



v. 7 | n. 1
2021



Dossiê

Pensamento Social Brasileiro

Organização de Prof. Fabrício Monteiro Neves,
Antônio Brito e Camila Galetti.



Textos Graduados

Número 1 | Volume 7

Copyright © 2020
by Revista Textos Graduados
É permitida a reprodução dos artigos desde que se mencione a fonte

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitora: Márcia Abrahão
Vice-reitor: Enrique Huelva

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretor: Luís Roberto Cardoso de Oliveira
Vice-diretora: Christane Girard Ferreira Nunes

PRODUÇÃO EDITORIAL

Edição

Amanda Carolina de Oliveira
Augusto César Botelho Spíndola
Evellyn Caroliny de Jesus
Gabriela da Costa Silva
Hannara Catarine Cunha Dias
Jadhe Santana Azevedo Mineiro
Júlia Guimarães Stoimenoff Brito
Louis do Val Lima Bellanti
Lucas Dias dos Santos
Mayra Marília Policarpo Pedrosa

Revisão

Augusto César Botelho Spíndola
Hannara Catarine Cunha Dias
Jadhe Santana Azevedo Mineiro
Júlia Guimarães Stoimenoff Brito
Mayra Marília Policarpo Pedrosa

Diagramação

Amanda Carolina de Oliveira
Evellyn Caroliny de Jesus
Gabriela da Costa Silva
Louis do Val Lima Bellanti
Lucas Dias dos Santos

Capa

Gabriela da Costa Silva
Júlia Guimarães Stoimenoff Brito
Louis do Val Lima Bellanti

Homepage: <http://periodicos.unb.br/index.php/tg>

E-mail: textosgraduados@gmail.com

facebook.com/revistatextosgraduados/

Instagram: www.instagram.com/textosgraduados/

Bases de dados:

SEER - Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas

<http://periodicos.unb.br/index.php/tg>

EQUIPE EDITORIAL

Amanda Carolina de Oliveira
Augusto César Botelho Spíndola
Evellyn Caroliny de Jesus
Gabriela da Costa Silva
Hannara Catarine Cunha Dias
Jadhe Santana Azevedo Mineiro
Júlia Guimarães Stoimenoff Brito
Louis do Val Lima Bellanti
Lucas Dias dos Santos
Mayra Marília Policarpo Pedrosa

CONSELHO EDITORIAL

Professora Ana Cristina Murta Collares
(Universidade de Brasília)

Professora Andréa de Souza Lobo
(Universidade de Brasília)

Professor Fabrício Monteiro Neves
(Universidade de Brasília)

Professor Martin-Léon-Jacques Ibáñez de Novion
(Universidade de Brasília)

Professora Soraya Resende Fleischer
(Universidade de Brasília)

Professor Stefan Fornos Klein
(Universidade de Brasília)

CONSELHO CONSULTIVO

Professor Alexandro Henrique Paixão
(Universidade Estadual de Campinas)

Professora Andrea Carolina Jiménez Martín
(Universidad Nacional de Colombia)

Professor Camilo Braz
(Universidade Federal de Goiás)

Professor Dmitri Cerboncini Fernandes
(Universidade Federal de Juiz de Fora)

Professora Elaine Meire Vilela
(Universidade Federal de Minas Gerais)

Professora Elisete Schwade
(Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

Professor Fernando Correia Prado
(Universidade Federal da Integração Latinoamericana)

Professor Helio Afonso de Aguiar Filho
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Professora Isabel Cristina Naranjo Noreña
(Universidad de Cordoba - Argentina)

Professor José Veríssimo Romão Neto
(Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo)

Professora Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
(Universidade Federal do Amazonas)

Professor Mario Ayala
(Universidad de Buenos Aires)

Professora Martha Célia Ramírez-Gálvez
(Universidade Estadual de Londrina)

Professor Ricardo Mayer
(Universidade Federal de Santa Maria)

Professora Silvana de Souza Nascimento
(Universidade de São Paulo)

ORGANIZAÇÃO DOSSIÊ

Antônio Brito (Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília)

Camila Galetti (Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília)

Fabrício Neves (Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília)

PARECERISTAS DO VOLUME

Beatriz Giugliani (Doutora em Estudo Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia)

Cassiana Rodrigues (Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos)

Débora Oliveira Ramos (Mestra em Políticas Sociais pela Universidade de Brasília)

Enrico Bueno (Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas)

Fabrício Maciel (Professor na Universidade Federal Fluminense)

Felipe Mateus de Almeida (Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Goiás)

Giovanna Henrique Marcelino (Doutoranda em Sociologia pela Universidade de São Paulo)

Juliana Rodas (Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas)

Luís Fernando Santos Corrêa da
Silva (Doutorado em Sociologia pela
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul)

Luis Meza Alvarez (Pos-doutorando pela
Universidade Federal do Rio Grande do
Norte)

Maíra de Deus Brito (Mestra em Direito
pela Universidade de Brasília)

Natália Souza (Mestra em Sociologia pela
Universidade Federal do Paraná)

Stephanie Lima (Doutora em Ciências
Sociais pela Universidade Estadual de
Campinas)

Vanessa Paula de Ponte (Doutoranda
em Ciências Sociais pela Universidade
Estadual de Campinas)



Textos Graduados

Número 1 | Volume 7

Dossiê
Pensamento Social Brasileiro

Revista Textos Graduados - Número 1,
Volume 7, Janeiro de 2021.



Sumário

9 EDITORIAL

11 DOSSIÊ PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

12 Apresentação

15 Percursos do Pensamento Social no Brasil.

Antônio Brito
Camila Galetti
Fabrício Neves

27 Por uma segurança pública Ameericana: Considerações sobre a emergência de uma Segurança Pública Afrodiaspórica.

Rafael Moreira da Silva de Oliveira

37 A visão de Gilberto Freyre sobre as mulheres negras em Casa Grande & Senzala: Um olhar crítico a partir da perspectiva negra.

Camila Oliveira Silva da Cruz

47 Apresentação das mulheres em Gilberto Freyre e Sueli Carneiro.

Cecília Aguiar Silva Palau

57 A formação da figura do sociólogo moderno no Brasil: Trajetórias intelectuais e institucionais de Antônio Cândido e Florestan Fernandes.

Eliel dos Reis Almeida

77 A questão da cidadania negra no processo de modernização: Uma análise crítica de Sobrados e Mucambos (Gilberto Freyre).

Vinícius Gabriel Chaves dos Santos

93 Identidade Nacional e sujeito em

“Raízes do Brasil”: A autarquia do indivíduo, um resgate da personalidade.

Matheus Rolim Florentino de Paiva

106 Entrevista com Mariza Velozo.

Entrevistadores:

Fabrício Neves
Antônio Brito
Camila Galetti

Transcrição e revisão:

Thamar Soares
Victor Junqueira

121 TRABALHOS TEMÁTICOS

122 Sociologia e trabalho: Clássicas concepções.

Rhuann Fernandes

142 Isso daqui ninguém me tira: Relações de raça e gênero por meio do compartilhamento de trajetórias.

Caio Morais Sena

153 Ações afirmativas no Ensino Superior: Uma reflexão baseada na Democracia e no Direito brasileiro.

André Roberto Alves Chagas



Editorial

Editorial

O Corpo editorial da Revista Textos Graduados tem o prazer de apresentar mais uma edição da Revista: O volume 7, número 1, de 2021. Este foi formado, em sua maior parte, pelo dossiê de sociologia brasileira “Pensamento Social Brasileiro” Organizado pelo Prof. Fabrício M. Neves, do departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

O volume contém o total de sete artigos referentes ao dossiê, uma entrevista e uma apresentação. Além desses, foram acrescentados dois artigos e um ensaio do fluxo editorial que dialogam diretamente com a sociologia brasileira. Em seguida faremos uma breve exposição a respeito da organização do trabalho.

Esta edição está dividida em duas principais seções. A primeira contém uma apresentação construída por Fabrício Neves, Antônio Brito e Camila Galleti; assim como uma entrevista com a Profa. Mariza Veloso (UnB), realizada pelos mesmos e revisada e transcrita por Tamar Dantas Soares e Victor Junqueira; e sete artigos. Sobre a ordem destes, temos o primeiro artigo, intitulado “Percurso do pensamento social no Brasil” dos autores Fabrício Neves, Antônio Brito e Camila Galleti; que traz contribuições a respeito das questões recorrentes e ausentes em reflexões sobre o Brasil. Sua construção se deu pela confecção de um percurso histórico traçando as origens da definição de nacionalidade brasileira.

Seguido a este, o artigo de Rafael Moreira: “Por uma segurança pública Amefricana”, que trata sobre o genocídio da juventude negra sob o entendimento de que a dinâmica racial somado ao colonialismo no Brasil perpetuam o racismo na segurança pública e impedem

uma agenda e políticas que tratem esses desafios.

Posteriormente, temos o escrito de Camila Oliveira Silva da Cruz: “A visão de Gilberto Freyre sobre as mulheres negras em Casa Grande & Senzala”. O trabalho teve como objetivo apontar o racismo e misoginia na literatura freyriana, além de apresentar uma releitura crítica em relação às questões raciais e de gênero no Brasil.

Após este, se faz presente o trabalho da autora Cecília Aguiar, titulado “A representação das mulheres em Gilberto Freyre e Sueli Carneiro”, que por sua vez analisa a retratação das mulheres em textos antagônicos de Freyre e Sueli, evidenciando o apagamento da mulher enquanto sujeita na obra Casa Grande & Senzala.

Em seguida, apresentamos o artigo “A formação da figura do sociólogo moderno no Brasil”, de Eliel dos Reis Almeida, que versa sobre a constituição da Sociologia no Brasil sob um viés científico e reconstitui, sob perspectiva comparada, a trajetória intelectual de dois sociólogos (Florestan Fernandes e Antonio Candido) fundamentais para consolidação das Ciências Sociais no Brasil.

Posteriormente, Vinícius Gabriel Chaves dos Santos nos traz “A questão da cidadania negra no processo de modernização: uma análise crítica de Sobrados e Mucambos (Gilberto Freyre)”. O artigo em questão analisou as interpretações da formação da cidadania negra no Brasil tendo como base obras analíticas específicas somadas às obras de formação brasileira e a compreensão da cidadania negra passado os tempos de escravização no Brasil.

Encerrando nossa primeira seção, temos Matheus Rolim, com seu artigo intitulado “Identidade nacional

e sujeitos em “Raízes do Brasil”, que versa sobre um mapeamento na obra do qual desvela-se seus marcadores e sua relação com a estrutura social analisada por Sérgio Buarque na referida obra.

Destaca-se, por fim, que este dossiê é resultado de artigos acadêmicos construídos por alunas e alunos da graduação no âmbito da disciplina “Sociologia Brasileira”, sob orientação do Professor Fabrício Neves. Dito isso, a segunda seção nos traz três trabalhos de temáticas variadas, embora seus conteúdos tangenciam o tema do Dossiê.

Por outro lado, a segunda seção traz três trabalhos de temáticas variadas, a começar pelo escrito “Sociologia e trabalho: clássicas concepções” de Rhuann Fernandes. O trabalho analisa as principais concepções sobre o conceito de “trabalho” a partir das perspectivas dos autores clássicos da sociologia (Marx, Durkheim e Weber) evidenciando as diferenças, semelhanças e complementaridades teóricas que estão atreladas e norteiam a discussão do tema trabalho com possíveis desdobramentos nas análises contemporâneas sobre o assunto.

No segundo artigo desta seção, Caio Morais Sena traz o escrito “Isso daqui ninguém me tira: relações de raça e gênero por meio do compartilhamento de trajetórias”. Trata-se de um artigo que discorre sobre dois marcadores sociais: raça e gênero. É a partir de um relato embasado por Jessé Souza, Lélia Gonzales e Heleieth Saffioti, que o autor analisa a emergência da referida temática em sala de aula.

Por fim, temos o ensaio “Ações afirmativas no ensino superior: uma reflexão baseada na democracia e no direito brasileiro” de André Roberto Alves Chagas,

no qual problematiza o regime democrático no Brasil e a coerência do ordenamento jurídico do país por meio das ações afirmativas. Dessa forma, o ensaio analisa a constitucionalidade das cotas raciais nas Universidades públicas brasileiras.

De antemão, o Corpo Editorial da Revista Textos Graduados expõe seus agradecimentos ao professor Fabrício, pela proposta do Dossiê; assim como às autoras e autores e aos demais envolvidos na produção desta edição. Sobretudo, desejamos uma boa leitura a todos.

Cordialmente,
Equipe da Revista Textos Graduados.



DOSSIÊ
Pensamento Social
Brasileiro

Apresentação

*Fabrício Neves

**Camila Galetti

***Antônio Brito

A frase “o Brasil não é para principiantes”, atribuída a Tom Jobim, talvez seja o veredito mais repetido quando se busca afirmar algo definitivo sobre o país. Isso articula características que desde sempre desafiaram principiantes, ou não, no pensamento social brasileiro. Autoras e autores que buscavam compreender seus processos sociais, se deparavam com vertigens e contradições que elevava o grau de dificuldade. País continental de variadas formações étnicas, raciais e manifestações culturais, com uma formação colonial à base da exploração do trabalho escravo e de violência contra negros e mulheres. Tudo isso embalado na narrativa oficial da mítica democracia racial que, de tempos em tempos, reaparece como característica autêntica e definidora do país. Somente principiantes, ou mal-intencionados, aceitam ainda tal narrativa, misto de apoio psíquico para a barbárie racial e suporte ideológico para a dominação.

Embora as autoras e autores do dossiê estejam no princípio de suas carreiras acadêmicas e práticas políticas, os textos que se seguem mostram erudição e análise que nada devem às abordagens mais avançadas e consolidadas no tempo. Eles fazem avançar temas como racismo e sexismo na formação da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que revisitam obras criticamente, apresentando nuances que contribuem para leituras diferentes. Mais que visitar, os autores e autoras presentes no dossiê, fazem avançar a interpretação do Brasil, lançando luz no passado,

mas fazendo que compreendamos melhor o presente.

O dossiê se inicia com uma introdução dos editores, “Percurso do pensamento social no Brasil”, em que buscam passar em revista os principais marcos e temáticas das linhagens tradicionais do pensamento social brasileiro, em que medida as ausências e interpretações mais marcadas e questionáveis temporalmente estão dando margem para novas inquietações e abordagens, nas quais as demandas por representação ocupam o centro da cena.

Afetados por uma nova agenda de demandas por representação, os autoras e autores presentes neste dossiê optaram por uma abordagem crítica acerca de alguns cânones do pensamento social brasileiro, pondo em xeque as ausências e visões distorcidas das questões de gênero e o tratamento tradicionalmente dado à problemática racial, em que na melhor das hipóteses a negritude é colocada em posição subalterna.

Camila Oliveira Silva da Cruz vai interseccionar essas duas dimensões, a racial e a de gênero, a partir da leitura de três capítulos de Casa Grande & Senzala nos quais Freyre analisa especificamente a condição das mulheres negras escravas no Brasil colonial. Tomando como referência a obra de intelectuais negras brasileiras e estadunidenses (bell hooks, Lélia González, Patrícia Hill Collins, Saidiya Hartman e Sueli Carneiro), Camila enxerga traços de racismo e misoginia na abordagem de Freyre, indicando a necessidade de desconstrução da interpretação freyriana como forma de contribuir para romper com a visão racista e sexista acerca do negro e ainda presente no imaginário social brasileiro.

Cecília Aguiar desenvolve uma interpretação em moldes semelhantes, porém mais concentrada em uma

análise comparativa entre as obras de Gilberto Freyre e de Sueli Carneiro e a forma diametralmente oposta como esses dois autores trataram as questões de gênero, raça e ascensão social no Brasil. De um lado, Freyre teria sido o principal responsável por disseminar uma perspectiva falaciosa de existência de uma “democracia racial” no Brasil, enquanto Sueli Carneiro tem procurado questionar a leitura freyriana, não só em termos intelectuais e acadêmicos, mas vinculando-se a movimentos antirracistas e antissexistas.

Seguindo pela questão racial, Rafael Moreira da Silva de Oliveira vai fazer uso de perspectivas teóricas pós-coloniais e decoloniais, cotejando com autores brasileiros como Lélia Gonzalez e Guerreiro Ramos, para tratar da oposição entre o discurso do campo científico da segurança pública brasileira e sua indiferença em relação ao genocídio da juventude negra. Para ele, tal descompasso e ausência de consideração da problemática racial no discurso hegemônico da segurança pública é reflexo das teorias racialistas que continuam presentes na sociedade brasileira, ainda dominada pela dinâmica das estruturas raciais e coloniais que a formaram.

Também abordando temáticas da segurança pública, Vinícius Oliveira Feitosa apresenta uma abordagem original em que busca analisar como as interpretações acerca de identidades culturais brasileiras ritualizadas no cotidiano funcionam como códigos de reconhecimento para o estabelecimento de gangues prisionais, com seus subgrupos e “habitus” próprios.

Também com foco na questão racial, o autor Vinícius Santos recorre a *Sobrados e Mocambos* para analisar como foi se constituindo uma forma específica

de cidadania negra no Brasil à medida que a sociedade patriarcal rural ia entrando em declínio. Para ele, ao contrário da convivência multiétnica, o que se percebe ao analisar *Sobrados e Mocambos* é a sedimentação de conflitos que foram relegando a população negra a uma posição subalterna no processo de inserção da sociedade brasileira na modernidade.

Matheus Rolim, por outro lado, vai centrar a sua análise na dimensão cultural do pensamento social brasileiro, abordando a temática da identidade e do caráter nacional presente em diversos autores, estabelecendo comparação entre as perspectivas de Freyre e Sérgio Buarque, para em última instância tratar das categorias de Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil* e como ele constrói o tipo ideal do “homem cordial”, definidor da personalidade individual que orienta as relações sociais no Brasil.

Por fim, Eliel dos Reis Almeida também segue por um caminho metodológico, lançando mão de autores canônicos do pensamento social brasileiro para analisar a formação do campo intelectual e acadêmico nas ciências sociais a partir das trajetórias de Antonio Candido e Florestan Fernandes, autores que, por caminhos distintos, e até dicotômicos, um pelo método ensaístico e o outro pelo método científico, tornaram-se referência na profissionalização da sociologia no Brasil.

Finalmente, trazemos uma entrevista com a professora do Departamento de sociologia da Universidade de Brasília, Mariza Veloso, especialista em pensamento social brasileiro.

INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES

*Professor do Departamento de Sociologia da Universidade



de Brasília

**Mestra e doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília.

***Doutorando em sociologia da Universidade de Brasília.



PERCURSOS DO PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL

PATHS OF SOCIAL THOUGHT IN BRAZIL

*Antônio Brito
**Camila Galetti
***Fabrício Neves

Resumo:

No artigo, refletimos sobre o percurso do pensamento social no Brasil, buscando, sem ser exaustivo, as questões recorrentes e aquelas ausentes na reflexão sobre o país. Neste percurso, traçamos as origens, onde se buscou justificativas para a definição da nacionalidade brasileira, principalmente utilizando a ideia de formação étnica. Em seguida é dada ênfase a categorias como identidade nacional, cujo conceito articulador é o de cultura, o que serve de fundamento para uma completa reorientação das bases de investigação sociológicas nacionais. Finalmente, retomamos questões relativas ao debate racial, que perpassa praticamente toda a história do pensamento social entre nós, cuja importância à compreensão da sociedade brasileira é inequívoca.

Palavras-chave: Brasil. Raça. Nação. Pensamento social brasileiro.

Abstract:

In the article, we reflect on the path of social thought in Brazil, seeking, without being exhaustive, the recurring issues and those absent in the reflection on the nation. In this journey, we traced the origins, where we sought justifications for the definition of Brazilian nationality, especially using the idea of ethnic formation. Next, emphasis is given to categories as national identity, whose articulating concept is that of culture, which serves as the foundation for a complete reorientation of the national sociological research bases. Finally, we return to issues related to the racial debate, which permeates practically the entire history of social thought among us, whose importance to the understanding of Brazilian society is unequivocal.

Key Words: Brazil. Race. Nation. Brazilian social thought.

1. Introdução

O que significa refletir sobre o pensamento social brasileiro em pleno século XXI, quando os mitos fundadores da ideia de identidade nacional que deram a base para a ideologia da mestiçagem e na cordialidade da grande família brasileira, cujos conflitos são neutralizados no discurso oficial, estão sendo postos em xeque, dando lugar a novas e múltiplas identidades? Essa é uma questão

que permeia os artigos que compõem o presente dossiê e que apontam muitos mais para desafios do que para novos paradigmas nesse campo do conhecimento.

