conhecimento e ação política, tal como ela vem se configurando atualmente.

Um dos mais fortes imperativos que tomam de assalto os estudantes de ciências sociais, principalmente em países de profunda e humilhante desigualdade como o nosso, é a necessidade urgente de intervenção ativa no mundo. Pouquíssimos estudantes escapam da sedução de tão inquestionável objetivo moral, e na verdade alguns decidem corajosamente dedicar toda sua vida a ele, e isto é louvável. Mas o que precisa ser discutido aqui é o que significa realmente isso, ou seja, o que é lutar e agir politicamente

em favor da emancipação humana, e quais são os caminhos concretos e eficazes para fazer isso.

Dentre tais caminhos, é importante dizer que a teoria crítica, e aqui ainda não falo especificamente daquela historicamente filiada à tradição da Escola de Frankfurt, mas sim da teoria que se percebe engajada em questões emancipatórias independente da filiação a alguma tradição, tem sido a opção assumida da maioria dos acadêmicos. No entanto, é exatamente aqui que se impõem alguns problemas de definição que precisam ser discutidos, uma vez que o limiar entre incentivar a ação emancipatória e permitir que o caminho a ela seja enxergado é dividido sutilmente por uma fina película de entendimento.

Para o leitor atento, creio ter ficado claro no decorrer de meu argumento que minha intenção está assumidamente associada à segunda opção, e aí sim eu posso falar que concordo com o sentido que a teoria crítica tem para a Escola de Frankfurt, o que talvez tenha encontrado em Adorno seu expositor mais incisivo. Naquela tradição, uma teoria crítica só pode merecer este nome quando honestamente, mesmo que isto signifique lutar contra algumas paixões pessoais, se propõe a discutir a radicalidade filosófica das questões. Para tanto, não é suficiente estudar os processos históricos de articulação e lutas políticas em favor de classes, gêneros, etnias, identidades, ou seja lá qual forem os oprimidos em jogo, o que não significa dizer que tal tarefa seja desnecessária. Uma teoria verdadeiramente crítica e conseqüentemente emancipatória é aquela que consegue desvelar os intrincados mistérios que explicam o que é que está por trás das ações políticas, ou seja, que não se furta de dizer qual é – e principalmente por que o é - a dimensão pré-política que objetivamente motiva ou impede a ação política emancipatória.

É por isso que não basta dizer, como é muito comum na tradição da sociologia do trabalho atual, que a classe trabalhadora se fragmenta cada vez mais a cada década e que o mercado expele pessoas sem oferecer condições satisfatórias para seu deslocamento. Enquanto continuarmos descrevendo o que acontece com trabalhadores desqualificados sem dizer o porquê, ou então se contentar com um por que materialista que não pode dizer nada além do óbvio, ou seja, que o mercado se precarizou, que as relações de dominação capitalistas se intensificam a cada dia que passa e que a relação entre capital e trabalho aumentou sua contradição, não estaremos nem de longe tocando na radicalidade das questões e ficaremos satisfeitos com uma teoria descritiva e simbólica.

Também não é suficiente dizer que a classe trabalhadora precisa se mobilizar, pois tal tarefa o pensamento marxista já cumpriu. É preciso dizer o que é que impede objetivamente o engajamento consciente na ação coletiva de classes sociais inteiras que permanecem durante inúmeras gerações na mais profunda miséria, ou seja, que mistério é esse, que continua oculto com o passar de décadas e não permite que imensos grupos de pessoas, ligadas pelas mais diversas afinidades, acessem, como diria Marx, a tomada de consciência de sua própria força, para sua emancipação real.