É evidente em todos os artigos a coexistência e a tensão entre contrários, projetando os conflitos que estão na base da sociedade brasileira e suas clivagens de desigualdades simbólicas, raciais, de gênero e de renda

decorrentes de estruturas patriarcais e escravistas que permanecem vivas e arraigadas nas principais instituições do país. Não por outra razão, eles apresentam olhares críticos dirigidos a autores icônicos do pensamento social brasileiro, como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, os quais são questionados pelas interpretações universalistas e totalizantes que em grande medida foram convenientes para a constituição de uma ideologia oficial pensada para escamotear os conflitos e evitar o acerto de contas com o passado, ainda que não necessariamente tenha sido essa a intenção de tais pensadores.

Autoras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro são evidenciadas também em alguns artigos que compõem o dossiê em questão, com intuito de dar visibilidade às autoras mulheres tendo em vista que durante décadas suas produções foram invisibilizadas, afinal o caráter sexista / racista não deixa o universo acadêmico imune à isso. E também, no intuito de denunciar representações muito caricatas sobre as mulheres na construção da identidade nacional que repousaram em exclusão e opressão principalmente no que tange mulheres negras. Como pontuou Gonzalez (2000):

O importante é procurar estar atento aos processos que estão ocorrendo dentro dessa sociedade, não só em relação ao negro, ou em relação à mulher. Você tem que estar atento a esse processo global e atuar no interior dele para poder efetivamente desenvolver estratégias de luta...só na prática é que se vai percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão, também, é justamente uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico.[1]

Esses novos olhares são legítimos e apontam para a necessidade de revisão das interpretações tradicionais,

sejam aquelas que priorizam a continuidade em relação ao passado, sejam aquelas que, embora apontando para a necessidade de ruptura, ainda permanecem presas a um ideal de unidade, desconsiderando as diferenças.

Entram em pauta, portanto, as demandas por reconhecimento, tendo como principais bandeiras, nos artigos em questão, conflitos de 'raça' e gênero. O que não está claro é como conjugar tais demandas com o legado do pensamento social brasileiro que, certo ou errado, é reflexo de determinadas condições históricas em que a ideia de formação da nação permeava os interesses das elites. Buscava-se então identificar o que poderia nos definir como parte de uma grande comunidade nacional e para tal era preciso encontrar arquétipos que representassem o ser brasileiro.

De certo modo, o pensamento social foi mobilizado no Brasil para construir essa justificativa para a definição da nacionalidade brasileira. Essa mobilização de certas "elites pensantes" já vinha ocorrendo desde os primórdios do império com o movimento romântico indianista, ainda muito restrito ao campo poético-literário. Mas ela foi sendo impulsionada a partir da geração dos 1870, à medida que a sociedade brasileira ia ganhando contornos mais complexos e os impulsos modernizantes ganhavam força (Alonso, 2002).

2. O Pensamento Social Brasileiro e suas raízes

Nada disso é estranho à trajetória de consolidação dos Estados nacionais na modernidade do século XIX. Como mostra Hobsbawn (1998), mesmo na Europa o processo de construção de justificativas simbólicas

para os Estados nacionais ganharam novos contornos na segunda metade do século XIX. Segundo ele, até 1880 os nacionalismos existiam, mas ainda não haviam sido incorporados à ideia de Estado. Até então, prevalecia o “princípio da nacionalidade”, segundo o qual povo era igual ao Estado que, por sua vez, era igual à nação. Povo e Estado eram equalizados, constituindo um todo soberano “uno e indiviso” ao qual dava-se o nome de nação. O Estado seria a expressão política do povo.

Ao final do século XIX, o que coincide com a crise do liberalismo e da crença no progresso, foi dado um novo salto no sentido de vincular a ideia de nação a um território, de modo a se referir a um povo considerando o lugar no qual habitam. Ao mesmo tempo, a agenda política passou a considerar e a estabelecer critérios para definir o que constituía “o povo”, no intuito de orientar quais os elementos que definiam o “sentimento nacional” — a etnicidade, a língua, a religião, o território, a história, a cultura e o restante.

O objetivo prático dessa agenda política era estreitar as relações entre os centros administrativos do Estado e os lugares mais remotos, que já vinham se intensificando em decorrência das revoluções nas comunicações e nos transportes, com o objetivo de tornar os habitantes passíveis de serem sujeitos da administração. Para tal, era necessário estabelecer vínculos de lealdade e de identificação dos cidadãos ao Estado e ao sistema dirigente (Hobsbawm, 1998: 103).

Um dos mecanismos encontrados para resolver esses problemas foi o da democratização cujo objetivo foi envolver a população nos assuntos do Estado, de modo a fazê-la sentir-se parte dele. Para Hobsbawm, “a

democratização, assim, podia automaticamente ajudar a resolver o problema de como os Estados e regimes poderiam adquirir legitimidade aos olhos dos cidadãos, mesmo que estes estivessem descontentes. Reforçava, além de poder até mesmo criar, o patriotismo” (Ibidem: 110). Contudo, ele também alerta que a democratização tinha seus limites, principalmente quando confrontada com outras forças, mais facilmente mobilizáveis, que atraíam lealdades para as quais o Estado se pretendia ser o único depositário.

As mais poderosas dessas forças eram os nacionalismos que não dependiam do Estado. Em princípio, os Estados buscaram separar o patriotismo estatal, o qual estava estritamente relacionado com a ideia de soberania popular, ou seja, de um Estado exercendo o poder em nome do povo, dos nacionalismos que foram se formando ao largo dos Estados. No entanto, os Estados logo perceberam que a integração dessas duas forças, com o nacionalismo constituindo-se como o componente emocional central do patriotismo estatal, poderia resultar num instrumento extremamente poderoso para os governos. Com esse intuito, começaram a ser utilizados os instrumentos de comunicação, especialmente nas escolas primárias, para difundir ideias e símbolos, com bandeiras e tradições, que levassem a população a se reconhecer como parte de uma história comum.

Tratava-se de uma engenharia social ideológica da qual os Estados nacionais fizeram uso consciente e deliberado com o intuito de fazer a população aderir ao país, mas que estava longe de se constituir como uma manipulação do alto. Os sentimentos nacionalistas não-oficiais já estavam presentes na população. Ao Estado

coube apenas catalisá-los em benefício próprio, ou nas palavras de Raymundo Faoro: Anular o Estado através do próprio Estado (1958).

O Brasil do final do século XIX, ainda uma nação jovem, deparou-se com a necessidade de encontrar soluções políticas simultâneas em muitas dessas frentes de consolidação do Estado e da nação. Como foi comum aos Estados nacionais que se formaram consecutivamente e a partir de uma condição colonial subalterna, os processos políticos e de tentativa de organização da sociedade se deram por aqui a partir da mimetização da metrópole, sem sincronia com tempo histórico requerido para vivenciá-los em etapas.

É sabido que o Brasil se estabeleceu tardiamente como Estado soberano, tendo produzido a sua independência sem libertar os escravos e conceder-lhes cidadania, surgindo como uma nação incompleta “com cada metade da população a olhar para a outra com desconfiança, inimizade ou temor” (Costa e Silva: 2011). O Estado, portanto, constituiu-se antes do povo, legando para a República, após a abolição da escravatura, o desafio de dar unidade às ideias de povo e nação, estabelecendo simultaneamente os símbolos da nacionalidade, ou a formação das almas, como bem definiu o historiador José Murilo de Carvalho (2017).

Eram desafios múltiplos que naquela quadratura histórica, final do século XIX e início do século XX, debatiam-se com contradições e paradoxos de perspectivas raciológicas que pouco contribuía para formar a tão ambicionada comunidade nacional. Vivia-se então a crise da ideia de progresso, que vigorara até a segunda metade do século XIX, como consequência inevitável da

expansão dos mercados e da disseminação dos valores da modernidade e da “civilização”.

Tais expectativas de inevitabilidade da civilização e do progresso logo se revelaram frustradas não só entre as elites intelectuais, políticas e econômica da Europa, mas também entre as elites correspondentes da periferia que, num esforço de autoanálise, que envolveu a mobilização de ideias e ideólogos, passaram a buscar justificativas para aquilo que percebiam como atraso relativo em relação às metrópoles modernas. Em geral, esse tipo de “análise” passava pela constatação da impossibilidade imediata de se avançar rapidamente para aquilo que representava o último estágio da modernidade: o Estado-nação.

3. A Aventura da busca pela Identidade Nacional

No Brasil, como mostra Ortiz, essa tese era hegemônica em fins do século XIX e início do século XX (Ortiz, 2001). Teóricos do período, como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, influenciados pelas diversas vertentes do positivismo e do “darwinismo social”, conviviam com a crença de que, dadas as condições naturais de então, a possibilidade do Brasil se constituir como nação era remota. O meio ambiente adverso e a predominância de “raças inferiores”, a indígena e a negra, na constituição do brasileiro eram os principais argumentos utilizados para justificar essa tese.

Nesse contexto, para se constituir como nação, a tese corrente era a de que o Brasil teria que realizar um esforço de branqueamento do seu povo, algo que já vinha ocorrendo com a miscigenação racial, uma vez que, ao

se avançar nesse processo, a “raça branca”, “superior”, tenderia a apagar as características das “raças inferiores”. Entretanto, até que isso se concretizasse seria exigido um longo tempo, o que levava os teóricos do período a conceber a realização efetiva de um Estado-nação no Brasil e, conseqüentemente, do progresso, como meta para um futuro longínquo e não para aquele presente [2].

A partir da década de 1930, diante da necessidade de se justificar o esforço de industrialização e de modernização econômica e social, novas interpretações do Brasil passaram a ser requeridas, pois a ideia de que o Brasil dificilmente se constituiria como nação moderna enquanto não apagasse totalmente a “nódoa” legada ao povo por negros e índios tinha deixado de corresponder às exigências da realidade política. Gilberto Freyre foi o grande ideólogo deste período, tendo reelaborado a temática racial do período anterior, passando do conceito de raça para o de cultura (Ibidem).

Baseando-se no culturalismo, Freyre transformou a negatividade do mestiço em positividade ao defender a tese de que a mistura das três raças estava dando origem a um povo singular, marcado por uma cultura e uma identidade própria que por si só justificaria a constituição da nação brasileira. Como mostra Ortiz (Ibidem: 41), “a ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambiguidades sociológicas, ao ser reelaborada pôde difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiçagem, torna-se nacional”.

Freyre, entretanto, continua próximo da corrente historicista de pensadores brasileiros do século XIX

que dão prioridade à ideia de continuidade em lugar da mudança. De algum modo, ele defendia com suas teses a continuidade do passado no futuro, em que as matrizes formadoras da nacionalidade brasileira, apesar de todo o histórico de violência e das formas perversas de dominação, apresentavam as condições e a originalidade necessária para um progresso linear e gradual, da formação de uma “civilização dos trópicos”, sem necessidade de ruptura, mudança brusca ou revolução.

Contemporâneos de Freyre, autores como Sérgio Buarque e Caio Prado Jr., apesar de terem também rompido com as perspectivas racialistas prevalentes até os anos 1920, defenderam uma interpretação menos condescendente acerca da herança colonial, propondo uma visão crítica da colonização portuguesa e a necessidade de algum tipo de ruptura com o passado (Reis, 1999). Para Sérgio Buarque (1995), a particularidade da colonização portuguesa teria sido o legado patrimonialista e as formas de relação corrompidas pela pessoalidade e pelas formas de dominação daí derivadas, com seus mecanismos de favorecimentos, relações clientelistas e de interesse representados pelo “homem cordial”, as quais tornavam inviáveis qualquer trajetória de futuro em moldes racionais modernos. Era necessário, portanto, romper com essas estruturas.

Já Caio Prado, a partir de uma interpretação de viés marxista, optou por uma crítica economicista ao olhar para a estrutura de classes como reflexo das estruturas econômicas legadas pelo passado colonial, cuja ruptura dependia de processos revolucionários. Porém, Caio Prado, como um dos intérpretes que “redescobriram o Brasil” nos anos 1930, acreditava na potencialidade do povo brasileiro

de se notabilizar como sujeito de sua própria história, destacando eventos históricos e inúmeros movimentos do passado que foram resultado de ações produzidas por heróis brasileiros oriundos do povo e que, justamente por isso, costumam ser escamoteados pelas elites.

As perspectivas de autores como Sérgio Buarque e Caio Prado, que priorizavam a mudança em relação à continuidade (Reis, 1999), constituíram-se como base para a tradição do pensamento social da USP, influenciando autores como Florestan Fernandes, Antônio Cândido e Fernando Henrique Cardoso.

Simultaneamente a essa corrente de pensadores, com a ascensão do nacional-desenvolvimentismo já na década de 1940, tendo como base as das teses de Prebisch e da criação da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) em 1948, ideário que defendia, basicamente, um modelo de substituição de importações com forte participação dos investimentos estatais, restrições à entrada do capital estrangeiro e o robustecimento da classe empresarial brasileira para a superação do atraso estrutural e suas consequências, a busca pelo brasileiro autêntico, a partir de uma perspectiva calcada na condição periférica como um fator estrutural, ganhou reforço nos meios intelectuais que orbitavam em instituições estatais estabelecidas na capital do país.

De um lado, o “cepalino” Celso Furtado apresentou uma interpretação alternativa, bastante documentada e, de certo modo, complementar à de Caio Prado Jr., acerca da formação econômica do Brasil. Para Furtado (2007), o desenvolvimento da economia brasileira dependeu do ciclos de produtos, dos mecanismo cambiais de socialização das perdas do setor agroexportador, das tendências para

a concentração da renda, e dos desequilíbrios estruturais ocasionados pela piora na relação de trocas, resultando em lentidão da formação no país, tanto do mercado interno quanto do espírito empreendedor, que para ele, nitidamente influenciado pela perspectiva schumpeteriana, era condição básica para o desenvolvimento de uma economia capitalista. O resultado era uma economia periférica presa a estruturas coloniais que inibiam as potencialidades do povo e a formação de um mercado interno capaz de propiciar as condições para o desenvolvimento autônomo. A chave para livrar o país dessa condição periférica e dependente era industrialização, único mecanismo capaz de promover o desenvolvimento autônomo, tornar a “mão de obra redundante” e de “cimentar a nacionalidade”:

Já não se tratava de discutir a sua oportunidade e conveniência, e sim de partir dela para liberar o país dos resquícios do passado colonial. (...) Nenhuma fatalidade respondia pelo atraso do país. Devíamos procurar suas causas na História, assinalar as motivações dos que, ocupando posições de mando, tomavam decisões. Cabia denunciar os interesses que estavam empenhados em subordinar a industrialização à reconstituição do velho sistema primário-exportador. Desenvolver o país, recuperar o tempo perdido, não era apenas o desafio: deveria ser a responsabilidade maior de quem pretendesse dirigi-lo (FURTADO, 1997, p. 166-167).

Como intelectual público, atuante em instituições de Estado e organismos multilaterais, Furtado se colocava diante da missão de contribuir para a reconstrução institucional do Brasil, algo tido por ele como indispensável, considerando que, a partir de uma perspectiva mannheimiana, essa era uma condição para preservar a liberdade do homem:

Seguindo Mannheim, eu tinha uma certa ideia do papel social da *intelligentsia*, particularmente nas épocas de crise. Sentia-me acima dos condicionamentos criados por minha inserção social e estava convencido de que o desafio consistia em instilar um propósito social no uso dessa liberdade. (FURTADO, 1997, p.101).

Em paralelo ao pensador independente que foi Celso Furtado, a tônica da relação centro-periferia do ideário nacional-desenvolvimentista também ganhou corpo no debate cultural da filosofia e das humanidades acerca da nacionalidade e formação do país a partir do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). O ISEB foi uma instituição chave para instrumentalizar esse ideário no plano cultural, contando com personalidades de tendências políticas diversas, como Roland Corbisier, que havia sido integralista, Nelson Werneck Sodré, identificado com o PCB, além de Guerreiro Ramos e Hélio Jaguaribe. O que os unia era a concepção comum que tinham de cultura a qual, baseada na sociologia e na filosofia alemã de Hegel e também de Mannheim, significaria, segundo eles, as objetivações do espírito humano e na perspectiva da cultura como um vir a ser. Já bastante influenciados pelo pós-colonialismo e pelo terceiromundismo, os isebianos defendiam que a cultura brasileira estava alienada no ser do outro, mais especificamente no do colonizador, devido aos vínculos de dependência socioeconômica que impediam o país de se realizar como uma nação autônoma e, portanto, moderna.

Significa, para o ISEB, que o Brasil continuava a viver uma situação colonial, ou seja, uma situação segundo a qual “a nação é organizada para funcionar como instrumento da nação colonizadora” (Corbisier,

1960: 29). A relação que se estabelece entre metrópole e colônia com a do senhor e do escravo na qual este último é obrigado a abdicar do seu próprio ser, permitindo que ele seja apenas um reflexo do ser do senhor (Ibidem). Uma vez que o espírito subjetivo do escravo, ou seja, sua capacidade de criar, de compreender e de assimilar os objetos culturais, é alienada para atender aos interesses de outros, a objetivação do seu espírito, que se concretiza no produto do seu trabalho, resulta em algo inautêntico. Para Corbisier, o mesmo se daria com o “complexo colonial”, ou “sistema colonial”, no qual a colônia, ao exportar matéria-prima e importar bens manufaturados, exporta o não ser e importa o ser do outro (da metrópole). A colônia, portanto, aliena a si mesma para servir de instrumento da metrópole.

Essas teses exerceram forte influência no pensamento de esquerda entre o final dos anos 1950 e anos 1960, tendo sido a base para os Conselhos Populares de Cultura (CPC) da UNE, mas não só. Dada as suas vinculações com perspectivas nacionalistas e de busca por um ideal de brasileiro, elas também tiveram forte apelo nos círculos militares, os quais carregavam valores positivistas e spencerianos herdados da formação da sua matriz institucional no século XIX. Não à toa, em seguida ao golpe de 1964, o governo militar optou por acolher ideias afetas ao nacional-desenvolvimentismo e ao propósito de definir um ideal universal de brasileiro a partir das teses sobre mestiçagem e democracia racial acomodadas no interior da ideologia de mercado.

Para tal, o regime estabeleceu aproximações com intelectuais tradicionais já a partir de 1965 com a criação de uma comissão com a finalidade de elaborar uma política

nacional de cultura, apresentando as intenções do regime de estabelecer uma continuidade histórica com as origens do pensamento sobre a cultura brasileira. Daquela comissão resultou uma proposta de criação de um Conselho Federal de Cultura (CFC), o qual foi oficialmente instituído em novembro de 1966. Os integrantes desse Conselho foram escolhidos dentre aqueles intelectuais “neutros” ou apoiadores explícitos, a maioria deles integrantes de instituições tradicionais, como os Institutos Históricos e Geográficos e as Academias de Letras, tais como Gilberto Freyre, Ariano Suassuna, Rachel de Queiroz, Josué Montello, Burtle Marx, Afonso Arinos e Guimarães Rosa.

O CFC buscou resgatar a ideologia da mestiçagem, que toma o povo brasileiro como resultado da mistura das três raças povoadoras, ressaltando como característica mais marcante da nacionalidade brasileira o fato de que, apesar da heterogeneidade e da diversidade étnica e regional, todos as raças, cores e credos não só convivem de forma pacífica como se integram de forma harmoniosa. A identidade brasileira pautada na mestiçagem seria definida, portanto, pela “unidade na diversidade”. Um outro aspecto do discurso do CFC era o da ideia de tradição. Os valores fundamentais da cultura brasileira teriam suas raízes no passado, constituindo-se as manifestações culturais mais autênticas dos valores espirituais e materiais acumulados ao longo do tempo, sendo, portanto, um patrimônio que deveria ser preservado.

Por outro lado, outro grupo de intelectuais, os que se opuseram ao golpe – dentre eles Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Antônio Cândido, Francisco de Oliveira, Florestan Fernandes, Sérgio Buarque e tantos outros, muitos dos quais oriundos da USP e fundadores do

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) – passaram a se distinguir dessa perspectiva ideológica do ser brasileiro pela crítica à dificuldade de superação das condições estruturais da sociedade brasileira que mantinha traços hegemônicos da sociedade agrária patriarcal e escravistas do período colonial, sendo esta co-partícipe de um modelo de modernização industrial dependente, que combinava paradoxalmente traços de atraso e progresso. Mas, ao mesmo tempo, esses críticos mantiveram uma interpretação heróica e totalizante acerca do “vir a ser” do “brasileiro”, dando pouca margem para uma visão mais diversificada da sociedade brasileira com base nas suas diferenças identitárias e simbólica.