Esta é uma questão, sobretudo, de significado, que infelizmente tem sido reduzida, o que se agrava em países como o nosso, onde a desigualdade gritante exige o tempo todo a eleição de heróis, a uma questão epidermicamente política de divisão entre conservadores e revolucionários. Os que fazem o bem são aqueles que produzem uma teoria “prática”, de intervenção direta e imediata no mundo, ou seja, uma teoria de incentivo à ação e não de desvelamento dos imperativos pré-políticos da ação, isenta de muitas estruturas teóricas que supostamente mais atrapalham do que ajudam. Não precisa dizer que os que fazem o mal são aqueles que procuram desvelar a mediação da ação, o que de modo simples implica dizer qual é o significado subpolítico subjacente à ação.

Tal significado só pode ser alcançado, como tentei mostrar na prática ao longo deste texto, quando se busca identificar os impedimentos objetivos da ação, e tais entraves não podem ser descobertos e desmascarados sem uma compreensão do que é moralidade e da atuação veladora de ideologias em nossa condição existencial, o que se completa com o entendimento de que, desde o dia em que nascemos, somos expostos a um processo incontornável de sociabilidade que nos impõe limites práticos exatamente por nos ensinar a lidar com o mundo, ou seja, por ser a mediação básica e primária de nossa autopercepção no mundo ou, como diria Heidegger, de nossa “abertura para o mundo”. Isto foi, em resumo, o que tentei dizer a partir da importante noção de *habitus*.

No geral, o que precisa ficar claro é que, para fazer uma sociologia política do trabalho, principalmente em nosso caso periférico e inconcluso de radical precariedade, precisei explicitar quais são as causas objetivas e significativas que impedem a percepção de tal realidade enquanto injusta, apesar de todos sabermos, no senso comum, que ela é desconfortável e, para milhões de pessoas, até mesmo insuportável. O fato consiste na combinação de motivos que, por um lado, originam-se da organização material do mundo, o que encontra em Marx um ponta-pé inicial de suma importância e em Bourdieu sua explicação mais acabada, e por outro, depende da construção

intersubjetiva de significados que atuam nesta organização material exatamente por conceder-lhe justificativas morais e ideológicas acerca do que é correto, bom e justo, cujo caso emblemático para meus objetivos aqui é aquele ancorado na tradição cristã de que todo trabalho é digno.

Quanto à organização material e prática do mundo, inúmeros antropólogos, dentre os quais Marshall Sahlins oferece uma boa versão, já perceberam que um complexo conjunto de símbolos é fundamental para sua conformação, reprodução e mudança. É o simbolismo de uma sociedade que configura e esquematiza, neste sentido, todas as relações sociais, bem como a relação humana com a natureza, o que permite, através de um complexo conjunto de rituais, a reprodução de uma sociedade enquanto sistema único e diferenciado de significados. O que não é dito nesta perspectiva, no entanto, é de onde vem o simbolismo, como ele se constrói, e na ausência de explicação suficiente é difícil cair em outro lugar que não no materialismo. Em Bourdieu, os símbolos que compartilhamos, internos ou externos aos nossos círculos identitários, também são um mecanismo fundamental para a organização social, o que inclui a reprodução de distinções sociais como já vimos. No entanto, algo sutil que é preciso dizer é que os símbolos apenas oferecem para nós uma realidade como simplesmente acabada e dada, mediando toda a nossa atuação no mundo, mas os símbolos não inventam tal realidade. Sua formatação depende de uma síntese entre estrutura material e estrutura ideal que só pode ser plenamente compreendida através da moralidade e das ideologias que interconectam tais estruturas, pois é na moralidade que se articulam os princípios que, paralelos à organização material do mundo e em relação dialética com ele, conferem todo o sentido mediado pelo simbolismo na conformação material do mundo.

A gama de significados que permite ao trabalho a centralidade estruturante e hierarquizante que estudamos aqui só pode ser compreendida quando se vislumbra o que ela tem de mudanças e de permanências, na genealogia do imaginário ocidental, quando instaura a afirmação da vida cotidiana. Tal gama, que se compõe basicamente pelos princípios de individualidade, liberdade e autenticidade, só pode ser assim devido a toda uma ontologia do Eu na identidade ocidental que está no cerne da hierarquia mente-corpo vista por Taylor e que confere à ação individual, racional e consciente, toda a responsabilidade de intervenção no mundo. O que Taylor chama de naturalismo é exatamente a consequência prática de nossa não percepção do fato de que isto é uma versão do pensamento metafísico ocidental para o que é um ser humano, que não leva

em conta a abertura individual para as relações intersubjetivas contextualizadas no aprendizado prático que temos em nossa vivência esquematizada por significados, o que é indispensável para um entendimento cabal de qualquer tipo de hierarquia moderna.

As ideologias que critiquei aqui, do mérito, do desempenho, do conhecimento e da auto-responsabilidade, emanam de tal combinação entre configuração estrutural e imaginário social, como explicações do senso comum não mediadas pelo pensamento abstrato necessário para o alcance da radicalização das questões e assim a destruição de nossas verdades comuns, o que do contrário impediria sua eficácia justificante, naturalizante e por isso mesmo conservadora. Deste modo, se existe alguma ação revolucionária possível para a destruição de todo um esquema de hierarquias, que se dividem na prática em privilégios materiais e morais, esta depende de uma abstração que consiga romper com a percepção natural, mediada por símbolos e ideologias, que temos no senso comum sobre a dignidade genérica do trabalho.

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, Theodor. *The authoritarian personality*. New York: Abridged Edition, 1982.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. “Ideologia”. In: *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix, p. 184-205.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?* São Paulo: Cortez; Ed. Un. Est. Campinas, 2000.

_____. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

BARBOSA, Livia. *Igualdade e meritocracia. A ética do desempenho nas sociedades modernas*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

BELLAH, Robert; et all. *Habits of the Heart. Individualism and commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.

BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. São Paulo: Graal Editora, 2004.

BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Éve. *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Akal Ediciones, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus, 2002.

CAMARGO, Sílvio. “Axel Honneth e o legado da teoria crítica”. *Política & Trabalho*, nº 24, 2006.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2004.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil – o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

CASTEL, Robert; WANDERLEY, Luiz Eduardo W.; BELFIORE-WANDERLEY, Mariangela. *Desigualdade e a questão social*. São Paulo: EDUC, 2004.

CHIAPELLO, Éve. “Reconciling the two principal meanings of the notion of ideology: the example of the concept of the ‘spirit of capitalism’.” *European Journal of Social Theory*, V. 6 (2), 2003, p. 155-171.

COHN, Gabriel. “As diferenças finas: de Simmel a Luhmann”. *Revista brasileira de ciências sociais*, V. 13, nº 38, 1998.

COSTA, Sérgio. “Complexidade, diversidade e democracia: alguns apontamentos conceituais e uma alusão à singularidade brasileira”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje*. Brasília: UnB, 2001.

CUNHA, Flávio Saliba; TORRES JÚNIOR, Roberto Dutra. *O diálogo dos clássicos. Divisão do trabalho e modernidade na sociologia*. Belo Horizonte: C/Arte, 2004.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DELANTY, Gerard. “Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning and the Cultural Limits of Moral Universalism”. *Sociological Theory*, Vol. 15, 1997, 30-59.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EDER, Klaus. *A nova política de classes*. São Paulo: EDUSC, 2002.

_____. "Societies learn and yet the world is hard to change". *European Journal of Social Theory*, V. 2, nº 2, 1999.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. *Mudanças sociais no Brasil*. São Paulo: Difel, 1979.

_____. *Revolução burguesa no Brasil*. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Jonatas. "Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno". *Revista brasileira de ciências sociais*, V. 15, nº 44, 2000, p. 103-117.

FINKIELKRAUT, Alain. *A humanidade perdida. Ensaio sobre o século XX*. São Paulo: Ática, 1998.

FRAZER, Nancy. "Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça era Pós-socialista". In: SOUZA, Jessé (org). *Democracia Hoje: Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília: UNB, 2001a. p. 241-282.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990.