Somente a partir do final dos anos 1980 – com a ascensão dos novos movimentos sociais e o avanço das questões envolvendo a pautas raciais, sexuais e de gênero – as interpretações totalizantes acerca da sociedade brasileira começaram a dar lugar a leituras mais diversas. Autores e intérpretes do Brasil que nunca ocuparam lugar de destaque do cânone, mas que já tinham leituras particulares sobre questão racial (e, principalmente, de gênero), são redescobertos abrindo possibilidade para novas tradições e leituras sobre o Brasil, tendo como base, trajetórias diferenciadas e lugares sociais de cada grupo. Foram vertentes que se reforçaram nas últimas décadas, ainda mais sob a influência do debate feminista e racial da academia estadunidense, sendo elas a base para a crítica e defesa dos artigos do presente dossiê. São perspectivas que se opõem tanto à visões pluralistas e multiculturais, que pressupõem a coexistência pacífica, segmentada e independentes de várias identidade e grupos culturais e étnicos, mas que, em última instância asseguram a

hegemonia dos mais fortes, quanto às perspectivas sincréticas, predominantes no Brasil, que a partir das teses enaltecedoras da mestiçagem buscam escamotear as diferenças em uma homogeneidade idealizada.

Em face desses antagonismos, voltamos à pergunta: como falar em pensamento social brasileiro se, parafraseando Drummond, nenhum Brasil existe e muito provavelmente sequer existirão os brasileiros? Talvez nada seja tão radical quanto parece. As versões dos nossos intérpretes certamente não são tão voluntaristas. O Brasil tem especificidades históricas na formação do seu povo que guardam distinções em relação ao mesmo processo em outros países. Mesmo com as diferenças locais e regionais, a própria delimitação territorial introduz elementos de reflexividade que nos fazem compartilhar alguns sentimentos e propensões comuns, muito aproximadas de uma ideia de nação. Nesse sentido, as perspectivas universalistas dos nossos intérpretes continuam sendo úteis seja para o estabelecimento de um diálogo reflexivo, seja para construir a contraposição e reivindicar o lugar de outras identidades historicamente invisibilizadas. A reflexão acerca desses autores é sem dúvida a via mais segura para trilhar o caminho da teoria crítica proposta por Bhabha, ou seja, não o de substituir “a força de um discurso hegemônico por outro marginalizado, mas sim instaurar um processo ‘agonístico e antagonístico’ no qual a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são subvertidas, questionadas e desestabilizadas para produzir um novo discurso híbrido e libertário” (Menezes de Souza, 2004, p.132). São esses os paradoxos presentes nos artigos que seguem, fruto da reflexão de jovens pesquisadores diante de desafio de se debruçar sobre a

tradição do pensamento social brasileiro, contrapô-lo à própria realidade e realizar uma reflexão “agonística e antagonística”, sem aderir aos pensadores canônicos, mas ao mesmo tempo reconhecer o lugar histórico que lhes cabe e a riqueza de referências teórica e de método para um diálogo reflexivo.

4. Eugenia e estereótipos raciais na formação brasileira

Nos autores que discutem o pensamento social brasileiro dos séculos XIX e início do século XX, o conceito de eugenia é evidenciado para validar uma segregação hierárquica, entre negros e imigrantes, respaldando-se em interpretações biológicas reducionistas, orientando políticas para que brancos descendentes de europeus fossem merecedores, por superioridade genética, da nação. Segundo Santana e Santos (2016), o movimento de eugenia surgiu como forma de superação do passado —entenda-se aqui o passado rural e agrário— pela mestiçagem, em moldes políticos, que visava o ingresso na modernidade. A recepção das teorias racialistas europeias é evidenciada em suas produções, principalmente na valorização do branqueamento do país a partir de um projeto de modernização e de como a questão racial é associada a esta, evidenciando assim os conflitos e tensões que permearam o “se pensar modernidade”.

Pautados na visão européia – tendo como base teórica o positivismo de Augusto Comte e no evolucionismo de Spencer –, o branqueamento social marcou o Brasil no período de reconstrução do Estado liberal republicano (Santana e Santos, 2016), resultando na ideia de que a modernidade e o progresso se dariam também pela

composição étnica brasileira, ou seja, na predominância de brancos nos espaços de decisão política e no espaço público, incluindo o espaço do trabalho.

O papel assumido pelas teorias de racialização de Arthur Gobineau também influenciaram o imaginário nacional do período. O autor sustentava uma hierarquia racial que incluía inclusive “brancos e brancas não-puros/as”, ou seja, todos aqueles e aquelas com sangue mesclado com negros e índios. De tal maneira que sua teoria “se transformaria numa ideologia justificadora da dominação dos países capitalistas centrais sobre os países da África, Ásia e da América Latina e também da dominação de uma elite proprietária sobre o conjunto da população trabalhadora” (BUONICORE, 2007, p.2).

Florestan Fernandes em seu livro “O negro no mundo do branco” (1972), nos apresenta um panorama da situação do negro no Brasil, demonstrando o abismo entre as ideologias e utopias raciais dominantes. Em um primeiro momento, o autor aponta a situação dos escravos libertos e suas adaptações à economia de subsistência no espaço urbano, ao comércio e as dinâmicas estabelecidas pós escravidão, que impedia a ascensão social e tolhia a circulação desses, afirmando assim que “o que parece ser ascensão social no horizonte cultural do negro e da mulata, muitas vezes não passa de mera incorporação ao sistema de classe” (p.48). A partir disso, se consolida, mais uma vez, as desvantagens para a população negra e mestiça de inserção e ascensão, como se o passado de escravidão se reproduzisse no presente, porém, com outras nuances, agora com o status de libertos.

A realidade racial brasileira não apresentava uma neutralidade na manifestação de preconceitos raciais

conforme muitos acreditavam e como era sustentado pelo mito da democracia racial[3], e isso foi evidenciado por Thales de Azevedo em sua obra ‘As elites de cor’ (1955), por Costa Pinto ao analisar a cidade do Rio de Janeiro e por Florestan Fernandes ao se debruçar à análise da cidade de São Paulo. Tais autores nomearam esse contexto de “falácias do mito”, denunciando a discriminação e o preconceito, bem como, todas as dificuldades enfrentadas por negros e negras na tentativa de terem condições mínimas de vivência. Enquanto autores como Gilberto Freyre e Donald Pierson viam na mestiçagem cultural a quintessência da harmonização social, Florestan, Azevedo e Costa Pinto demonstraram o quão distante da realidade estava Freyre e Pierson.

Mas como isso se evidenciou na formação das cidades modernas em um contexto de mudança? Qual é o lugar da/o negra/o no processo de modernização? Costa Pinto (1998) em sua obra “O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança”, se propôs a pensar tais questões ao analisar uma capital brasileira. Pinto afirma que no Brasil,

As condições econômicas, sociais e educacionais fazem do negro veículo fácil de todas as aberrações sociais, aumentando de maneira espantosa a frequência estatística com que ele aparece na crônica da criminalidade, do misticismo, da mala vida em todas as suas manifestações e essa condição, que não é especificamente negra, embora seja específica da organização social em que o negro vive (p.172).

Na afirmação do autor, são destinadas e vinculadas ao negro questões que não são específicas dele, mas são problemas sociais e estruturais de forma geral, porém tais

vinculações engendram atitudes hostis e estereótipos ao negro, o que potencializa barreiras e coloca uma distância social entre esses e os brancos. Tais estereótipos raciais sobre o negro e o mulato, engendrado no período colonial, mas que perduram intransigentemente, colocou a raça branca numa posição de superioridade na construção da civilização brasileira (Ortiz, 1985, p.20), com o racismo e a eugenia se consolidando, explicitamente e implicitamente, como um conjunto articulado de ideias e práticas sociais que orientam ainda as compreensões sobre o Brasil, para além de meros estereótipos.

Nesse panorama esboçado, se pensarmos mais especificamente nas mulheres negras, os estereótipos se estendem para as questões sexuais e corporais dessas, onde se articula o racismo e o sexismo. Este último produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular, conforme pontuado por Lélia Gonzalez (1984), principalmente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta, validando diferentes modos de rejeição/integração de seu papel.

Desde a escravidão, a mulata é colocada como prestadora de serviços sexuais para o senhor do engenho e seus filhos homens. Heleieth Saffioti ressalta que a mulher negra acabou por se converter no “instrumento inconsciente que, paulatinamente, minava a ordem estabelecida, quer na sua dimensão econômica, quer na sua dimensão familiar” (1976, p.165). Minava paulatinamente porque desencadeou disputas pela atenção dos homens, entre as mulheres brancas com as negras, conforme registrado na historiografia do Brasil colônia, dos inúmeros casos de violências e crueldades físicas sofridas por essas. Ainda hoje, tais agenciamentos contribuí para a produção de

papéis sociais considerados inferiores, como a doméstica, papel engendrado pelas dinâmicas acima de racismo e sexismo, considerada a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas (Gonzalez, 1984, p. 230). Ela está presente no cotidiano das casas, de quem depende seu funcionamento, embora, muitas vezes a invisibilize. Aliás, a história do Brasil é uma longa marcha de violência e silenciamento de pessoas “indesejáveis”, principalmente mulheres negras e indígenas.

É sobre tais incômodos que o dossiê que se segue se debruça.

INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES

*Doutorando em sociologia da Universidade de Brasília. E-mail: antonio.padua.brito@gmail.com

**Mestra e doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília. E-mail: cchgaletti@gmail.com

***Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. E-mail: fabriciomneves@gmail.com.

NOTAS

[1] Entrevista concedida à revista SEAF (Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas), republicada em forma de depoimento, como homenagem, na UAPÊ REVISTA DE CULTURA N.º 2 – “EM CANTOS DO BRASIL” Editora Uapê, março 2000.

[2] Cabe ressaltar a influência do positivismo à época no que tange a condição feminina de caráter totalmente claustrofóbico. Tendo como elementos fundamentais da organização social princípios de autoridade e obediência, em que as mulheres deveriam, em tom sacrificial, serem

encerradas ao espaço privado, pois esse espaço era valoroso por fazer conexões com o ideário católico da virgem maria, santa mãe, rainha do lar. Nesse sentido, a sociedade alcançaria a perfeição, se fosse forjada por homens íntegros, mas para isso a dedicação feminina deveria ser intensa e exclusiva por mulheres afáveis, submissas e honradas.

[3] O mito da democracia racial alega que o Brasil escapou do racismo e da discriminação racial, afirmando que os brasileiros não vêem uns aos outros através da lente da raça e não abrigam o preconceito racial em relação um ao outro.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BUARQUE, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CORBISIER, Roland. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Iseb, 1960.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *História do Brasil Nação: 1808-2010 - Volume 1 - Crise Colonial e Independência*. Rio de Janeiro: Fundação Mapfre e Editora Objetiva, 2011.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Editora Globo, São Paulo, 1958.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e senzala*. Editora Global, São Paulo, 2012.
- _____. *O negro no mundo dos brancos. Difusão Européia do Livro*, São Paulo. 1972.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Obra Autobiográfica, v1*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HOBBSAWM, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, ANPOCS, 1984.
- MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”, In: Abdala Júnior, Benjamin. *Margens da cultura: hibridismos & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 21.
- PINTO, Luiz de Aguiar Costa. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. Companhia Editora Nacional, 1953.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- SAFIOTTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: Mito e realidade*. Editora Vozes, Petrópolis, 1976.
- SANTANA, Nara M.; SANTOS, Ricardo Augusto dos. *Projetos de modernidade: autoritarismo, eugenia e racismo no Brasil do século XX*. Revista Estudos Sociales, 2016.

POR UMA SEGURANÇA PÚBLICA AMEFRICANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A EMERGÊNCIA DE UMA SEGURANÇA PÚBLICA AFRODIASPÓRICA

FOR A AMEFRICAN PUBLIC SECURITY: CONSIDERATIONS CONCERNING THE EMERGENCY OF AN AFRODIASPORIC PUBLIC SECURITY

*Rafael Moreira da Silva de Oliveira

Recebido em: 08/08/2020.

Aceito em: 07/10/2020.

Resumo:

Este trabalho tensiona o posicionamento que o campo científico da segurança pública brasileira tendo em vista os fatores locais que configuram a realidade violenta do país, principalmente no tocante à pauta do genocídio da juventude negra. De modo que o trabalho possui, como principal hipótese, o entendimento de que a dinâmica racial e colonial no Brasil projetam teorias e epistemologias estrangeiras, que correspondem ao centro colonial e perpetuam o racismo na segurança pública, as quais impossibilitam políticas que reflitam agendas e desafios brasileiros à segurança pública. Nesse sentido, serão abordadas algumas continuidades epistemológicas, ontológicas e sociológicas entre África e Brasil na diáspora africana, que corroborem a perspectiva amefricana, de Lélia Gonzalez sobre a formação do Brasil e, a partir desta perspectiva, propor uma redução sociológica, em consonância com Guerreiro Ramos, sob o campo da segurança pública, como ferramenta metodológica para se alcançar a amefricanidade no campo em questão.

Palavras-chave: Amefricanidade. Segurança pública. Racismo. Epistemologia

Abstract:

This article seeks to question what is the positioning of the Brazilian public security scientific field, observing the local factors which shape the country's violent reality, especially regarding the agenda of the black youth genocide. This work has, as the main hypothesis, the understanding that racial and colonial dynamics in Brazil project theories and resonate foreign epistemologies, reinforcing the colonial center and perpetuating bias and racism in public security, which makes it impossible to deal with genuine Brazilian problems. For this reason, we approach epistemological continuities between Africa and Brazil, arising from the African Diaspora, to corroborate the perspective of amefricanity from Lélia Gonzalez about Brazil's cultural construction. From this point, we propose a sociological reduction, according to Guerreiro Ramos, to apply to Brazilian public security, aiming to reach amefricanity.

Key Words: Amefricanity. Public security. Racism. Epistemologies. Brazilian sociology.

1. Introdução

Este trabalho traz tensões às bases epistemológicas nas quais se funda e se operacionaliza a Segurança Pública Brasileira, por meio das leituras sobre a “Amefricanidade”

de Lélia Gonzalez (1988), “Redução Sociológica” de Guerreiro Ramos (1958) e outras contribuições intelectuais de pensadores e ativistas negros, historicamente apagados

dos cânones do Pensamento Social Brasileiro. Para tanto, o trabalho se subsidia da pesquisa e do pensamento social negros brasileiros, difundidos desde o século XIX, até os dias de hoje, como discutiremos mais a frente.

Os primeiros movimentos político intelectuais em questão, são expressos pelos trabalhos de intelectuais negros, como o Sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, com sua obra “Introdução Crítica à Sociologia Brasileira” (1957) e depois com “A Redução Sociológica” (1958); o historiador e sociólogo, Clóvis Moura, em seu trabalho “Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas” (1959); o economista e teatrólogo Abdias do Nascimento com o “Teatro Experimental do Negro” (1959) e seu posterior Dossiê sobre o problema racial no Brasil, “Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality” (1976). Posterior a esse momento, a historiadora Maria Beatriz do Nascimento publica seu artigo, “Por uma História do Homem Negro” (1974) e é acompanhada pelos trabalhos de Lélia Gonzalez, com a “A mulher negra na sociedade brasileira” (1982) e “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1983). Vale ressaltar que os autores e autoras aqui citados não resumem o movimento de pensamento social (negro) dissidente da época - até por não estarem citados aqui, autores da seara literária -, mas se tornaram incontestáveis ícones na história da cultura afro brasileira, tanto por suas obras, quanto por suas trajetórias políticas.

É através de reflexões sobre o apagamento de continuidades entre África e Brasil; secundarização do pensamento negro nas disputas epistemológicas sobre a formação do país, e impacto das práticas genocidas de controle social (e racial) na perpetuação das teorias sociais hegemônicas, que buscamos ressignificar o olhar

para a segurança pública brasileira, acreditando-se que o pensamento negro evocado e citado neste trabalho pode, além de explicar o cenário de violência vivida o país, apontar outros caminhos para a construção de uma segurança pública não atrelada ao genocídio nem ao encarceramento em massa. Por isso se deu a escolha da categoria de amefricanidade.

A categoria desenvolvida por Lélia Gonzalez pressupõe uma “neurose cultural” sobre a formação histórico cultural do Brasil e pretende ir contra o entendimento corrente na época de que, a “formação do inconsciente” brasileiro seria formado exclusivamente por influência branca e europeia. A categoria agrega a importância da América e da África em detrimento da influência europeia, cuja permanência apresentaria, como principal sintoma o racismo (GONZALEZ, 1988). Essa categoria político cultural se apresenta, portanto, como perfeita para pensar novas produções e reflexões que centralizam a verdadeira formação histórico cultural brasileira, condizente com a realidade social do país.

2. Tradução e Redução: O Processo de formação de uma teoria social racista

Um primeiro movimento que deve ser analisado é o processo de “importações” e traduções de teorias europeias para a formação de um pensamento social que descrevesse e, de certa forma influenciasse a realidade social brasileira, como era o caso de Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e João Ribeiro. Seus trabalhos pioneiros e progressistas tiveram grande alcance na sociedade brasileira, mas não se furtavam da influência do determinismo racial nem de

teorias eugenista originadas na Europa e, à época, já sem expressiva credibilidade científica (GORENDER, 1996).

É necessário considerar, porém, que as teorias racistas e eugenistas, que caíam em descrédito numa Europa “livre” de escravidão, eram absorvidas por intelectuais brasileiros que voltariam ao Brasil com suas posições sócioeconômicas pressionadas pela iminente abolição da escravidão no último país escravista do mundo ocidental. Era necessário antecipar a estrutura social à inexorável abolição, para que ela não ameaçasse a configuração de poder vigente e conservasse a “burguesia marginal” no império (CASTRO, 2005).

As categorias “margem” e “centro” são importantes para entender os processos de tradução dos conceitos já decadentes na Europa e que ainda perdurariam no Brasil pós-abolição. A lógica advém das reflexões acerca da proposta de uma nova divisão mundial do trabalho, que herdava distribuição de poder do pacto colonial e centralizava países com desenvolvimento industrial capitalista para marginalizar “retardatários” numa relação de dependência, onde a periferia se resumiria a produtores e exportadores de matéria prima (MEDEIROS; VIEIRA, 2007). Portanto, os interesses de uma classe burguesa marginal continuariam sob as imposições do pacto colonial, mas essa classe precisava garantir direitos - vendidos pela Europa e Estados Unidos como privilégios - não acessados pelo o restante da população. Este processo é descrito no texto de Luciano Góes, nas palavras de Raul Zaffaroni (1988) e Máximo Sozzo (2014), mas também é tratado por Amílcar Cabral, em seu texto “O papel da cultura na luta pela independência” (1972), que aproxima momentos históricos coloniais de Guiné Bissau e do Brasil.

No texto do autor, a burguesia marginal de Guiné Bissau ocupava centros urbanos, negociava com os colonizadores e contribuía com a segregação das classes mais baixas, que se mantinham na zona rural do país (CABRAL, 1972). Foi, em larga medida, por conta do afastamento entre povos autóctones e poderio colonial, que a cultura autóctone não perdeu força dentro da maioria da população e se manteve como principal “arma” anticolonial, que não permitia a assimilação total da população aos preceitos da colônia (ibidem, 1972). Há, neste momento, dois pontos de contato que interessam a discussão: entre Amílcar Cabral e Guerreiro Ramos, no tocante à centralidade da questão sobre assimilação em países de tradição colonial; e entre o momento histórico colonial vivido em Guiné Bissau, figurado por Cabral, e o vivido pelo Brasil, relatado por Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala*.

Enquanto Cabral descrevia uma colonização que se valia da segregação sócioespacial e criava raízes nos centros urbanos de seu país, Freyre relatava uma colônia que “caracteriza-se pelo domínio quase exclusivo da família rural ou semi rural” (FREYRE, 1933, p. 40) e que, por meio desta e de outras faces do imperialismo português, o patriarca escravocrata português se tornou “o fundador de uma nova ordem econômica e social” no Brasil (ibidem, 1933, p. 17). Este paralelo indica que, enquanto num país a cultura subalternizada encontrou refúgio, no outro encontrou o coração da colonização e, portanto, neste último, o domínio colonial teria ainda mais facilidade de combater qualquer iniciativa de expressão e memória cultural africana no Brasil.

Os exercícios de “tradução marginal”, de Máximo

Sozzo (2014), são, além da tradução literal de uma língua para outra, adaptações de ideologias do centro, manipuladas e continuadas pela burguesia marginal - de maneira anacrônica e com critérios de cientificidade dilatados ou ignorados -, considerando a realidade social brasileira na época. É importante notar que não se trata do problema da assimilação completa e acrítica descrita por Guerreiro Ramos, na “Redução Sociológica” (1958), a despeito de ambas as teorias reconhecerem a assimetria entre produção científica importada e realidade social brasileira. Ocorre que a transformação causada pelo processo de “tradução marginal” agora apresentará a teoria importada de maneira única, como uma obra prima do tradutor/autor, permitindo-lhe afirmar-se enquanto um especialista, detentor de prestígio e status na sociedade (GOÉS, 2015, p. 125) de maioria analfabeta.

Na dissertação de mestrado de Luciano Góes, ao explicar o processo de “tradução marginal” de Sozzo, o autor destaca que “as traduções criminológicas marginais mantiveram os fundamentos centrais para a construção de racionalidades e programas de gerenciamento estatais nos quais os próprios tradutores se investiram como agentes dos governos” (ibidem, p.124) e este caminho foi central para operacionalizar as já citadas raízes racistas das interpretações e produções científicas a serem operacionalizadas nos programas de governo.

Estamos diante da formação de uma elite que detém a expertise intelectual, ocupa os cargos de gerenciamento de Estado e herda os frutos dos complexos produtivos rurais ainda do regime escravocrata. Elite essa que acolheu Sílvio Romero, Gilberto Freyre, Nina Rodrigues e outros personagens históricos que, apesar de atuarem em

momentos históricos diferentes, ocupavam lugares sociais semelhantes, produzindo teorias e interpretações sobre Brasil, que reverberam ainda hoje nos currículos científicos e agendas de governo do país. Dado este panorama de ressignificação do papel colonial e racista na formação do pensamento político e social brasileiro, nota-se que há muitos pontos de contato entre o desenvolvimento da teoria social brasileira e a criminologia positiva no Brasil e, aproveitando a deixa que esses pontos de contato possibilitaram, pode-se pensar em como todo o processo discutido até aqui refletirá na segurança pública brasileira, pensada pela chave do genocídio e do encarceramento em massa da população negra.

3. Do Império a Democracia Racial: Acomodações das teorias sociais racistas e seus desdobramentos

O Brasil de 1798, no auge do período escravocrata, possuía duas vezes mais negros do que brancos, padrão que se repete em 1822 (NASCIMENTO, 1978) e que vai se tornar uma grande preocupação às vésperas da abolição de 1888, pois havia no país uma vasta quantidade de terras não ocupadas, que não poderiam, sem dúvida, ser povoadas por negros (CARDOSO, 1977). Sem esquecer também do fantasma da revolução haitiana de 1804, que culminou no expurgo total da colonização no único país de configuração demográfica semelhante ao Brasil. Se fazia necessário produzir medidas protecionistas para a garantia da ordem social pós-abolição.

Um exemplo de medida protecionista bem sucedida do império foi a Lei da Terra de 1850 (ainda em vigor), que “definiu que as terras ainda não ocupadas

passavam a serem propriedade do Estado, e as já ocupadas podiam ser regularizadas como propriedade privada [...] aniquilando a possibilidade de ocupação de terras por ex-escravos” (GOÉS, 2015, p. 141). A Lei de imigração também garantiu o quase emparelhamento entre o volume populacional negro e branco em 1890, mas o sociólogo Abdias do Nascimento nos alerta para a importância de medidas genocidas no conjunto de medidas protecionistas brancas, que promoveram uma baixa na população negra e uma baixa também na autodeclaração racial dessa mesma população (NASCIMENTO, 1978).

As medidas de criminalização de práticas atreladas a população negra têm especial interesse neste trabalho. No Código Criminal de 1831, práticas punitivas escravocratas encontravam legitimidade em teorias científicas racistas para conservação da produção escravista. Um ano após a abolição, o “Código Penal dos Estados Unidos do Brasil”, além de manter as práticas punitivistas escravocratas, estende sua alçada à nova configuração social a qual se encontra o negro brasileiro, tipificando os crimes de vadiagem, capoeiragem, entre outros. Ali se inicia a tradição de tipificar “infrações sem vítimas”, principalmente as que promovessem o ajuntamento de negros em detrimento de sua subserviência ao modo de produção, algo que poderia dar espaço a temidas insurreições negras (GÓES, 2015, p. 154-155).

Nesta toada que desenvolve-se a criminalização da maconha no Brasil. Góes, valendo-se dos trabalhos de Luísa Saad (2013) e Elisaldo Araújo Carlini (2005), relata que:

dentre as criminalizações direcionadas à cultura negra marginal(izada), encontramos o “fumo de negro” (maconha), que, segundo documento

oficial do Ministério das Relações Exteriores de 1959, foi introduzido no país pelos escravos [...] o motivo declarado era a suposta violência inata ao negro decorrente de sua primitividade, acionada ou potencializada pelo uso da planta e pelo álcool (p. 157).

O que se coloca na discussão, juntamente com a retrospectiva repressiva de controle racial por diversas vias, é que o senso comum, a teoria social e a legislação seguiam o ritmo de criminalização de práticas culturais negras, reiterando o entendimento que vem de antes da abolição, que é de atrelar ao fator negro, todo retrocesso e atraso do país. Um país tomado pela presença e ocupação negra estaria no caminho contrário do progresso. Assim como estamos apontando continuidades nas políticas de repressão ao longo do tempo, devemos lembrar que as continuidades na teoria social, nos campos profissionais tradicionais, como serviço público, medicina e direito, também se mantinham desde antes da abolição e, inclusive possibilitaram as transformações da lei em vistas de acomodar tradições escravocratas, pois a atitude conservadora branca em todas essas áreas formava solo propício para estas acomodações.

As obras de Nina Rodrigues, Silvio Romero, Gilberto Freyre (até Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda, em certas passagens) e outros especialistas e interpretativistas do Brasil, por mais que não se propunham eugenistas, segregacionistas, ou adeptos do determinismo racial ou evolucionismo cultural, ainda sim escamoteiam as violências impostas às populações escravizadas, dão centralidade à importância do português na formação da cultura brasileira em detrimento de toda história afroameríndia vivida no país. Realmente, apenas

dessa maneira se consegue pensar um país que viva uma democracia racial, já que, como vimos anteriormente, a utilidade das teorias científicas para o controle racial prepondera sobre a coerência com a história e realidade social.

Durante a primeira república, existiram vários autores, que afirmava que as doenças psiquiátricas só existiam em pessoas negras, ou em mestiças colocando a culpa na miscigenação ou então nos climas tropicais. Essa teoria perdurou por um certo tempo, até Juliano Moreira um psiquiatra, afirmar com a sua tese, que as questões sanitárias e educacionais, seriam a culpa dessas enfermidades, não por “ridículos preconceitos de cor ou casta”. Após Juliano Moreira, as doenças psiquiátricas começaram a ser atribuídas a questões, como o isolamento geográfico junto ao abandono de populações interioranas, falta de saneamento básico, doenças parasitárias e falta de educação - mazelas acometidas prioritariamente à população negra da época.

A obra de Gilberto Freyre teve uma função estratégica de apaziguamento das relações étnico raciais (CARNEIRO, 2005) não muito diferente da atitude do então ministro de finanças do império em 1891, Rui Barbosa, que queimou “todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral” (NASCIMENTO, 1978, p. 49). Isto significa dizer que, os esforços políticos de certa conciliação em momentos de tensão étnico raciais silenciaram a questão racial de tal forma que conservavam a desigualdade e a estrutura social racista ao mesmo tempo que esvaziava a discussão e propagação política do tema. Vale ainda ressaltar que o trabalho de Freyre de 1933

coincide justamente com a formação da Frente Negra Brasileira de 1930, cujo potencial “subversivo”, tratado por Nascimento, foi reprimido com a vinda da “ditadura do Estado Novo, em 1937, que proibiu toda e qualquer atividade associativa no país (NASCIMENTO, 1978, p. 133).

Mais um exemplo de como o racismo estrutural caminhava junto com uma política dita progressista está nos textos de João Vargas. O autor, ao discutir o racismo estrutural no processo diaspórico, destaca uma dinâmica social que foi e ainda é determinante na vida de boa parte da população negra brasileira:

para casa própria. É estimado que apenas 20% das famílias que necessitam de empréstimos para a casa própria tenham acesso a eles. Há uma correlação linear entre o crescimento no número e tamanho das favelas e a indisponibilidade de crédito: na cidade do Rio de Janeiro cada 10% de crescimento das favelas corresponde a 2,3% A expansão das favelas na paisagem urbana brasileira é um sintoma de colapso do sistema de empréstimo de queda no acesso ao empréstimo para a casa própria. (VARGAS, 2010. p.41. apud OLIVEIRA, 2004.)

Depois desta trajetória, é possível compreender que, por mais que tenham sido cumpridas exigências antidiscriminatórias e medidas de apaziguamento das tensões étnico raciais desde antes da abolição da escravidão, as elites brancas detentoras dos meios de produção, do discurso religioso, da toga da justiça e da produção científica, agiram de maneira a seguir mudanças e imposições do centro europeu, acomodando-se em suas posições de poder e conservando a estrutura social racialmente desigual, cujos frutos colhemos até hoje.

4. Ismos e Cídios: Os frutos do controle racial e a reprodução de um currículo racista

Observar atentamente o impacto do discurso silenciador de Gilberto Freyre permite entender que, após a produção da “democracia racial”, racializar problemas e agendas é reavivar tensões raciais que culminaram em grande medo (branco) e violência no passado. Vejamos um trecho da fala do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, na abertura do Seminário Internacional “Multiculturalismo e Racismo: O papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos”, realizado pela Secretaria Nacional de Direitos Humanos em julho de 1996 e trazido por Sueli Carneiro em sua tese de doutorado:

Eu sempre me lembro – já me referi em mais de uma ocasião a isso – de uma reunião realizada há muitos anos no Ministério das Relações Exteriores, que funcionava no Rio de Janeiro. [...] com certa ingenuidade, referi-me ao fato de que efetivamente havia preconceito no país. Na época, dizer isso era como fazer uma afirmação contra o Brasil. A pessoa que presidia a mesa – alguém de grande respeitabilidade – incomodou-se com a afirmação e, ao final, confessou-me que quase havia pedido que me retirasse da reunião. Então, teceu alguns elogios pessoais a mim, para compensar a manifestação de profundo desagrado pelo fato de eu ter dito que havia preconceito de cor no Brasil. (Cardoso, 1997, p. 13)

Esta aversão à questão racial, que já em si uma tensão silenciadora de discursos, representa uma real dificuldade contemporânea de se racializar problema sociais, que passam a ser divulgados como um problema

nacional sem maiores especificidades e, praticamente, desconexos do processo histórico que os precedem e os possibilitam. Em outra oportunidade de pesquisa* sobre delinquência juvenil, foi possível observar que, nos últimos 10 anos, apenas uma pesquisa trouxe uma perspectiva racial como chave de análise da delinquência juvenil no Brasil. Nesse período de dez anos, dezenove pesquisas foram publicadas no Brasil abordando o tema e apesar de quase nenhuma relacionar raça ao tema central da pesquisa, todas as pesquisas assumem que o perfil da população mais atingida pela delinquência juvenil como de grande maioria negra e quase em totalidade pobre e desempregada. Acredita-se que os pesquisadores do campo nos últimos dez anos - após análise científica de suas pesquisas - não tinham um compromisso racional com o silenciamento da discussão racial ou conservação da estrutura social racista, mas em contrapartida transparecia em seus trabalhos um descolamento com o passado de tensões raciais e acomodações de teorias e dispositivos legais racistas na *formação do Brasil contemporâneo*.

Cabe voltar a Alberto Guerreiro Ramos e sua ideia de assimilação acrítica, que agora faz ainda mais sentido para explicar o porquê de nos concentrarmos em chaves explicativas e categorias importadas em detrimento do foco na realidade social brasileira. Ramos, na “Redução Sociológica” afirma que “historicização ocorre quando um grupo social se sobrepõe às coisas, à natureza, adquirindo perfil de pessoa coletiva. [...] O que distingue a sociedade histórica daquela que carece deste atributo é a “consciência de liberdade” (RAMOS, 1996[1958], p. 47). Embora o autor esteja tratando especificamente da relação margem-centro na produção científica brasileira,

os representantes da margem e do centro permanecem os mesmos. No caso, a produção científica brasileira não teria “consciência de liberdade” perante o centro do poder europeu e norteamericano e se via obrigada a importar seus conceitos e categorias de análise.

É exatamente essa assimilação acrítica, primeiro dos conceitos estrangeiros - principalmente dos países do “Norte” ocupantes do centro da distribuição de poder - depois dos vícios causados pelo silenciamento racial, que acabam por despotencializar a capacidade das pesquisas científicas de intervirem na realidade social local e poderá reproduzir as dinâmicas de poder refletidas na produção científica dos países do centro.

Uma evidência desta problemática é a realidade de violência e segurança pública vivida e sentida pelo Brasil. De acordo com o Atlas da Violência de 2017 (IPEA/ Fórum Brasileiro de Segurança Pública), a cada 100 pessoas mortas por causas violentas, 71 são negras. Esse dado é composto majoritariamente por jovens negros moradores de regiões periféricas, o que leva o próprio atlas, posteriormente, a tratar a situação deste jovem negro como “análoga à situação de guerra”, diagnóstico que se mantém em 2018.

A conclusão é que a desigualdade racial no Brasil se expressa de modo cristalino no que se refere à violência letal e às políticas de segurança. Os negros, especialmente os homens jovens negros, são o perfil mais frequente do homicídio no Brasil, sendo muito mais vulneráveis à violência do que os jovens não negros. Por sua vez, os negros são também as principais vítimas da ação letal das polícias e o perfil predominante da população prisional do Brasil. Para que possamos reduzir a violência letal no país, é necessário que esses dados sejam levados em consideração e alvo de profunda reflexão. É com base em evidências como essas que políticas eficientes

de prevenção da violência devem ser desenhadas e focalizadas, garantindo o efetivo direito à vida e à segurança da população negra no Brasil (IPEA e FBSP, 2018, p. 41).

Esta referida realidade violenta brasileira é atrelada à violência e desigualdade racial já há vários anos em relatórios, atlas e outras pesquisas de amplo alcance promovidas pelo Estado, contudo, como se pode notar, pouco ultrapassa a capacidade de traçar um perfil de vulnerabilidade a essa violência e desigualdade. Fato é que esta falta de consciência histórica crítica, proposta por Ramos para uma verdadeira redução sociológica, facilita a dependência das tradições metodológicas acadêmicas, que por sua vez moldam e enviesam os objetos de pesquisa mesmo antes que haja uma relação empírica com eles (BOURDIEU, 1998).

5. Conclusão

A academia brasileira é composta hoje por 97% de docentes brancos e 71% de discentes brancos, academia esta que canonizou os mesmos autores responsabilizados pelo silenciamento da discussão racial e por difundir as teorias que inferiorizam a raça negra. Exemplo disso é o auditório da Faculdade de Direito, um dos maiores da Universidade de Brasília, que homenageia com seu nome o abolicionista Joaquim Nabuco - que por sua vez pregava a abolição sem uma política de reparação histórico social, apenas pela substituição do escravismo pelo capitalismo tardio. Faz parte, sem dúvida, da redução sociológica proposta aqui, as ações afirmativas de ampliação do acesso ao ensino superior e docência superior, que possibilitará a agência da população negra no tensionamento dos cristais

e vícios históricos e então de uma sociologia crítica aos antigos cânones. Faz parte também desse processo a mudança dos currículos e programas de ensino superior, tão demandada pelo corpo discente das universidades federais.

Não se pode pensar que a agência antirracista só existirá quando a elite política conceder e executar ações afirmativas e/ou certas políticas de reparação histórica e combate à desigualdade. Mais cedo ou mais tarde, as demandas dos graduandos negros serão demandas de mestrandos e depois de doutorando, porém a mudança epistemológica pode ser retardada em gerações enquanto a racialidade não se fizer presente em posições de decisão e poder. Para que as pesquisas e reflexões, sejam do campo da segurança pública, sejam de qualquer outro campo de pesquisa, respondam aos problemas da realidade social de maneira impactante e talvez, efetiva, é necessário que essas pesquisas sejam construídas a partir da realidade social que se pretende pesquisar e intervir. Só depois de se descobrir o Brasil que nos foi escondido, pelo silenciamento do oprimidos, e nos apropriarmos dele, poderemos lidar com problemas como violência de maneira efetiva e, de fato, empírica.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando no curso de Sociologia (licenciatura) pela Universidade de Brasília - UnB. E-mail: rafinhamo.oliveira@gmail.com.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Lisboa: difel, 1989.

CABRAL, Amílcar. O papel da cultura na luta pela

independência. 1972

CARDOSO, Fernando Henrique. Pronunciamento do Presidente da República na Abertura do Seminário Multiculturalismo e Racismo. In: Anais do Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: O papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos. Souza, Jessé (org.) et alii. Brasília, Ministério da Justiça/ Secretaria Nacional de Direitos Humanos, 1997.

CARLINI, Elisaldo Araújo. A história da maconha no Brasil. J bras psiquiatr, v. 55, n. 4, p. 314-317, 2006.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese de Doutorado

CARRINGTON, Kerry; HOGG, Russell; SOZZO, Maximo. Southern criminology/Criminologia do Sul. Direito e Práxis, v. 9, n. 3, p. 1932-1962, 2018.

CASTRO, Lola Aniyar de. Criminologia da Libertação. Tradução: Sylvia Moretzsohn. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

GÓES, Luciano et al. A "tradução" do paradigma etiológico de criminologia no Brasil: um diálogo entre Cesare Lombroso e Nina Rodrigues da perspectiva centro-margem. 2015.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, no. 92/93, 1988.

GORENDER, Jacob. Correntes sociológicas no Brasil. Ramos, Alberto Guerreiro. A redução sociológica. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

IPEA e FBSP. Atlas da Violência 2017. Rio de Janeiro:

IPEA, 2017.

IPEA e FBSP. Atlas da Violência 2018. Rio de Janeiro: IPEA, 2018.

MEDEIROS, Marcelo de Almeida; VIEIRA, Amanda Aires. Lógicas de Centro versus dinâmicas de margens: a questão subnacional na União Européia. Contexto int., Rio de Janeiro , v. 29, n. 2, p. 363-392, Dec. 2007 .

MOREIRA, J. A luta contra as degenerações nervosas e mentais no Brasil (comunicação apresentada no Congresso Nacional dos Práticos). Brasil Médico 1922; II: 225-6.

NASCIMENTO, Abdias. Racial Democracy in Brazil, Myth or Reality?: A Dossier of Brazilian Racism. Sketch Publishing Company, 1977.

_____. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Editora Perspectiva SA, 2016.

RAMOS, Alberto Guerreiro. A Redução Sociológica: Introdução ao Estudo da Razão Sociológica. Rio de Janeiro: Editorial MEC/ISEB. 1996 [1972].

_____. Introdução crítica à sociologia brasileira. Editora UFRJ, 1995.

SAAD, Luísa Gonçalves. Fumo de negro: a criminalização da maconha no Brasil (1890-1932). Universidade Federal da Bahia, 2013.

VARGAS, João Costa. A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. Revista Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, Brasília DF, v. 1, n. 2, p. 31-65, out./2010.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal. Editora Revan, 1991.

A VISÃO DE GILBERTO FREYRE SOBRE AS MULHERES NEGRAS EM CASA GRANDE & SENZALA: UM OLHAR CRÍTICO A PARTIR DA PERSPECTIVA NEGRA

GILBERTO FREYRE'S VIEW OF BLACK WOMEN IN CASA GRANDE & SENZALA: A CRITICAL LOOK FROM A BLACK PERSPECTIVE

* **Camila Oliveira Silva da Cruz**

Recebido em: 08/08/2020.

Aceito em: 18/09/2020

Resumo:

O presente artigo se propõe a discutir uma das obras mais conhecidas da Sociologia Brasileira, Casa Grande & Senzala escrito por Gilberto Freyre. Dessa forma, foram analisados três capítulos do livro, quais focam no papel do negro na construção social do Brasil. O trabalho foca na narrativa que Gilberto Freyre constrói acerca das mulheres negras durante o período colonial. Buscou-se narrativas de mulheres negras (bell hooks, Lélia González, Patrícia Hill Collins, Saidiya Hartman e Sueli Carneiro), que desconstruíssem as ideias racistas e misóginas explícitas por Freyre.

Palavras-chave: Gilberto Freyre. Mulheres negras. Racismo.

Abstract:

The present article aims to discuss one of the most known titles of the Brazilian Sociology, Casa Grande & Senzala written by Gilberto Freyre. This way were analysed three chapters of the book, which focus on the contribution of the black people in the Brazil's social construction. The paper focus on the narrative that was constructed by Gilberto Freyre about black women during the colonial period. It was search narratives of black women (bell hooks, Lélia González, Patrícia Hill Collins, Saidiya Hartman and Sueli Carneiro), that undo the racists and misogynists ideas explicit by Freyre.

Key Words: Gilberto Freyre. Black women. Racism.

1. Introdução

O livro Casa Grande & Senzala foi publicado pela primeira vez em 1933 e faz parte da trilogia que é seguida pelos livros Sobrados & Mucambos e Ordem e Progresso. Os livros escritos por Gilberto Freyre relatam os meandros sociais brasileiros desde o período Colonial, passando pelo Império até a República. O livro analisado neste trabalho

é considerado um clássico da Sociologia Brasileira que descreve as bases das relações sociais e raciais no Brasil.