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GORZ, André. *O Imaterial. Conhecimento, Valor e Capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

_____. “Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral”. In: _____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HARTMANN, Martin; HONNETH, Axel. “Paradoxes of Capitalism”. *Constellations*, Vol. 13, nº. 1, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica”. In: _____. *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. “A análise da mundanidade circundante e da mundanidade em geral”. In: _____. *Ser e Tempo V. 1*. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 15-18, 33-35.

HONNETH, Axel. “‘Anxiety and politics’: The strengths and weaknesses of Franz Neumann’s Diagnosis of a social pathology”. *Constellations*, Vol. 10, n. 2, 2003.

_____. “Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje”. In: SOUZA, Jessé. (ORG) *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001.

_____. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. “O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno”. *Política & Trabalho*, nº 24, 2006.

_____. “Organized self-realization. Some paradoxes of individualization”. *European Journal of Social Theory*, V. 7 (4), 2004.

_____. “Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”. *Theory, Culture & Society*, Vol. 18 (2-3), 2001, p. 43-55.

_____. “Teoria crítica”. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.) *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. “The possibility of a disclosing critique of a society: the Dialectic of Enlightenment in light of current debates in social criticism”. *Constellations*, Vol. 7, n.1, 2000.

HONNETH, Axel; MARGALIT, Avishai. “A society without humiliation?” *European Journal of Philosophy*, V. 5 (3). 1997.

_____. “Invisibility: On the epistemology of ‘recognition’”. *Aristotelian Society*, V. 75, nº 1, 2001.

JONES, Peter. “Toleration, Recognition and Identity”. *The Journal of Political Philosophy*, V. 14, nº 2, 2006.

KESSLER, Gabriel. “Algunas implicancias de la experiencia de desocupación para el individuo y su familia.” In.: BECCARIA, Luis; LÓPEZ, Néstor (comps.). *Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina*. Buenos aires: UNICEF/LOSADA, 1996.

LAHIRE, Bernard. *Retratos sociológicos. Disposições e variações individuais*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

LAHUERTA, Milton. “Violência, desigualdade e irresponsabilidade cívica: desafios para uma democracia estável em contexto de modernização periférica”. In: Anais do 30º Encontro Anual da Anpocs, 2006.

LAMARÃO, Maria Luiza; MACIEL, Carlos Alberto Batista. “O eclipse da subalternidade: a naturalização do trabalho infantil doméstico“. In: Anais do 30º encontro anual da Anpocs, 2006.

LEE, Raymond. “Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities”. *European Journal of Social Theory*, V. 9 (3), 2006.

LEWIS, Oscar. *Five families. Mexican case studies in the culture of poverty*. New York: Basic Books, 1954.

MACIEL, Fabrício. “O Brasil moderno de Joaquim Nabuco”. *Esboços* (UFSC), nº 15, 2006.

_____. *O Brasil-nação como ideologia: a construção retórica e sócio-política da identidade nacional*. São Paulo: Annablume, 2007. (no prelo).

_____. “Todo trabalho é digno? Um ensaio sobre moralidade e reconhecimento na modernidade periférica”. In: SOUZA, Jessé (org). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2006.

_____. “Tradição, modernidade e individualismo no Brasil: os dilemas de uma interpretação oficial”. *Temáticas* (UNICAMP), nº 22-23, 2005.

MACIEL, Fabrício; TORRES, Roberto. “Trabalho, reconhecimento e autonomia: uma crítica à teoria democrática de Jürgen Habermas”. In: SOUZA, Jessé (org.). *A teoria crítica do século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000.

_____. *A sociedade vista do abismo. Novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2006.

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

_____. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu””. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

MEAD, George H. “O jogo livre (folgado), o jogo regulamentado e ‘o outro-generalizado’”. In: PIERRE, B: FRANÇOIS, C. *Teoria sociológica*. São Paulo: Hucitec, 1977,

MEDEIROS, Marcelo. “Estrutura familiar e rendimentos do trabalho dos ricos”. *Dados*, V. 47, nº 2, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “O corpo como expressão e a fala”. In: _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NABUCO, Joaquim. *A escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. *O Abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ÖELZE, Berthold. “A percepção das essências em Simmel – um estudo metodológico”. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 2005.

OFFE, Claus. *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

OLIVEIRA, Francisco de. *O elo perdido*. São Paulo: Perseu Abramo, 2003.

PEROSA, Grasiela. “Família, escola e ingresso no ensino superior”. In: Anais do 30º encontro da Anpocs, 2006.

PETERSEN, Anders & WILLIG, Rasmus. "An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition". *European Journal of Social Theory*, Vol. 5 (2), 2002. p. 266.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

RAMMSTEDT, O; DAHME, H. J. "A modernidade atemporal dos clássicos da sociologia: reflexões sobre a construção de teorias em Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber e, especialmente, Georg Simmel". In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 2005.

RAMOS, Guerreiro. *A nova ciência das organizações. Uma reconceituação da riqueza das nações*. Rio de Janeiro: FGV, 1981.

REIS, Fábio Wanderley. *Mercado e utopia*. São Paulo: Edusp, 2000.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAWAIA, Bader (org.). *As artimanhas da exclusão. Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SCHLUCHTER, Wolfgang. "Politeísmo de valores". In: SOUZA, Jessé (org.) *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000.

SEN, Amartya. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SIMMEL, Georg. "A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva". In.: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. (orgs.) *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 2005.

_____. “O dinheiro na cultura moderna”. In.: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. (orgs.) *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 2005.

_____. “O indivíduo e a liberdade”. In.: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. (orgs.) *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 2005.

SOARES, Luis Eduardo. “A duplicidade da cultura brasileira”. In: SOUZA, Jessé. (org.). *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

_____. “Introdução. A crítica do mundo moderno em Georg Simmel”. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 2005.

_____. “A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro”. In: _____. (org.). *O malandro e o protestante*. Brasília: UnB, 1999.

_____. (ORG.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2007.

_____. *A modernização seletiva. Uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB, 2000.

TARTUCE, Gisela. “Jovens e qualificação profissional: como anda a tensão entre o processo de qualificar-se e a inserção no mercado de trabalho?”. In: Anais do 30º encontro da Anpocs, 2006.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. “La política del reconocimiento”. In: _____. *El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’*. México: Fondo de cultura econômica, 1993.

_____. *The Modern Social Imaginaries*. Duke: Duke University Press, 2004.

_____. “What is a Human Agency?”. In: _____. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University, 1985.

TORRES, Roberto. “A moralidade do mercado: uma intervenção no debate sobre reconhecimento entre Nancy Frazer e Axel Honneth”. *Política & Trabalho*, nº 22, 2005, p. 97-114.

VIANA, Luis Werneck. “Weber e a interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé (org.). *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Ciência e política – duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Blackwell-Uk, 1973, pp. 1-31, 143-184.

ANEXO – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

ENTREVISTA EM PROFUNDIDADE DE + ou - 90 MINUTOS.

1) Consumo: 15 minutos

- a) Que tipo de roupas costuma usar?
- b) Como é a decoração de sua casa?
- c) O que faz de lazer no tempo livre?
- d) Qual é seu tipo de escritor predileto?
- e) Que cantores ou estilos de música mais gosta?
- f) O que gosta mais na TV?.
- g) Como escolhe um filme?
- h) Quais diretores e atores de cinema mais gosta?
- i) Quando sai para comer fora o que prefere?

2) Política e Discriminação. 10-15 minutos.

- a) Gosta de política? se imagina participando de alguma ação política junto com outras pessoas? Os políticos são mesmo todos iguais? De quais políticos gosta? Quais não gosta? Existe justiça social no Brasil? Quais as causas da desigualdade? O que falta para o Brasil deslanchar? Existe discriminação contra o pobre? Cite exemplos. Existe preconceitos de cor? Contra gays? Contra a mulher? Cite exemplos. O que fazer com os mais velhos?
- b) Vc se sente respeitado no Brasil? Existe respeito aos seus direitos? Do que sente falta?