Fazendo parte da primeira geração de sociólogos brasileiros, Gilberto Freyre divergia das ideias eugenistas[1] da época, que culpavam os corpos negros e a miscigenação pelo “atraso” brasileiro, seus estudos se

tornam conhecidos, justamente, por serem considerados as primeiras teorias brasileiras a reconhecer o papel central do negro na formação da sociedade brasileira. Sendo parte dessa primeira leva, Freyre tenta explicar as dinâmicas sociais internas que se diferenciavam das descrições sociais internacionais, dessa forma ele pode ser visto como um membro das “(...) gerações passadas do insidioso de homens brancos [que] têm moldado um ponto de vista sociológico que reflete as preocupações desse grupo, pode ser autodestrutivo para as mulheres negras o ato de abraçarem esse ponto de vista” (COLLINS, 2016, p. 119).

No caso brasileiro, essa autodestruição das mulheres negras em contato com a literatura freyriana se consolida com a forma que o sociólogo relata e descreve mulheres negras, colocado-as em papéis sociais que são ligados apenas a servidão braçal e/ou sexual.

O trabalho tem por intuito apontar o racismo e misoginia na literatura freyriana, além de apresentar uma releitura crítica em relação às questões raciais e de gênero no Brasil, usando da pesquisa de mulheres negras que “Em contrapartida, boa parte da experiência das mulheres negras tem sido consagrada a evitar, a subverter e a desafiar os mecanismos desse insidioso de homens brancos” (COLLINS, 2016, p. 118).

2. O racismo e sexismo na obra de Gilberto Freyre

Há quem louve, com entusiasmo, a extrema bondade de alguns senhores, e por isso, a felicidade invejável dos seus escravos; para mim os bons senhores são como os túmulos de mármore; e a escravidão é como o rato, que semeia ruínas em sua passagem

(Luiz Gama, Gazeta da Tarde, 01 jan. 1881[2]).

Para o Gilberto Freyre a sociedade brasileira se funda através da relação do senhor de engenho com o escravizado, mas ele descreve essa relação de maneira harmônica sem relações de abusos sexuais, psicológicos e físicos. A teoria de Gilberto Freyre mascara essa realidade obscura e pinta essa exploração de maneira perfeita. Essa perspectiva não violenta é refutada por Abdias do Nascimento em *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978) onde são mostrados as relações violentas entre senhor e escravizados.

Freyre (2000) partindo do passado colonial para entender o Brasil da sua época, foca em construir as relações étnico-raciais e de cidadania, ignorando as demais classes sociais e raciais existentes durante o Brasil colônia criando uma binaridade entre senhor e escravizado. A partir disso, ele constrói uma ideia de relacionamento sádico entre os senhores e os escravizados, sendo como ferramenta do português a harmonização dos conflitos suavizando os processos de violência que ocorriam nessa relação.

Ainda que a construção dentro dos estudos da Sociologia Brasileira aponte a contribuição de Gilberto Freyre como o pioneiro a pensar o negro como fator principal da construção da brasilidade, na realidade Freyre não pensa na presença negra e africana no Brasil de maneira estética ou econômica; ao que parece ele se importa apenas em demonstrar as relações de estupro e a experiência sexual de negros no Brasil. Ainda refutando o que muitos acreditam ter sido a primeira literatura que reconhece a participação central dos africanos na formação do Brasil, Freyre (2000, p. 194) os consideram

como “o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária”. Dessa forma, se percebe a centralidade que o branco português possui na literatura freyriana, sendo povos indígenas e africanos meros coadjuvantes na construção social brasileira.

Partindo da premissa em descrever o Brasil colonial, Freyre perpassa por vários aspectos das relações sociais da época, ainda que as trate de maneira leviana e pouco crítica como as relações entre os homens brancos e as mulheres negras. Nesse sentido, quando Freyre vai tratar da lógica social da Casa Grande[3] e coloca o patriarcado como uma das ferramentas de dominação, ele apenas a aponta como uma dominação para com as mulheres brancas, ignorando o lugar marginalizado das mulheres negras que parte da intersecção[4] do racismo com o sexismo.

Não obstante, através de um ditado Freyre estabelece os papéis sociais das mulheres no período colonial,

Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza dos seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos muito mais do que as “virgens pálidas” e as “louras donzelas (FREYRE, 2000, p. 36)

Ainda que reconheça a superioridade social da mulher branca, a glorificação da mulher negra é dada devido suas características físicas, isso expressa o primeiro indício da animalização e objetificação sofrido pelos corpos negros[5]. Ao passo que à mulher branca cabe a

fragilidade e o âmbito doméstico, às mulheres negras cabe o trabalho e o sexo. Esse papel sexual imposto à mulher negra deve ser analisado de maneira crítica, afirmando toda a violência que por vezes se torna implícita durante a literatura Freyriana.

Isto posto, ao contrário do que Freyre chama de intercurso sexual a autora Saidiya Hartman (1996) declara que dentro da lógica escravista e das relações de poderes entre os senhores e as escravizadas, toda a relação sexual era estupro, por justamente existir uma disparidade de poder entre o homem branco e a mulher negra escravizada, a coerção e o poder não deixa brecha para a livre escolha. Dessa forma, ainda que tenham acontecido relacionamentos entre senhores e escravizadas eles foram baseados no abuso e assédio. Freyre quando aborda sobre as violências sexuais as chamam de “intercurso sexual”, uma conotação que invisibiliza todo o processo brutal de apropriação forçada do corpo das mulheres negras, como pode ser visto:

Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra (FREYRE, 2000, p. 56).

Em outras partes da sua obra Freyre se refere a “intercurso sexual” como o processo onde os portugueses “misturando-se gostosamente com mulheres de cor” é na verdade um processo de estupro dessas mulheres. E é a partir dessa violência sexual que se inicia o processo de

miscigenação no Brasil, em muitos casos vangloriados, já que violência desse processo foi substituído pelo discurso da diversidade e da aceitação de todas as raças dentro da realidade brasileira. Todavia, como apontado por Carneiro (1995, p. 546) “O estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado e a miscigenação daí decorrente criaram as bases para a fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira”. Esses mitos pregam a inexistência de um racismo no Brasil já que a miscigenação ocorrida ao longo dos séculos de escravização e durante a República[6] teria feito com que todos os brasileiros obtivessem “sangue negro”, sendo assim, impossível a existência do racismo onde todos são “iguais”.

Nesse sentido Carneiro (1995), também aponta como homens brancos são inocentados nessa violenta relação sexual não consensual ao passo que as mulheres negras são culpabilizadas. O então sadismo doentio do homem branco destacado acima se concretiza com o caso relatado por Freyre,

(...) homens brancos que só gozam com negra. De rapaz de importante família rural de Pernambuco conta a tradição que foi impossível aos pais promoverem-lhe o casamento com primas ou outras moças brancas de famílias igualmente ilustres. Só queria saber de molecas. Outro caso, referiu-nos Raoul Dunlop de um jovem de conhecida família escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor impregnada de budum da escrava negra sua amante. Casos de exclusivismo ou fixação. Mórvidos, portanto; mas através dos quais se sente a sombra do escravo negro sobre a vida sexual e de família do brasileiro (FREYRE, 2000, p. 192).

Isso demonstra o lugar da mulher negra dentro dessa lógica sexual existente na casa grande, sendo como

um mero objeto sexual, desumanizado a disposição do patriarca branco. Lélia González (1984) traça um raciocínio e demonstra como o cheiro das roupas das mulheres negras passam a ser chamados de “caatinga de crioula”, depois cheiro do corpo e como a partir dessa prática o xingamento “negra suja” se consolida e se torna um dos instrumentos do racismo contemporâneo,

Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada, para “logo apresentar os documentos”. E a gente ficou pensando nessa prática, tão comum nos intramuros da casa grande, da utilização desse santo remédio chamado caatinga de crioula (depois deslocado para o cheiro de corpo ou simplesmente cc). E fica fácil entender quando xingam a gente de negra suja, né? (GONZÁLEZ, 1984, p. 234).

3. Os três mitos da mulher negra brasileira

Esse lugar exclusivo do sexo e da saciação dos prazeres sexuais do homem branco se materializam na figura mitológica da mulata, a única mulher capaz de satisfazer todas as vontades sexuais do homem branco. Todavia, essa não é a única figura mitológica construída a partir do corpo negro feminino,

(...) em tudo que é expressão sincera de vida. trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama[7] que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma

coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem (FREYRE, 2000, p. 191).

As ideias freyrianas acima fortalecem os parâmetros para a construção do mito da mulher negra brasileira: a mulata, a doméstica e a mãe preta, sendo essas descrições explicadas por Lélia González (1984) que refuta e desmistifica diversas ideias defendidas por Freyre sobre as relações raciais no Brasil, suas análises que desumanizam as mulheres negras e negligenciam todo o processo de violência por elas sofrido exercidos pelos senhores brancos.

Além da figura da mulata já apontada, criou-se o mito de mais duas figuras que mulheres negras eram colocadas socialmente: doméstica e mãe preta. A doméstica e a mulata surgem da atualização da mesma figura histórica: a mucama. As duas são a personificação dual das mulheres negras, na qual elas atingem o anonimato e a notabilidade que segundo González representa uma,

(...) violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas (...) Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas (GONZÁLEZ, 1985, pp. 228 e 230).

Já a mãe preta é a figura de uma mulher negra mais velha que exerce uma função materna, mas que os filhos para quem vão esses cuidados não são os seus. Nesse sentido González (1984) argumenta que a mulher branca é considerada a legítima esposa e que, como visto anteriormente para Freyre se estabelece no âmbito doméstico, não assume o papel social de mãe, esse por outro lado é exercido pela negra, a mãe preta.

Ainda que Gilberto Freyre tente formar a ideia da mulher negra escravizada como parte da família senhorial ela não faz parte da mesma, ainda que tente descrevê-la como essencial na construção da família branca senhorial ela não pertence de fato a esse local familiar, pois como argumenta Collins (2016, p. 100) “(...) mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas ‘famílias’ brancas. Apesar de seu envolvimento, permaneciam como outsiders”, porque ainda que participasse da lógica familiar e estivesse presente o seu envolvimento nunca a tornaria de fato parte da família.

Esses mitos são endossados pela mídia brasileira, em especial nas novelas que insistem em afirmar através das personagens a marginalização das mulheres negras (CARNEIRO, 2013). A presença minoritária de mulheres negras nas mídias, bem como a fixação dessa presença em categorias específicas (a mulata, a empregada doméstica e a mãe preta) reforça a ideia racista e sexista na sociedade. Essas programações que as colocam como subservientes e com histórias que giram em torno dos personagens brancos só reafirmam o lugar social descrito por Gilberto Freyre.

Ainda que a mídia vem se renovando e tentando não representar mulheres negras apenas nessas figuras,

não é o suficiente para romper com todo o imaginário social construído. Não apenas na mídia, mas o meio acadêmico também vem sendo cada vez mais transformado pelos trabalhos desenvolvidos por mulheres negras que combatem o discurso branco, sexista e elitista. O trabalho acadêmico de mulheres negras vem transformando a academia ao passar dos anos.

4. O olhar crítico das mulheres negras

As ideias racistas e misóginas acerca das mulheres negras na sociedade brasileira, endossadas por Gilberto Freyre, vêm sendo combatidas a décadas por intelectuais que entendem o olhar distorcido que o sociólogo concluiu em seus estudos, principalmente sobre as relações raciais. Essas perspectivas analisadas ao longo do trabalho feito por mulheres negras carregam um olhar sociológico diferenciado pois,

É essencial para a continuação da luta feminista que as mulheres negras reconheçam o ponto de vista especial que a nossa marginalidade nos dá e façam uso dessa perspectiva para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante e vislumbrar e criar uma contra-hegemonia. Estou sugerindo que temos um papel central a desempenhar na construção da teoria feminista e uma contribuição a oferecer que é única e valiosa. (HOOKS, 2015, p. 208).

O conhecimento sociológico tido como tradicional e normal são nitidamente visto com um olhar crítico e percebido como problemático pelas mulheres negras, justamente por serem outsiders within. Esse ponto de vista especial é chamado pela socióloga negra estadunidense Patricia Hill Collins (2016) como outsiders within, as duas

ideias propõem que devido o lugar social das mulheres negras, onde são vítimas do racismo e do sexismo, elas possuem uma contribuição teórica única que traz críticas ao sistema racista e sexista hegemônico. Essa contribuição é necessária para que a Sociologia ultrapasse teorias que subalternizam pessoas negras e perpetuam um imaginário social de inferioridade.

Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro conseguem perceber os problemas raciais e de gêneros no Brasil já que as suas diferenças com a hegemonia branca da Sociologia as sensibilizam e,

Sem dúvida o status de outsider within gera tensões, pois as pessoas que se tornam outsiders within são para sempre modificadas por seu novo status. Aprender os temas centrais da sociologia estimula uma reavaliação das próprias experiências pessoais e culturais; e, mesmo assim, essas mesmas experiências paradoxalmente ajudam a iluminar as anomalias da sociologia (COLLINS, p. 123, 2016).

A construção do pensamento e das perspectivas amefricanas[8] que ressignifiquem o papel das mulheres negras na sociedade brasileira são necessárias para que elas sejam vistas para além de um papel sexual e doméstico apresentado por Gilberto Freyre. Dessa forma, mulheres negras buscam outras perspectivas e narrativas diferentes das hegemônicas que consigam de fato responder aos seus questionamentos que não são respondidos pela Ciências Sociais ortodoxa (COLLINS, 2016).

Assim como Lélia Gonzalez (1984) afirma que mulheres negras sentem a necessidade de aprofundar reflexões antirracistas e sexistas não corroborando com a reprodução dos moldes racistas e sexistas das Ciências Sociais, Patricia Hill Collins (2016) afirma que as Ciências

Sociais branca é limitante para as mulheres negras, além de vê-las apenas como objeto de estudo não oferece suporte teórico e metodológico que abarque as especificidades das teorias por elas feitas. Por isso, mulheres negras se tornam precursora de um contra discurso, por promoverem uma teoria diverge da dominante.

No caso a Sociologia Brasileira tem como um dos seus precursores Gilberto Freyre e com isso, suas ideias que inferiorizam mulheres negras faz com que a base das Ciências Sociais brasileira se torna para além de limitante, academicamente, dolorosa devido o dano a auto estima das mulheres negras (COLLINS, 2016).

Essa subalternização das mulheres negras na teoria Freyriana fortalece não apenas a marginalização social desses corpos, mas a que se estende na academia. Mulheres negras vêm ocupando um local marginal nos ambientes acadêmicos e suas críticas, devido a sua marginalidade, mudam a lógica da academia (COLLINS, 2016). Por esse motivo é importante trazer o discurso racial crítico para o centro da Sociologia não usando mais os corpos das mulheres negras como meros objetos de estudo, assim como fez Freyre, que as transformam também em um objeto sexual. É necessário “Pensar a contribuição do feminismo negro na luta anti-racista é trazer à tona as implicações do racismo e do sexismo que condenaram as mulheres negras a uma situação perversa e cruel de exclusão e marginalização sociais” (CARNEIRO, 2003, p. 129).

Esses trabalhos e essas novas perspectivas do olhar sociológico são enriquecedores para a construção do pensamento sociológico contemporâneo e a importância de “(...) se identificar o próprio ponto de vista ao se conduzir

uma pesquisa” (COLLINS, 2016, p. 101). É importante substituir as imagens negativas e estereotipadas das mulheres negras do imaginário social mostrando imagens autênticas e isso deve ser feito por elas mesmas pois,

Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos (COLLINS, 2016, p. 104).

Os trabalhos dessas mulheres contribuem para um novo discurso da Sociologia, uma que não seja masculina, branca e classista, mas que entenda esses sujeitos, antes vistos apenas como objeto de estudo como parte fundamental na construção da Sociologia contemporânea. Se identificar com a pesquisa de maneira positiva é muito importante para pessoas marginalizadas na academia, para que essas pessoas entendam que o seu lugar de marginalidade lhe dá a possibilidade de perceber os problemas que a academia e as suas teorias brancas e excludentes possuem (COLLINS, 2016).

Não somente combater essas imagens criadas por sociólogos e pensadores que desumanizam essas mulheres negras, o conhecimento feito por elas faz com que,

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma

forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação[9] (COLLINS, 2016, p. 105).

Mulheres negras têm a necessidade de se autodefinirem e autoavaliarem de maneira não estereotipada e que parta das experiências vivenciadas por essas mulheres, pois quando as mesmas estão construindo seus conceitos e teorias acadêmicas, para além de uma contraposição feita por pensadores considerados precursores e/ou fundadores de pensamentos ou teorias, que carregam racismo e sexismo na sua constituição, elas estão construindo e desenvolvendo um conhecimento que as tire da desumanização e conseqüentemente da animalização, tornando-as sujeitos ativos e não mais objeto.

Produzir academicamente a partir da perspectiva de uma mulher negra é combater o sistema de dominação que animaliza esses corpos. Não obstante, essas mulheres negras fazem a academia refletir sobre as suas bases antes incontestáveis. A presença delas dentro da produção de conhecimento gera mudanças. Embora fugir dessas narrativas que promovem um imaginário racista e misógino sobre as mulheres negras é necessário para que sejam feitas mudanças estruturais.

5. Considerações Finais

É possível perceber que Gilberto Freyre estabelece de maneira clara a presença e função social das mulheres negras no período colonial e na formação da sociedade brasileira, de que essas mulheres só servem o papel sexual, experienciado pelo estupro das mesmas e ao papel de servidão, que além de se encontrarem nas lavouras

também estavam presentes no trabalho doméstico. Essa narrativa construída para mulheres negras as tiram do lugar de agência e (re)existência durante todo o período escravocrata (Colônia e Império), após a abolição legal se estendendo a atualidade.

Para romper com esse imaginário é necessário endossar a literatura de mulheres negras e reconhecer os seus trabalhos acadêmicos como contribuições importantes e relevantes para a Sociologia percebendo que elas criam teorias que combatem e desmistificam a literatura racista de Freyre. A visão particular das mulheres negras frente a teoria hegemônica é importante, pois traz perspectivas amefricanas[10] como as de Lélia González e Sueli Carneiro que ressignifiquem o papel das mulheres negras na sociedade brasileira para além de um papel sexual e doméstico apresentado por Gilberto Freyre, além das contribuições da Saidiya Hartman que endossam a explicação do não consentimento nas relações sexuais entre senhores e escravizadas. É importante entender a necessidade do revisionismo dessas obras consideradas clássicas já que elas pautam o imaginário racial até hoje.

Como já dito, Freyre faz parte da geração dos insiderismos dos homens brancos que moldaram a Sociologia, ao passo que as críticas à sua literatura partindo da perspectiva das mulheres negras buscam outras perspectivas e narrativas diferentes das hegemônicas e por isso o lugar de *outsider within* é um local social de ação e de possibilidade da construção de um conhecimento que seja contra hegemônico, que nesse caso prega a harmonia racial no Brasil. Esse local onde mulheres negras podem construir sua autoimagem e fazerem a sua autoavaliação de maneira que não objetifique e animalize seus corpos

é importante para refutar as bases das Ciências Sociais como foram criadas primordialmente, que normalizavam a visão animalizada e sexualizada das mulheres negras que em muitos aspectos foram romantizadas. Fazendo isso as mulheres negras conseguem construir uma Sociologia contemporânea que não exotize o que não é masculino e branco e que contribua para a transformação social. Para além de reconhecer e criticar o racismo explícito na obra de Freyre é importante compreender que mulheres negras estão produzindo conhecimento que fale sobre si mesmas sem objetificá-las e desumanizá-las e por isso a leitura e fomentação desse conhecimento é importante para combater o racismo e a misoginia que impactam as vidas delas.

INFORMAÇÕES SOBRE A AUTORA

*Graduanda em Ciências Sociais (licenciatura) pela Universidade de Brasília - UnB. E-mail: camilacruz824@gmail.com

NOTAS

[1] As teorias eugenistas tomam forma no final do século XIX se consolidando no século XX, elas partem da premissa do darwinismo social, que tentava aplicar a teoria da evolução das espécies ao contexto social, sugerindo a superioridade da raça branca em relação às outras. No Brasil, um dos precursores da teoria eugenista foi o médico, Nina Rodrigues, que defendeu a ideia que criminosos tinham um fenótipo definido, o negro, e por esse motivo pessoas negras eram mais propensas a cometerem crimes (MARTINS, 2017). Abdias do Nascimento (1978) explicita a ideia de outros autores dos séculos XIX e XX que afirmavam que devido a superioridade da raça branca, com a mistura de raças a branca prevaleceria e por isso, mais cedo ou mais tarde a raça negra seria eliminada no Brasil. As “Teorias científicas forneceram suporte vital ao racismo arianista que se propunha erradicar o negro”

(NASCIMENTO, 1978, p. 71), no caso brasileiro a erradicação viria através da miscigenação com o intuito de fazer a “mancha negra” desaparecer do país.

[2] PINTO, 2018, p.103, apud. Luiz Gama, Gazeta da Tarde, 01 jan. 1881.

[3] Segundo ele é a expressão máxima do sistema patriarcal da colonização.

[4] Interseccionalidade é um termo cunhado pela, advogada e professora universitária, estadunidense Kimberlé Williams Crenshaw em 1991 no texto Mapping the Margins Intersectionality Identity Politics And Violence. O conceito propõe pensar que a experiência social de cada pessoa é moldada a partir das múltiplas dimensões sociais, tais como raça, gênero, sexualidade.

[5] “O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste ‘diferente’, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos” (FANON, 2008, p. 147).

[6] No final do século XIX mas, principalmente, nas primeiras décadas do século XX, o Brasil investiu em propagandas e políticas públicas que tinham como intenção o embranquecimento da raça. Para que isso acontecesse a vinda de imigrantes vindos da Europa foram endossadas pelo governo da época (NASCIMENTO, 1978).

[7] Grifos feitos pela autora do artigo.

[8] Amefricanidade é uma categoria, criada pela antropóloga brasileira Lélia Gonzalez, que “(...) incorpora todo o processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada (...) Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo” (GONZALEZ, 1988, pp. 76-77).

[9] Grifos feitos pela autora do artigo.

[10] GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. IN: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.), 1988, pp. 69-82.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. IN: Estudos Feministas, ano 3, 2ª semestre, 1995, pp. 544-552.

_____. Mulheres em movimento. IN: Estudos Avançados, São Paulo, v. 17, n. 49, pp. 117-133, dez. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 nov. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. IN: Revista Sociedade e Estado, vol.31, n.1. Janeiro/Abril 2016, p.99-127.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the Margins Intersectionality Identity Politics And Violence. IN: Stanford Law Review, vol. 43, No. 6 (Jul., 1991), pp. 1241-1299. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1229039>. Acesso em: 20 abr. 2020. DOI: 10.2307/1229039.

FANON, Frantz. Peles Negras, Máscaras Brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. Prefácio à 1ª edição (Gilberto Freyre). IN: FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2000, pp. 29-63.

_____. I Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida. IN: FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2000, pp. 64-155.

_____. IV O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro. IN: FREYRE, Gilberto. Casa Grande

& Senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2000, pp. 366-497.

_____. V O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro (continuação). IN: FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2000, pp. 498-574.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. IN: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.), 1988, pp. 69-82.

_____. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. IN: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, pp. 223-244.

HARTMAN, Saidiya. Seduction and the Ruses of Power. IN: Callaloo. vol. 19, n. 2, Emerging Women Writers: A Special Issue (Spring, 1996), pp. 537-560.

HOOKS, bell. Moldando a teoria feminista. IN: Revista Brasileira de Ciência Política, n.1. Brasília jan./abr. 2015. p.193-210.

MARTINS, Vinicius. Eugênia: por um Brasil mais branco. Alma Preta, 16 Out. 2017. Realidade. Disponível em: <https://almapreta.com/editorias/realidade/eugenia-por-um-brasil-mais-branco>. Acesso em: 17 Set. 2020.

NASCIMENTO, Abdias. Capítulo V O Branqueamento da raça: uma estratégia de genocídio. IN: NASCIMENTO, Abdias. O Genocídio do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978, pp. 69-77.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. Luiz Gama, uma vida na roda vida. IN: PINTO, Ana Flávia Magalhães. Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2018.

A REPRESENTAÇÃO DAS MULHERES EM GILBERTO FREYRE E SUELI CARNEIRO

THE REPRESENTATION OF WOMEN IN GILBERTO FREYRE AND SUELI CARNEIRO

* **Cecília Aguiar Silva Palau**

Recebido em: 08/08/2020.

Aceito em: 08/19/2020

Resumo:

O seguinte texto tem como objeto central o modo como as mulheres são representadas em dois textos. *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, é examinado a partir de trechos selecionados em que menciona as mulheres, tipicamente atreladas ao núcleo familiar. Apoiar-se em comentadores atuais da obra, que realizam releituras apontando possíveis problemáticas da narrativa. Sueli Carneiro, em *Gênero, Raça e Ascensão Social*, argumenta contra a objetificação feminina, em diálogo com as estruturas da sociedade brasileira que desde Freyre se apresentam, porém, agora com um tom de denúncia. A fim de conciliar textos antagônicos, utiliza-se também Guerreiro Ramos, propondo-se reduzir sociologicamente até mesmo em obras brasileiras..

Palavras-chave: Sueli Carneiro. Gilberto Freyre. Gênero. Guerreiro Ramos. Objetificação. Representação.

Abstract:

The present paper has as its main object the way women are represented in two texts. *Casa Grande e Senzala*, by Gilberto Freyre, is examined from selected excerpts in which it mentions women, typically linked to the Brazilian family nucleus. Actual commentators of the work are also used, performing reinterpretations accentuating possible problems in the narrative. Sueli Carneiro, in *Gender, Race and Social Ascension*, argues against female objectification, in dialogue with the structures of Brazilian society that have been present since Freyre, but now with a tone of denunciation. In order to reconcile antagonistic texts, Guerreiro Ramos is also used, proposing to reduce sociologically even Brazilian works.

Key Words: Sueli Carneiro. Gilberto Freyre. Genre. Guerreiro Ramos. Objectification. Representation.

1. Introdução

O presente artigo discute o modo como as mulheres são abordadas e representadas em duas obras: *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Gênero, Raça e Ascensão Social*, de Sueli Carneiro, autores amplamente lidos. Gilberto Freyre é considerado um dos fundadores do pensamento social no Brasil, e sua obra é tida como

de grande importância para a interpretação do país. É alvo, porém, de críticas e problemáticas, inclusive nesse trabalho, sobre o modo como sua obra, de certa forma, foi responsável por fundar e difundir o chamado mito da democracia racial brasileira. Sua obra já foi tema de numerosos artigos, alguns dos quais são aqui utilizados,

selecionados de acordo com a maior afinidade com o objeto aqui proposto.

Sueli Carneiro, por outro lado, é uma autora negra de grande destaque em sua atuação acadêmica e social. Em suas obras, a autora pensa crítica e reflexivamente a condição da mulher negra na sociedade brasileira. Ela é fundadora e coordenadora executiva do Geledés – Instituto da Mulher Negra, atualmente um dos maiores portais independentes de conteúdo político sobre raça e gênero do Brasil, além de ter inúmeros trabalhos e livros publicados, entre eles a coletânea *Escritos de uma Vida*, e o artigo *Mulheres em Movimento* utilizados como suporte teórico para o presente artigo.

A visão de cada autor, portanto, é posta em cheque aqui, à luz de outro expressivo sociólogo brasileiro, Guerreiro Ramos. Em sua famosa obra *A Redução Sociológica* o autor defende que as teorias devem ser contextualizadas, reduzidas para que delas se aproveite apenas o que faz sentido politicamente na realidade da qual se escreve. Ele pontua, porém, um nível de consciência crítica nacional, mas aqui levo em consideração também que a cada obra, a visão de seu devido autor deve ser reduzida, mesmo para dentro de um mesmo país, pois as teorias aqui produzidas assumem diferentes visões por estarem situadas em diferentes posições sociais, assim como direcionadas a diferentes públicos. As teorias são politizadas, e seus efeitos devem ser considerados para uma interpretação mais abrangente e completa.

2. Um Senhor Sádico

A leitura de Gilberto Freyre é sempre uma constante na investigação acerca da tradição do pensamento

sociológico brasileiro. Suas obras se situam nas grandes tentativas de interpretações e teses gerais que expliquem a sociedade, datadas a partir da década de 1930. A obra em questão, *Casa Grande e Senzala*, teve seu lançamento em 1933, e não se pode deixar de situar nessa década uma nova fase da política brasileira com a ascensão de Vargas. Segundo BARCELOS e ROCHA (2017), no prefácio da obra Fernando Henrique Cardoso destaca o posicionamento conservador de Freyre em relação à mudança política, e ainda identificam até mesmo um saudosismo ao longo do livro.

Um dos aspectos notórios no livro, desde o índice e até mesmo no título, é a centralidade da família para a análise. Freyre adota uma narrativa onde o centro da vida brasileira é a casa grande, uma unidade que agrega a vida privada, o trabalho do senhor de engenho, a escravização dos negros, os eventos sociais e até mesmo as práticas religiosas. Dois dos cinco capítulos do livro são dedicados à temática de “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”, e daí surge a grande problemática de se tratar violência como afeto, relações que, por estarem em um âmbito “privado” não seriam tão passíveis de contradições e relações hierárquicas.

A relação de escravização é, por seu próprio conceito, uma relação desigual. Uma relação que envolve dominação, controle e abjeção de sujeitos, necessariamente, por outros sujeitos. É importante sempre ressaltar esse caráter relacional do regime escravocrata, para novamente não acabar se reproduzindo um discurso que pensa o problema e suas consequências atuais como uma pauta de apenas um segmento da sociedade. Ao longo de diversos trechos do livro, há uma tentativa de amenização da lógica

escravocrata que permeava e regia às dinâmicas sociais brasileiras.

A família patriarcal é, sem dúvida, mais um desses locus passíveis de exame através da lente das relações desiguais. Aqui, a família não envolve apenas o marido, a esposa e os filhos, uma unidade nuclear que talvez nem tenha tanto sentido no contexto brasileiro. O ponto central da argumentação de Freyre é, portanto, justamente essa ampliação da família na casa grande. A vida privada é aqui usada como ponto de apoio. Como a presença das mulheres negras se dava também aqui, e não só nas senzalas, Freyre conclui então que por esse simples fato havia uma valorização e confiança nelas.

Ferreira(2006) descreve a configuração social típica brasileira em Freyre como uma sociedade religiosa, centrada na família, e agrícola. Agrícola com o trabalho dos negros escravizados e, também, centrada na família com as relações servis citadas acima, das mulheres negras escravizada no trabalho doméstico. Tal dinâmica de trabalho dentro de um ambiente dito familiar foge também de uma dicotomia “clara” entre a vida pública e a vida privada. Aboim (2012) ressalta que o processo para a família “moderna” constitui o espaço privado como o âmbito dos afetos, e a partir da narrativa de Freyre tal característica é observável.

Aboim destaca, por outro lado, como a crítica feminista têm mostrado como o privado é, também, um espaço de opressões e desigualdades. Através da ótica dos estudos como os de BARCELOS e ROCHA (2017), FERREIRA (2006) e REIS (2019) a dimensão afetiva presente em *Casa Grande e Senzala* é desmascarada. É necessário também acrescentar não apenas a lógica de

gênero que atribui ao feminino o âmbito privado, mas também a estrutura escravista que reserva o abusivo trabalho doméstico às mulheres negras, estrutura tal até hoje muito característica da sociedade brasileira. Propriamente CARNEIRO (2003), autora abordada adiante com mais profundidade, destaca como o privado é alcançado por políticas públicas atualmente devido a sua politização por parte dos movimentos feministas e negros.

Para sustentar tal tese de confiança e valorização, Freyre utiliza vários exemplos. Logo na primeira página do capítulo quatro, ele escreve:

Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem (FREYRE, Gilberto, p. 190, 2000).

As próprias palavras do texto, “nos embalou... nos deu de mamar”, já revelam quem escreve, para quem foi direcionado o texto. Quem é o “nós” aí evocado? Os homens brancos que na casa grande cresceram, foram criados a partir da delegação do trabalho doméstico para as mulheres negras, e constantemente utilizam de eufemismos para essa narrativa pessoal, em detrimento dos outros sujeitos. O serviço é aqui presente, sempre como se fosse uma tarefa de bom grado e espontânea.

Os dois momentos, apenas nesse pequeno trecho, abarcam uma infância e logo após uma vida sexual. A passagem de um momento para o outro é quase sutil, e o narrador é passivo, deixando a agência na mulher, que

deu a comida e mais tarde iniciou no amor físico. São dois momentos que, novamente, não se encaixam no núcleo familiar tradicional, de marido, esposa e filhos, têm uma configuração própria.

Dialogando com o racismo científico da época, ao qual Freyre no início de seu livro se opõe, logo em seguida ele dedica boas páginas à descrição da superioridade dos negros trazidos ao Brasil, em uma contradição, e assim tentando justificar essa intimidade doméstica descrita acima. Traz dados até mesmo duvidosos, como que “É que nas senzalas da Bahia de 1835 havia talvez maior número de gente sabendo ler e escrever do que no alto das casas-grandes”. (p. 199). Insiste, portanto, que os negros não teriam uma inferioridade biológica, e assim não haveria problema em uma negra dar de mamar à uma criança branca, é claro, sob o ponto de vista da criança branca como a vítima dessa situação, tentando provar que medicamente não havia nenhum risco para as crianças.

O aspecto sexual da citação acima (e de diversas outras no texto, porém utilizo o trecho citado para exemplificação) é um dos pontos fundamentais no tratamento das mulheres. Mais adiante, FREYRE coloca: “Para o Brasil a importação de africanos fez-se atendendo-se a outras necessidades e interesses. À falta de mulheres brancas (...)” (FREYRE, 2000, p. 202). A sexualidade dos homens é como uma necessidade, literalmente nas palavras do autor, que as mulheres devem satisfazer. As mulheres brancas tinham um lugar então na sexualidade e na reprodução legítima e oficial.

BARCELOS e ROCHA (2017) descrevem o papel da mulher branca como então apenas esse, da reprodução de herdeiros de fato.

Conforme já explicitado a inserção das meninas, filhas do Senhor de engenho, no mundo adulto era precoce: aos doze, treze, quatorze anos, eram identificadas como “anjos louros”, “Santas imaculadas”. Desde o dia da primeira comunhão deixavam de ser crianças e tornavam-se sinhá-moças, disponíveis para o matrimônio.

(BARCELOS, Ana Regina, ROCHA, Júlia, p. 4, 2017).

Essa lógica explicita uma objetificação, onde a reprodução e o casamento eram controlados pelos senhores de engenho. Esses dois fatores estavam imbricados, e a violência aqui se faz sempre presente. De acordo com a idade relatada pelas autoras, a reprodução dentro do casamento era na verdade feita através do estupro, legitimado pela lógica patriarcal dos engenhos. A grande consequência disso se dava na alta taxa de mortalidade entre essas mulheres, mas que eram rapidamente substituíveis no lugar de esposas. (BARCELOS, ROCHA, 2017)

Às mulheres negras, além da impossibilidade do casamento, lhes servia uma objetificação, uma sexualidade “impura”, pela qual ela mesma é sempre responsabilizada no livro. As atividades domésticas da escrava negra são no livro vistas como um privilégio. Freyre não coloca a dimensão estrutural da escravização, a própria coerção, por agressões físicas e de caráter sexual por parte dos senhores de engenho contra essas mulheres. A relação entre essas duas figuras é relativizada.

O famoso sadismo freyreano, que ele atribui ao senhor de engenho, recai também sobre as mulheres negras, porém como uma relação de prazer sexual e não de violência. Mesmo quando parece começar a reconhecer a violência, ele volta atrás, justificando

O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra (FREYRE, Gilberto, p. 56, 2000).

Aculpabilização aquiserepete, e a hipersexualização é depois exaltada, por senhores que eram “menino sempre rodeado de negra ou mulata fácil” (FREYRE, 2000, p. 192), e se tornaram “homens brancos que só gozam com negra” (FREYRE, 2000, p. 192).

Para finalizar, uma última relação chama atenção. Entre as mulheres brancas e negras há dois momentos. O primeiro é o de servidão, com a mulher negra sendo anulada em nome das necessidades da mulher branca. Voltando a questão da reprodução no casamento, o autor escreve

Pois essa multiplicação de gente se fazia à custa do sacrifício das mulheres, verdadeiras mártires em que o esforço de gerar, consumindo primeiro a mocidade, logo consumia a vida. (...) em nossa organização doméstica, da escrava ama-de-leite, chamada da senzala à casa-grande para ajudar franzinas mães de quinze anos a criarem os filhos (...) adquirem (as mulheres negras) nesta condição climatérica um poder de amamentação que a mesma zona recusa geralmente às mulheres brancas (FREYRE, Gilberto, p. 229-230, 2000).

A condição de “mártir” às mulheres brancas ainda é dada pelo autor, mas a ama-de-leite é um chamado, quase um convite, seguido por uma explicação biológica e determinista, da qual Freyre depois tenta se esquivar.

Um segundo momento que aponto é de rivalidade. Aqui, um ponto importante a ser destacado é o da violência da mulher branca contra a mulher negra. As motivações,

porém, apontadas pelo autor são distorcidas, colocadas como ciúme da mulher branca pela “preferência sexual” dos senhores de engenho pelas mulheres negras. Essa suposta motivação, novamente, esconde a dimensão do abuso sexual dos senhores. Assim como tenta justificar, também, a violência considerada legítima e normalizada contra as escravizadas, cometida pelas mulheres brancas.

A narrativa de Freyre tem uma dimensão que vai além de meramente seu texto. Como uma obra amplamente lida, as repercussões, no sentido de reforçar os estereótipos presentes no texto são também amplas. A hipersexualização da mulher negra, assim como a passividade das mulheres em geral diante das relações de opressão ainda se fazem presentes nos pressupostos de diversos textos. REIS (2019) aponta como Lélia Gonzalez demonstra em sua obra como esses estereótipos são atualizados, e seguem legitimando a violência, especialmente contra mulheres negras.

3. Nem Fuscas Nem Monzas

O segundo texto destacado é de autoria de Sueli Carneiro. Ela é uma das autoras contemporâneas de maior destaque no Brasil. SILVA e WOLFF (2019) apontam alguns pontos de sua trajetória, como a fundação do Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo em 1982, a coordenação do Programa Nacional da Mulher Negra a partir de 1987. O destaque do texto, porém, é o Conselho Estadual da Condição Feminina de São Paulo, dentro do qual Sueli e outras ativistas negras foram pioneiras em pautar questões que interseccionam gênero e raça em uma instância institucional, e onde também criaram a Comissão para Assuntos da Mulher Negra em 1987, além de ter sido a organizadora nacional do Tribunal Winnie Mandela em

1988, evento que reviu criticamente os 100 anos da Lei Áurea.

O compromisso de Sueli é constante em sua obra, sempre abordando raça, gênero e classe, categorias que trabalha relacionalmente. Em seu artigo *Mulheres em Movimento* (2003) ela faz referência a outro artigo, também se sua autoria, amplamente citado, com a proposição de “enegrecer o feminismo”. A autora postula

(...) o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres(...). Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade. (CARNEIRO, Sueli. p.118, 2003).

O escritor Joel Rufino é o principal alvo de críticas de Sueli Carneiro, no artigo *Gênero, Raça e Ascensão Social* (1995). Em seu trabalho, o autor se pergunta, “Porque os negros que sobem na vida arranjam logo uma branca e de preferência loira?” A resposta dada por ele é uma equiparação da mulher branca a um status de classe alta. É um “roubo”, do que agora ele pode, assim como o homem branco, exibir, não em uma relação de igualdade, mas quase de vingança. A lógica se segue, apresentando a mulher negra então como sem importância, muito fácil de se conseguir para ter a exibição que as brancas ganham.

O paralelo feito é, então, como o de carros, objetos de consumo, signos de distinção social. O negro pobre pode ter acesso a um Fusca, mas se tem ascensão social compra um Monza, mais valorizado, e agora de acordo com o status alcançado. O paralelo é entre as mulheres negras, como Fuscas, e as mulheres brancas como Monzas, esteticamente agradáveis.

Sueli Carneiro começa já desconstruindo a própria ideia de ascensão social do homem negro. Ela vê tal fato, sem dúvida uma exceção dentre as estatísticas, como apenas uma concessão cômoda no sistema das elites brasileiras, uma ascensão momentânea e controlada, desprovida de poder real. Ao reivindicar o casamento com a mulher branca, a busca é pelo mesmo status do homem branco, mas numa tentativa que, na visão da autora, é sempre em vão.

Mesmo nessa tentativa de ascensão, algumas práticas se repetem. A objetificação, como um signo de distinção reproduz padrões de uma relação de posse, numa lógica que exalta a feminilidade passiva através da estética da mulher branca. Nas palavras da autora, “Nós, mulheres negras ou brancas, não somos fiscais do tesão de ninguém temos outras prioridades políticas (...) Por isso não lhe damos o direito de coisificar ou reificar as mulheres, tratando-as a partir do mais grotesco chauvinismo, como objetos de consumo ou ostentação”. (CARNEIRO, 1995, p. 4).