3) Amor e amizade. 5-10 minutos.

- a) Confia nas pessoas em geral? Pq?
- b) O homem só quer sexo?
- c) As mulheres têm que ser inteligentes para saber “levar um homem” ao modo delas?
- d) Quais são as diferenças entre homens e mulheres? Quais as semelhanças?
- e) O que aprendeu com os pais nesse assunto? O que ensinaria aos filhos?
- f) Qual seu tipo ideal de homem/mulher?
- g) Qual a coisa mais importante para a escolha de um parceiro?

4) Brasilidade. 10-15 minutos

- a) Tem orgulho de ser brasileira (o)? pq?
- b) O brasileiro é diferente de outros povos? Pq?
- c) O brasileiro é mais afetivo mesmo? Pq?
- d) O brasileiro é mais “quente” e sensual? Pq?
- e) O que o brasileiro teria a ensinar aos outros povos?
- f) O que teria a aprender?

5) Religião 10-15 minutos.

- 1- Qual sua história de vida com a religião
- 2- Qual a sua idéia de Deus?
- 3- Uma vida de sofrimento é um sinal de felicidade depois da mort
- 4- Se tem religião, o que ela oferece para vc?
- 5- Quais são as principais diferenças entre sua religião e as demais e a importância dessas diferenças?
- 6- Qual sua opinião sobre os ateus?
- 7- Vc costuma se orientar pela escolha religiosa de quem vc vai votar?Pq?

6) Questões projetivas. 10-15 minutos.

- a. Nós todos temos, as vezes, desejos e impulsos que são difíceis de controlar. Que desejos vc acha que, para vc, são os mais difíceis de controlar?
- b. Qual a pessoa, morta ou viva que vc mais admira? E a que menos admira?
- c. Se vc so tivesse seis meses de vida, mas que pudesse fazer o que desejasse nesses seis meses, o que faria?
- d. Se vc fosse presidente do Brasil qual as três primeiras coisas que faria?

7) Família e planejamento da vida. 25-30 minutos.

a) Como era sua família? Tinha pai e mãe? Como era o dia a dia em família? Como era sua relação com os pais? E com seus irmãos? Quais as ocasiões de festa? Como eram essas ocasiões? Os mais velhos (pais e irmãos) abusavam ou cuidavam dos mais novos? O que era ensinado a se fazer? E a Não se fazer? Havia estímulo a escola? Existiram outras pessoas fora da família importantes? Quais? Pq? Do que se envergonha e do que se orgulha na sua família? Pq? Vc se criou sozinho ou seguiu o modelo dos pais? Que tipo de pessoa são seus pais?(exemplos e situações que ilustrem a resposta), Sabendo que todos os seres humanos possuem defeito, quais são os dos seus pais? Em qual deles você mais se espelha? Quais são as principais idéias dos seus pais? Como é (ou como era) a convivência dos seus pais? Em que seus pais são mais parecidos? Em que eles mais se diferenciam? Quem normalmente toma as decisões (finanças, recreação, disciplina das crianças e residência)? De tempo em tempo todos as famílias entram em desacordo. Sobre que assuntos seus pais às vezes discordam?

b)Quais seus alvos e objetivos pessoais? Como imagina que possa alcançar? Carreira e dinheiro ou satisfação pessoal? Pq? Planeja a vida ate quanto tempo? 1-5-10 anos? Ou meses e dias? O destino de cada um depende da vontade individual? Pq sim ou não? Quais as coisas mais importantes da vida?

c) O que lhe atrai mais num trabalho? Dinheiro ou satisfação pessoal? Voce sente que seu trabalho é valorizado pelos outros? Você se sente realizado em seu trabalho?

Informações gerais: 5 minutos

1) idade, sexo, ocupação, onde mora, salário, nível educacional, nível educacional dos pais, voce tem TV? Automóvel? DVD? Computador? Maq. Fotográfica digital?