As mulheres negras são, novamente nessa lógica, socialmente desvalorizadas em todos os níveis. Mais uma vez em um lugar de preterimento, de uma sexualidade exaltada e com, ao mesmo tempo, relações afetivas informais. No resgate histórico que Carneiro faz, a violência sistêmica é então, finalmente nomeada, assim podendo ser denunciada. O mito da democracia racial, que tem base no estupro colonial da mulher negra, é aqui desconstruído por mais um mito, o da ascensão social do homem negro.

O “possuir sexual”, na constituição da sociedade patriarcal, tem uma função de dominação. A autora relata

a fala de uma indígena latino-americana, que afirma que “O estupro das mulheres e o momento de consolidação da vitória de um grupo de homens sobre outro” (CARNEIRO, 1995, p. 5).

Logo em seguida, faz a comparação dessa lógica com o desejo do negro em ascensão de possuir sexualmente uma mulher branca. Ressalta, porém, que é uma estratégia individualista e fraca, e que a ascensão como coletividade não possui essa característica tão marcante.

Por fim, o irreverente texto de Sueli Carneiro traz a dimensão da resistência. As relações históricas de abuso sexual são ironizadas, “...as mulheres negras não teriam resistido ao estupro colonial e mais que isso teriam copulado gostosamente com o colonizador sendo responsáveis pelo início de nossa ampla mestiçagem”. (CARNEIRO, 1995, p. 7). Jogando com essa construção errônea, tal que a naturalização e o silenciamento na narrativa de Freyre ajudaram a construir, ela coloca a ostentação das mulheres como o espaço de cumplicidade dos homens, negros ou brancos, na “briga de machos” que eles travam, que utiliza a desumanização das mulheres em favor de sua própria humanização. A busca, nunca separando a militância do texto é, portanto, de emancipação política coletiva.

4. Discussão

As formas de tratamento às mulheres acima destrinchadas, muito mais que apenas uma escolha de abordagem de cada autor, são indicadores de lugares sociais e épocas distintas. A obra de Gilberto Freyre, embora não traga exatamente esse termo, foi fundante para o ideal da “democracia racial” brasileira no contexto pós-abolição como aponta BERNARDINO (2002). O autor descreve

também, como esse ideal é comum mesmo à diferentes classes sociais no Brasil, o que não ocorre quanto a outros tipos de preconceitos acerca de marcadores sociais da diferença.

Essa obra teve força, portanto, para transpassar apenas o meio científico da época, tendo em vista também conforme ALMEIDA (2019), a academia como um centro de difusão ideológica. Algumas das características do Mito da Democracia racial, apontadas por BERNARDINO (2002), são o tom de otimismo, assim como relações humanizadas entre as raças. Tais características são comprovadas falsas pelo autor ao longo de seu texto, mas ainda há um imaginário que sustenta esses pilares.

Segundo ARRUDA (2009), as representações que se tem sobre um país são parte integrante da sociologia. A mesma autora, mas em outro trabalho, define uma representação social como

A representação, portanto, repito, não é cópia da realidade, nem uma instância intermediária que transporta o objeto para perto/dentro do nosso espaço cognitivo. Ela é um processo que torna conceito e percepção intercambiáveis, uma vez que se engendram mutuamente (...). (ARRUDA, Angela, p. 11, 2002).

As representações sociais, portanto, estão presentes no senso comum e na academia, constituindo-se assim tanto quanto objetos de estudos como quanto os pré-conhecimentos de escrita de autores, nas palavras de ARRUDA (2002), são processo e produto.

A forma como as mulheres são representadas, portanto, está inserida nesse movimento dialético. As formas descritas de relações não correspondem, necessariamente

a um registro que considera todos os sujeitos, e sim apenas um lado. Conforme REIS (2019) o papel da mulher negra é apresentado sob a ótica da passividade, assim mascarando resistências e estratégias. Esse fato pode também passar uma homogeneidade entre os grupos, o que não se dá na prática, na realidade complexa.

Tal reflexão se faz importante justamente pelas persistências dessas noções representativas na sociedade, até 1995, quando o texto analisado de Sueli Carneiro foi publicado originalmente, e até os dias atuais. REIS (2019) cita Patricia Hill Collins e Lélia Gonzalez para explicar como se dão essas persistências, e argumenta que estão em constante atualização, mas sempre objetificando esses sujeitos. Lélia Gonzalez, no contexto brasileiro, define esse esteriótipo da mulher negra como ligado ao mesmo tempo ao trabalho doméstico e a sexualidade, duas dimensões presentes em ambas as obras analisadas.

5. Considerações Finais

A diferença de abordagem entre os dois textos é drástica. Enquanto a construção de Freyre é por vezes contraditória, Sueli Carneiro constrói um discurso emancipador, tanto para coletividade do movimento negro quanto para a humanização do tratamento às mulheres. À luz dos conceitos de Guerreiro Ramos, concluo esse trabalho com considerações acerca da visão das mulheres apresentada em cada texto, reduzindo-as e politizando-as.

Ao mesmo tempo em que a exaltação à mestiçagem está presente em Freyre, as relações pelas quais esse fenômeno foi possível são apagadas. A seletividade narrativa é estratégica. O público de *Casa Grande e Senzala*, a quem o autor até mesmo chama no texto, é

restrito, e se identifica com o discurso apresentado. Como coloca REIS (2019) “Forjar um ideal de nação por meio da escrita é um privilégio conferido a determinados grupos sociais e, assim, as interpretações de Brasil timbradas como válidas partem de uma visão de mundo masculina e branca” (REIS, 2019, p. 3).

As contradições estão principalmente nas descrições de explícita violência, com uma visão de afeto na interpretação posterior. O lugar do cuidado que as mulheres negras assumem é visto como uma relação carinhosa por ambos os lados. O tipo de descrição de Freyre é, então, uma descrição parcial, mesmo dentro de um livro que se propõe como grande obra explicativa. Dentro de um país de tradição escravocrata, e principalmente em 1933, pouco tempo após a abolição oficial, é necessário, nos termos de RAMOS (1965), reduzir o texto.

O livro *A Redução Sociológica*, cuja primeira edição se deu em 1958, é caracterizado por BARTANI (2015) como a coroação dos escritos de Guerreiro Ramos. Ainda, é considerado um conceito voltado para o método, e não para as teorias, que provoca uma autonomia do pensar, e implica necessariamente a uma crítica à hierarquização dos saberes. Na própria obra, Guerreiro Ramos (1965) descreve a redução sociológica como

(...) redução consiste na eliminação de tudo aquilo que, pelo seu caráter acessório e secundário, perturba o esforço de compreensão e a obtenção do essencial de um dado. (...) No domínio restrito da sociologia, a redução é uma atitude metódica que tem por fim descobrir os pressupostos referenciais, de natureza histórica, dos objetos e fatos da realidade social. (RAMOS, Guerreiro, p. 71, 1965).

Para além da mera definição, Ramos ainda postula

alguns itens, características, da redução sociológica (RAMOS, 1965, p. 73). Aqui, vale citar o item n. 6: “é um procedimento crítico-assimilativo da experiência estrangeira”, que é relativamente quebrado, pois a obra de Freyre posta em xeque, é nacional. O item n. 4, por sua vez, que diz respeito ao perspectivismo, onde se admite a análise de um objeto apenas conjuntamente com seu contexto, e aqui considero que mesmo em um só país, os contextos constituem distintos, tanto pelas experiências e tradições dos autores quanto pela diferença cronológica das obras.

Reduzir para que dele se extraia apenas o importante. O sadismo branco e as relações opressoras, a hipersexualização da negra que até hoje persiste, o lugar de prêmio e signo de distinção da mulher branca, trazido novamente por Rufino. Todos esses fatores podem servir como documentos e até mesmo provas históricas, porém na visão de um só grupo. É uma leitura que deve ser minuciosamente crítica, e jamais desacompanhada de seus comentadores e críticos. Grupo esse que deve ser observado, sempre, dentro de uma relação dialética de poder, de subjugação e de apagamento do outro.

Apagamento esse que, porém, nem sempre passa despercebido. O resgate que Sueli Carneiro faz é estratégico, e também revela a escrita dela que, reduzida, se mostra no lugar de uma escritora negra, que busca em seu texto toda a bagagem histórica que ela mesma chama: “Atrás do rosto escuro de cada uma de nós estão mães, avós, irmãs, escravas, mucamas de cama, mesa e banho. Testemunhas de uma História de derrotas e fracassos da qual somos todos herdeiros e que nenhuma estória de mobilidade social individual pode apagar”. (CARNEIRO,

p. 9, 1995).

Entre uma sociedade herdeira da casa grande e da senzala, a divisão rígida, e não permeável como defende Freyre, é atual. A redução pode ser feita para dentro, voltada para as divisões de status que marcam o texto de Rufino. O existir politicamente de Guerreiro Ramos serve também para existir politicamente no Brasil, fragmentado.

INFORMAÇÕES SOBRE A AUTORA

*Graduanda em Ciências Sociais (licenciatura) pela Universidade de Brasília - UnB. E-mail: cissa1410@gmail.com.

REFERÊNCIAS

ABOIM, Sofia. Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna. *Revista Estudos Feministas*, v. 20, n. 1, p. 95-117, 2012.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e ciências sociais: trânsito e atravessamentos. *Sociedade e Estado*, v. 24, n. 3, p. 739-766, 2009.

ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e teorias de gênero. *Cadernos de pesquisa*, n. 117, p. 127-147, 2002.

BARIANI, Edison. Certidão de Nascimento: a redução sociológica em seu contexto de publicação. *Caderno CRH*, v. 28, n. 73, p. 15-25, 2015.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos afro-asiáticos*, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

_____. Gênero Raça e Ascensão Social. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544, 1995.

_____. Mulheres em movimento. *Estudos avançados*, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

BARIANI, Edison. CERTIDÃO DE NASCIMENTO: a redução sociológica em seu contexto de publicação. *Caderno CRH*, v. 28, n. 73, p. 15-25, 2015.

FERREIRA DE BARCELOS, Ana Regina; DA ROCHA JULIA, Siqueira. O lugar da mulher e da criança na obra *casa-grande & Senzala*. *Cuaderno de Resumos, Comunicação Teoimagen, Brasil*, 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

REIS, Marina de Oliveira. O pacto narcísico da casa-grande: a representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre. *Humanidades em*

diálogo, v. 9, n. 1, p. 93-101, 2019.

SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 61-83, 2006.

WOLFF, Cristina Scheibe; SILVA, Tauana Olivia Gomes. O protagonismo das mulheres negras no Conselho Estadual da Condição Feminina de São Paulo (1983-1988). *Cadernos Pagu*, n. 55, p. e195512-e195512, 2019.

A FORMAÇÃO DA FIGURA DO SOCIÓLOGO MODERNO NO BRASIL: TRAJETÓRIAS INTELLECTUAIS E INSTITUCIONAIS DE ANTÔNIO CÂNDIDO E FLORESTAN FERNANDES

THE FORMATION OF THE FIGURE OF THE MODERN SOCIOLOGIST IN BRAZIL: INTELLECTUAL AND INSTITUTIONAL TRAJECTORIES OF ANTÔNIO CÂNDIDO AND FLORESTAN FERNANDES

* **Eliel dos Reis Almeida**

Recebido em: 08/08/2020.

Aceito em: 28/09/2020

Resumo:

O objetivo deste artigo é narrar como a sociologia, com um viés mais cientificista, se institucionalizou enquanto pensamento hegemônico na prática de pensar o Brasil na segunda metade do século XX. Para isso, uso as trajetórias intelectuais e institucionais de Antônio Cândido e Florestan Fernandes, dois exemplos da dicotomia entre atividades ligadas à cultura do ensaísmo e a cultura científica e acadêmica instaurada na Universidade de São Paulo (USP). Uso suas trajetórias no sentido de evidenciar as disputas em torno da identidade da profissionalização do sociólogo no Brasil.

Palavras-chave: Pensamento social brasileiro. Trajetórias. Profissionalização do sociólogo. Cultura científica. Cultura ensaística.

Abstract:

The purpose of this article is to narrate how sociology, with a more scientific approach, became institutionalized as hegemonic thinking in the practice of thinking about Brazil in the second half of the 20th century. For this, I use the intellectual and institutional trajectories of Antonio Candido and Florestan Fernandes, two examples of the dichotomy between activities linked to the culture of essayism and the scientific and academic culture established at the University of São Paulo (USP). I use their trajectories in order to highlight the disputes over the identity of the professionalization of the sociologist in Brazil.

Key Words: Brazilian social thought. Trajectories. Professionalization of sociologist. Scientific culture. Essayistic culture.

1. Introdução

A Sociologia enquanto disciplina acadêmica se instaurou no Brasil na primeira metade do século XX e é consolidada, enquanto ciência, apenas na segunda metade do século XX. Duas instituições tiveram um papel importante nesse processo: a Universidade de São Paulo e a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), criadas

em 1934 e 1933, respectivamente. O clima cultural que proporcionou o surgimento dessas importantes instituições para a formação da figura do sociólogo moderno tem raízes no processo de modernização do país. Essas instituições nascem

[...] no interior de um contexto intelectual mais amplo

de interesse renovado pelo Brasil que se expressou nos mais variados setores da vida cultural do país: na instrução pública, nas reformas do ensino primário e secundário, na produção artística e literária, nos meios de difusão cultural e, sobretudo, na ênfase posta no conhecimento do país (PONTES, 1998: 89).

A década de 1930 teve inflexões históricas que se fizeram plasmarem no clima intelectual e cultural da época. A revolução de 1930 e a crise das facções oligárquicas foram alguns dos eventos que tiveram um papel fundamental neste clima intelectual. Mas não podemos tomar esses eventos como causa primeira e mecânica das mudanças ocorridas no país no plano da cultura. A revolução de 1930 foi antes de tudo “um eixo em torno da qual girou de certo modo a cultura brasileira, catalisando elementos dispersos para dispô-los numa configuração nova” (Cândido, 2000a, p. 27). Nesse período, houve uma crescente valorização da cultura moderna, ocasionada por mudanças em várias esferas. Em São Paulo,

[...] a modernidade instala-se polissêmica, em um complexo contexto social e político, basicamente delimitado pela crise da oligarquia tradicional paulista, pela intensa urbanização e introdução de novas tecnologias urbanas, pela industrialização crescente e correlata conformação das classes populares citadinas (SEVCENKO, 1992, Apud ARRUDA; GARCIA, 2003, p. 31).

A perda de influência da oligarquia paulista no cenário nacional, juntamente com a valorização pela elite liberal da cultura moderna, influenciou na criação da Universidade de São Paulo. Segundo Miceli, só se pode entender a expansão dos empreendimentos culturais e ideológicos perpetrados pela elite paulista na esteira das disputas entre as facções da oligarquia pela hegemonia

política. Para ele, é nesse contexto de crise social e política que se desenvolve e se expande o campo de produção cultural em São Paulo (2001, pp. 77-78). Com a perda de influência da elite paulista em âmbito nacional, esta começa a projetar em seu imaginário e nas mudanças experienciadas em São Paulo uma razão e um destino: civilizar o Brasil. A valorização da arte, da ciência e da tecnologia, passaria a ser permeada por uma ânsia de formar uma identidade nacional a partir das culturas populares locais. A elite de São Paulo empreenderia em seu imaginário uma “missão civilizadora” que perpassava pela criação e cultivo de uma elite política ilustrada que guiaria o Brasil (ARRUDA e GARCIA, 2003, pp. 31-32). A Universidade de São Paulo nasce com o intuito de formar uma elite política para conduzir o país. Como veremos, no entanto, esse projeto não se concretizou em sua integralidade.

A Universidade de São Paulo instituiu um novo modo de pensar a realidade brasileira, assim como um novo perfil de intelectual. Um desses perfis foi o do sociólogo. Esta identidade profissional foi moldada por algumas personalidades que atuaram dentro da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Essas personalidades deixaram marcas indeléveis no pensamento social brasileiro e no modo do fazer sociológico (Ibidem: 13). Dentre eles está o sociólogo Florestan Fernandes. Através de sua atuação institucional e intelectual dentro da Faculdade de Filosofia, ele imprimiu um modo do fazer sociológico que se concretizou no que se convencionou chamar de “Escola Paulista de Sociologia”.

O objetivo do trabalho é narrar como a Sociologia, com um viés mais cientificista, se institucionalizou

enquanto pensamento hegemônico na prática de pensar o Brasil no século XX. Usarei as trajetórias [1] intelectuais e institucionais de Florestan Fernandes e Antônio Cândido, com o objetivo de explicitar essas tensões e disputas em torno do estatuto epistemológico da Sociologia nesse período de institucionalização e profissionalização. Não pretendo fazer aqui uma análise das trajetórias de vida de Antônio Cândido e Florestan Fernandes. Desejo, contudo, analisar uma disputa em suas trajetórias institucionais e intelectuais entre os seus modos de ver o fazer sociológico. De um lado, Cândido tem em sua prática sociológica o diálogo entre a literatura e a sociologia e, de outro, Florestan dialoga com uma cultura mais acadêmica e cientificista. Porém, retornarei a algumas partes de suas trajetórias de vida para elucidar as posições que estes tomaram ao longo de suas carreiras intelectuais e institucionais revelando assim suas posições em torno do estatuto epistemológico da Sociologia. Na época, Cândido não conseguiu imprimir sua posição do fazer sociológico como Florestan Fernandes [2], que viria a institucionalizá-la nas décadas de 1950 e 1960 em torno da cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

Os dados da reconstrução de suas trajetórias intelectuais e institucionais são colhidos nos trabalhos recentes (a partir de 2000) de pesquisadores especialistas no período de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil. Pesquisadores estes que, em sua maioria, não participaram do processo. A escolha se deu, em parte, porque esses pesquisadores, com o olhar privilegiado de um analista do futuro, olham para esse período com menos paixão do que os atores que estavam envolvidos nesse

processo.

Em parte, a análise que proponho é inspirada em Wolf Lepenies (1996). Ele evidencia a competição entre literatos e sociólogos pela legitimidade de explicar e orientar o desenvolvimento da sociedade ocidental industrial no final do século XIX e início do século XX. Porém, neste trabalho, a análise focará nas trajetórias intelectuais e institucionais de sujeitos (Florestan e Cândido), em detrimento da análise de grupos. No entanto, os resultados da análise expõem resultados similares porque permitem mostrar os embates em torno dos significados da profissionalização do sociólogo e da institucionalização das Ciências Sociais no Brasil. Esta disputa revela um dilema na formação da Sociologia moderna entre seguir uma posição que busca a legitimação da Sociologia como ciência baseada nos cânones do pensamento científico e outra baseada em um modelo mais hermenêutico, aproximando-se, assim, da literatura.

2. Definindo posições

O ensaísmo, na cultura brasileira, é uma tradição que remonta a Euclides de Cunha e que atingiu o seu ápice nas décadas de 1930 e 1940 com os ensaios histórico-sociológicos de interpretações da formação nacional brasileira. Nesses ensaios nossa constituição era vista com uma incompletude em relação ao desenvolvimento visto no chamado núcleo duro da modernidade. Ensaios como *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, *Evolução política do Brasil*, de Caio Prado Jr e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, são os expoentes desta época. Esta era a tradição intelectual que vigorava antes da criação da USP e da ELSP e que perdurou por algum

tempo mesmo após a criação dessas instituições.

A criação e o projeto da USP encarnam um espírito de otimismo nos produtos da modernidade. A ciência como um desses produtos é valorizada e fomentada (Ibidem, p. 62). Segundo Antônio Cândido (2000a), no período posterior à revolução de 1930, houve uma democratização da cultura [3] entre as classes médias constituídas a partir da urbanização e industrialização de São Paulo. São essas classes médias e frações da burguesia que constituem as raízes do pensamento radical do pós Segunda Guerra Mundial, segundo Carlos Guilherme Mota (1985). Ainda segundo Mota, essas classes se expressariam a partir da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Isto seria plasmado na escolha dos objetos de análises desses intelectuais, intimamente ligado à visão de cultura que eles assumiam. Enquanto na década de 1930 assistiu-se o nascimento dos grandes “Intérpretes do Brasil”, muitos deles vinculados a uma visão de cultura estamental (a qual o ensaio ficou intimamente ligado), na década de 1940 surgiram os intelectuais vinculados à USP com a visão de que a cultura deveria expressar o povo brasileiro e não apenas uma fração da classe dominante. Nesse sentido, as classes populares aparecem pela primeira vez como objeto de análise no pensamento dos intelectuais e não só em termos formais, a julgar pelos temas de pesquisas que foram conduzidas nos anos iniciais da USP, como exemplificam os trabalhos de Florestan sobre os negros em São Paulo e de Cândido sobre o caipira paulista, personagens que interessam a nossos objetivos. Essa geração uspiana será um progresso em relação aos ensaístas de 1930 porque caminha de uma “consciência amena do atraso’ para a ideologia de um

‘país novo’” (MOTA, 1985, p. 153). Essa ideologia de um “país novo” tinha como viga mestra do pensar o espírito científico, implantado na capital paulista pelos professores estrangeiros.

Os professores estrangeiros das missões que aportaram na USP e na ELSP encontraram uma experiência de produção de conhecimento assistemático, quase sem critérios de validade e sem sistemas de produção e reprodução do conhecimento. O que encontraram foi, sobretudo, a cultura do bacharelismo vinculada à cultura humanística. Experienciados com o sistema acadêmico francês (rígido, disciplinado, quase monástico), é de se prever o estranhamento que esta tradição de conhecimento causou nos jovens professores recém chegados ao Brasil. Nesse sentido, a vontade de fazer carreira aqui tinha que ser direcionada para a construção de um sistema de produção científica de forma a negar e rejeitar esse passado do fazer sociológico ligado ao tradicional. A atuação deste grupo de professores foi fundamental para a formação do jovem Florestan e para uma nova geração de cientistas sociais no sentido de iniciação à cultura científica europeia, sobretudo francesa, e estadunidense. Após estabelecerem-se em São Paulo eles instauraram “procedimentos, exigências, critérios acadêmicos de avaliação, titulação e promoção” (MICELI, 1987, Apud ARRUDA e GARCIA, 2003, p. 54). Por causa da falta de um sistema de produção de conhecimento, esses professores viram

[...] como um total alheamento da realidade por parte dos brasileiros. Responsável por uma cultura de diletantes, carente de consistência, mais símbolo de diferenciação social do que meio para a produção do conhecimento. (Ibidem, p. 51-52)

Para vencer esse modelo arcaico e conservador, era preciso

A construção de uma identidade profissional específica, incorporando-se teorias e técnicas de pesquisa aqui aportadas pelos professores estrangeiros, sobretudo franceses, na USP e os norte-americanos na ELSP, além de novas formas de organização e avaliação do trabalho intelectual, tornando-se quase inevitável o fortalecimento da nova forma expressiva, em oposição à precedente, legitimada progressivamente (JACKSON, 2007b, p. 35).

Antônio Cândido e Florestan Fernandes matizam ao longo de suas carreiras, de forma mais ou menos clara, o embate dessas posições de como pensar a realidade brasileira, visto que a:

Oposição entre ensaio e ciência deve ser pensada [...] como relação complexa, em torno da qual diferenciavam-se personagens e grupos, mais ou menos envolvidos no projeto de opor a Sociologia como ciência ao ensaio (Ibidem).

Nesse sentido, Florestan Fernandes e Antônio Cândido estavam inseridos em um debate mais amplo em torno do fazer sociológico, com vistas à institucionalização, profissionalização e disciplinarização das Ciências Sociais no Brasil. A escolha das trajetórias de Cândido e Florestan para este trabalho não é mera aleatoriedade. A “consideração da trajetória intelectual de Antônio Cândido e Florestan Fernandes permite tomá-los como representantes exemplares da contraposição entre a atividade cultural e a atividade científica” (ARRUDA e GARCIA, 2003, p. 60). Não obstante, os autores partem de lugares de enunciação específicos dentro do cenário intelectual paulista: a Universidade de São Paulo [4], revelando, em parte, o tipo de socialização que os

dois autores tiveram durante seus anos de estudos nesta instituição.

Não tomo Florestan Fernandes e Antônio Cândido como defensores de posições e clivagens opostas, senão como rupturas e continuidades de suas posições sobre o fazer sociológico. Os dois autores faziam parte do que se convencionou chamar de “Escola Paulista de Sociologia” e, nesse processo, um imprimiu mais a sua identidade sobre essa escola. Esta tem um determinado programa, que se evidencia na “[...] continuidade verificada na recorrência de temas e linhas de interpretação de uma geração para a outra [...]” (JACKSON, 2007b, p. 34).

Nesse sentido, o que Florestan Fernandes e Antônio Cândido têm de diferente um do outro? Quais são suas maneiras de ver o fazer sociológico? Nesse período de rotinização do fazer sociológico, o que ocorria era uma disputa em torno de uma posição epistemológica da Sociologia, atrelada ao desejo de pensar a realidade social para quebrar os empecilhos à modernidade nos trópicos. Os dois sociólogos tinham o mesmo pensamento em relação ao papel da Sociologia nessa fase da modernização no Brasil. Qual seja, a crítica científica da realidade social. Para isso, era necessário que a Sociologia se consolidasse como ciência. Mas o processo de consolidação dessa ciência é visto de maneira diferente pelos dois sociólogos e é precisamente nesse ponto que eles divergem. Torna-se mais fácil descrever esse embate como “um mesmo projeto, duas formas de realização” (ARRUDA e GARCIA, 2003, p. 60).

2.1. Florestan Fernandes e Antônio Cândido: deslocamentos, inserções e

disputas

As trajetórias intelectuais e institucionais de Florestan e Cândido se entrelaçam no ano de 1941, ano em que Florestan Fernandes inicia o curso de Ciências Sociais e Políticas. Nesse período, Antônio Cândido já estava no final da graduação enquanto Florestan iniciava sua trajetória intelectual e institucional. Nesse mesmo ano, Cândido criaria, com o seu grupo, uma revista de crítica cultural que iria marcar a cena cultural de São Paulo. O grupo era formado por Décio de Almeida Prado, Paulo Emilio Salles Gomes, Lourival Gomes Machado, Ruy Galvão de Andrada Coelho, Gilda de Melo e Souza e Antônio Cândido. Esse grupo nomeou a revista de *Clima*. A revista foi um dos primeiros produtos da Faculdade de Filosofia, mas um produto híbrido de certa forma, pois:

Atentos [os integrantes do grupo *Clima*] ao que se passava na literatura, no cinema, nas artes plásticas e no teatro, fizeram da crítica o elo entre a tradição intelectual brasileira, fortemente impregnada pelo ensaísmo e o estilo acadêmico instaurado pela universidade (PONTES, 1998, p. 174).

Florestan Fernandes é o produto mais bem acabado da nova maneira de produção de conhecimento que os professores estrangeiros instalaram na Universidade de São Paulo. A faculdade de Filosofia foi o lugar de atuação por excelência de Florestan. Ele é criador e criatura de uma tradição de pensamento social desta instituição. Sua formação e seu modo de ver o fazer sociológico foi influenciado pelo seu contato com um tipo de tradição acadêmica específica da USP. Além disso, graças a sua atuação intelectual e institucional dentro desta faculdade de Filosofia, imprimiu nela sua identidade e um modo

específico de fazer Sociologia, pois

A sua existência profissional e intelectual pressupôs um lugar institucional, um território demarcado da produção do conhecimento, um espaço de elucubração mental, de permanente e sistemático exercício da imaginação e do espírito crítico (ARRUDA, 2003, p. 14).

Por isso, suas trajetórias são de fundamental importância para esclarecer um embate entre diferentes visões não estanques do fazer sociológico: Cândido, com a visão de que a Sociologia brasileira e sua prática são permeadas pelo “sincretismo” entre literatura e Sociologia [5], e; Florestan, com uma visão que encarna o espírito da USP, do cientificismo, de transcendência do ensaísmo e do tradicionalismo que este representava.

Não se pode entender a trajetória intelectual e institucional de Florestan sem entender os processos de mudanças em várias esferas pelo qual passava o Brasil a partir da terceira década do século XX, como as oportunidades de ingresso no ensino superior que se vislumbrou no horizonte de possibilidades das classes menos abastadas, como a de Florestan (ARRUDA, 2010). Assim como não se pode entender a trajetória de Cândido sem suas experiências, sua sociabilidade e sua origem social. No primeiro ano da Faculdade, o jovem Florestan sente dificuldades para acompanhar as aulas por serem ministradas em francês. A causa principal é o seu “dezenraizamento social e cultural”, pois vindo de uma família descendente de imigrantes portugueses, sendo sua mãe, Maria Fernandes, uma empregada doméstica, é de se imaginar o capital cultural que este movia no início de seu curso. Florestan sofreria até a juventude os efeitos dos mecanismos de exclusão social que mais tarde se tornariam

objetos de suas agudas análises sociológicas (PONTES, 1998, p. 165).

É conhecido o evento em que Florestan, ao entregar seu primeiro trabalho ao professor Roger Bastide, recebe a nota 4,5. O trabalho se intitulava “A crise causal da explicação sociológica”. O comentário de Bastide sobre o trabalho foi: “tinha pedido uma discussão sistemática sobre o assunto e não uma reportagem” (ARRUDA e GARCIA, 2003, p.51). O comentário de Bastide é emblemático porque

Polarizando o estudo sistemático e o jornalismo, expressa uma contraposição entre os padrões de abordagem e estilo da cultura científica e da cultura em geral que marcou decisivamente a atuação dos professores estrangeiros em um certo setor da Faculdade de Filosofia (Ibidem, p. 51).

Ainda no ano de 1941, durante as horas vagas, Florestan se volta para o estudo para conseguir acompanhar as aulas. Este é um ponto de inflexão em sua trajetória. A obstinação, a disciplina, a sistematização e o método tornar-se-iam parte de sua identidade. Em vez de desistir ou desmotivar-se nos estudos, o jovem sociólogo se tornou mais determinado, revelando assim, o quanto esses constrangimentos institucionais e essa socialização especificamente acadêmica foram tributários na escolha de temas, estilos e visão do fazer sociológico.

Como resultado de seus estudos, Florestan Fernandes escreve mais um trabalho intitulado Aspectos do folclore paulistano: resultados de uma pesquisa de campo. Este trabalho é fruto de uma matéria sobre o folclore em São Paulo, ministrada pela assistente de Bastide à época, a prof. Lavínia Costa Villela. O trabalho foi avaliado com nota 9.0. Inconformado com a nota, pediu um “debate crítico”.

Para a professora, Florestan “levara o enfoque sociológico longe demais” (Ibidem, p. 63). Ainda inconformado, esperou Bastide voltar da França e o procurou para uma reavaliação. Na visão do professor, o trabalho era original e consistente e ele solicitou que Florestan aprofundasse a perspectiva analítica adotada no trabalho. Segundo Arruda

O episódio é decisivo na carreira de Florestan Fernandes no sentido primeiro e necessário de reconhecimento de seu valor intelectual pelos mestres no interior da academia (Ibidem, p. 64)

Na ocasião, o trabalho circulou nas mãos de mestres como Emilio Willems (Regente da Cadeira de Antropologia) e Fernando de Azevedo (Regente da cadeira de Sociologia II). Este, reconhecendo o talento do estudante, começou a se relacionar pessoal e intelectualmente como o jovem sociólogo (Ibidem). Os desdobramentos dessa amizade levariam Florestan Fernandes a colaborar regularmente com o jornal O Estado de S. Paulo. Inicialmente ele reorganiza esse trabalho e publica, em 1942 e 1943, dois artigos em Sociologia. A partir de uma nova organização pública As trocinhas do bom retiro, em 1944. Neste trabalho, se faz transparecer a primeira tentativa de defesa da cientificidade e de demarcação do campo de estudo da Sociologia:

Florestan define a abordagem sociológica dos fenômenos folclóricos em contraposição direta ao enfoque folclorista, configurando o primeiro enfrentamento disciplinar na qual expõe publicamente sua defesa da Sociologia, em um ataque cerrado à pretensão de cientificidade do folclore (ARRUDA; GARCIA, 2003, p. 65).

Como demonstra Peixoto (2000), há nesse trabalho um pouco da influência de Roger Bastide. Na perspectiva do “mestre”, os percalços da modernização

seriam entendidos por meio de uma análise da cultura na qual a tradição não seria um entrave, dado que passaria por uma revisão crítica de seus pressupostos. Nesse sentido, a cultura seria capaz de plasmar formas de resistências e seria objeto rico para a análise sociológica. A escolha do tema e do método ainda estava em consonância às do “mestre” em *As trocinhas do bom retiro*. No entanto, para Florestan, serviriam para objetivos diferentes. Para ele, o foco eram as mudanças sociais em curso acelerado que proporcionavam a desintegração do folclore. Ainda segundo Peixoto (2000), a perspectiva de Bastide não seria substancial na Sociologia de Florestan. Ao longo de sua carreira (anos 1950 e 1960), ele privilegiaria cada vez mais a análise econômica e política. Os mais aptos a continuarem a linha de interpretação da cultura de Bastide seriam Antônio Cândido e Maria Isaura Pereira de Queiroz. Segundo Jackson (2007b), as tensões e disputas em torno de objetos da Sociologia ocorreriam em face dessas perspectivas, a Sociologia da cultura e a Sociologia do desenvolvimento, principalmente a partir da década de 50, época em que Bastide volta à França. Após sua saída a Sociologia da cultura perderia progressivamente importância dentro da Faculdade de filosofia.

Cândido nasceu em 1918, no Rio de Janeiro, filho de Clarisse Tolentino de Mello e Souza e Aristides de Mello e Souza. A mãe fazia parte de uma família que por tradição eram médicos. A dona Clarisse era irmã de Maria Clara Tolentino, esposa de Miguel Pereira, médico de projeção nacional na época. Desta união nasceu Lúcia Miguel Pereira, prima de primeiro grau de Cândido, a quem este chamava de “tia” por razão de esta ser dezessete anos mais velha que ele. Ele nutria por ela afeição e amizade.

Na época, Lúcia era uma importante romancista, escritora de literatura infantil, crítica e historiadora da literatura.

Além de médico, o pai de Antônio Cândido cultivava uma sólida biblioteca particular, a qual o filho sempre visitava. Na biblioteca havia “um núcleo de divulgação filosófica e científica, um núcleo de história e um núcleo de literatura” (Cândido, 1993, Apud PONTES, 1998, p. 54). Nesse último núcleo figuravam livros como de

Eça de Queirós, Olavo Bilac, Euclides da Cunha, Anatole France, Machado de Assis, Alphonse Daudet, Goethe, Schiller, Tolstói, Proust, Ibsen, Valéry, Jean Cocteau, Jules Romains, Dostoiévski, Romain Rolland, Baudelaire, entre outros (PONTES, 1998, p. 154).

Foi nessa biblioteca que Cândido teve contato com Silvio Romero, a partir do livro *História da Literatura Brasileira* (Ibidem). A exposição desses fatos é pertinente para elucubrar o capital cultural que Cândido estava mobilizando em torno de seus interesses e seus percursos intelectuais e institucionais dentro e fora da Faculdade de Filosofia e demonstrar o quanto tributários a esse capital são as suas escolhas de temas, estilos e objetos de análises. Nesse sentido, podemos supor qual tipo de intelectual Cândido teve maior tato. Os parentes de Antônio Cândido eram intelectuais típicos dos anos 1920 e 1930. Tinham suas atividades centradas na intersecção entre jornalismo e crítica literária. A intimidade de Antônio Cândido com esse padrão de carreira intelectual seria reforçada pelos pais no acompanhamento dos estudos (PONTES, 1998, p. 154).

Além de seu interesse pela literatura, Cândido

adquiriu um interesse pela cultura francesa, como todo brasileiro de classe média daquela época. A viagem do pai com a família à França para fazer uma especialização médica entre 1928 e 1929 é emblemática, no sentido de construir afinidades com a cultura francesa, com a qual mais tarde iria conviver na USP. O contato mais profundo com a cultura francesa se deu por meio de sua professora particular, Maria de Sussex, que era francesa e lhe dava aulas em sua casa na França (Ibidem).

Apesar do ambiente educacional, a escolha pelo curso de Letras não estava no horizonte de Cândido. As Ciências Sociais figuravam no horizonte de possibilidade mais viável devido ao clima cultural da década de 1930 e ao reiterado interesse dessa ciência pela realidade brasileira. Isto revela o caldo cultural da época, capaz de influenciar desejos e aspirações, endossando assim rupturas e continuidades no plano intelectual e cultural. Isso, porém, significaria um rebaixamento social para ele, visto que tentou a faculdade de Medicina em 1937 e foi reprovado. Após mais um ano de preparo, desistiu e optou pelo curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia (Ibidem, pp. 169-170). Cândido, para amenizar a decepção de não seguir a carreira paterna, cursou também Direito, fazendo assim duas faculdades. Suas escolhas de cursos e de lugar de enunciação de seu pensamento (a revista *Clima*) revelam ambiguidades

Cândido foi também um estudante entre “duas faculdades”. Essa divisão, desdobrada no plano intelectual pelo exercício da crítica literária e o ensino da Sociologia em moldes acadêmicos, marcou desde o início da sua trajetória profissional (Ibidem, p. 170).

Talvez este seja um ponto crucial para entender

a sua trajetória. Provavelmente se Cândido tivesse publicado seus trabalhos dentro dos moldes da academia e posto como eixo central de seu trabalho a Faculdade de Filosofia, ele teria imprimido seu pensamento com maior amplitude dentro da “Escola Paulista de Sociologia”. A participação de Cândido em publicações especializadas da época é irrisória se comparada à de Florestan Fernandes e seu grupo, principalmente a partir da década de 1950 [6] (JACKSON, 2004). Isto revela a organicidade com que Florestan e seu grupo trabalhavam, dando significado e significância ao tipo de intelectual que ele estava se tornando e sua concepção de trabalho intelectual.

Enquanto para Cândido a entrada no curso de Ciências sociais (que na época não oferecia uma carreira profissional clara) tinha um significado de rebaixamento social, para Florestan significava uma ascensão e única forma de adentrar no mundo universitário, dado que dificilmente conseguiria entrar em uma faculdade de Medicina ou Direito devido a sua condição social. Ele entrou sem se preocupar com a carreira porque quase sempre sobreviveu com os empregos arranjados (Ibidem, pp. 170-172).

Os jovens que criaram a revista *Clima*, entre eles Antônio Cândido, reconheciam a influência de professor Jean Mangüé no que concerne aos seus interesses pela cultura em geral:

Segundo Antônio Cândido, Mangüé “confirmou em muitos de nós uma vocação de crítica e de ensaísmo que nos foi levado a deixar de lado filosofia e Sociologia, para nos aninharmos na literatura e nas artes” (Cândido, 1993, Apud PONTES, 1998, p. 95).

Cândido, expressando sua afeição e admiração pelo professor, escreveria um texto dedicado a ele intitulado *A importância de não ser filósofo*. A escrita deste ensaio mostra a importância e a admiração que os membros do Grupo Clima tinham para com o professor e quão importante ele foi para a formação dos membros deste grupo. Segundo Pontes (1998), como todo estudante de Ciências Sociais da época, o jovem Florestan também se impressionara com Mangüé, mas não o reconhece como importante na sua formação. Posteriormente ele admitiria que foi mais influenciado por Roger Bastide [7] e Emílio Willems. Os espaços de sociabilidade dos integrantes da revista Clima eram diferentes dos espaços de Florestan Fernandes. Em suma, os integrantes do grupo Clima, devido às:

Suas origens sociais, as experiências culturais que tiveram no decorrer da infância e na adolescência, somadas à influência intelectual que receberam dos pais, de parentes próximos, sobretudo dos professores franceses, refletiram-se na escolha dos objetos culturais e no tratamento analítico que lhes concederam (Ibidem, p. 174).

Como já foi mencionado, os integrantes do grupo Clima tratavam os objetos na intersecção entre a Sociologia e a arte. Uma das diferenças significativas, segundo Pontes, entre este grupo de Cândido e o de Florestan Fernandes eram os livros que liam. Enquanto Florestan Fernandes estudava quase monasticamente Durkheim, Weber, e, mais tarde, Marx e os antropólogos ingleses inseridos dentro do paradigma estrutural-funcionalista, os integrantes do grupo Clima liam e absorviam os modernistas e suas inovações estéticas (Ibidem, p. 147). No entanto, é preciso matizar a influência do modernismo em Florestan porque

na história não existe desejos, aspirações e significados de vida fora de seu contexto social. Roger Bastide, professor de Florestan e regente da cadeira de Sociologia I, dialogou desde o início da década de 1940 até sua saída em 1954 com questões que foram consequências, não do tipo mecanicista e primária, do movimento de 1922. Peixoto (2000) mostra que Bastide travou diálogos com autores brasileiros como o modernista Mario de Andrade e o ensaísta Gilberto Freyre. Isto demonstra que apesar da liberdade teórica e crítica que Bastide dava aos seus alunos, ele plasmou em Florestan a vontade e o interesse de estudar o Brasil, mesmo que os objetivos fossem diferentes. Nesse sentido, os trabalhos sobre o folclore paulista de Florestan são bastante emblemáticos.

Os professores plasmaram, de forma mais ou menos clara, essas posições de interesse pela realidade brasileira. É necessário não caricaturar determinado autor por este mudar eventualmente de posicionamento ao longo de sua carreira. Nesse sentido, o interesse de alguns professores franceses pela realidade brasileira foi mais um eixo catalizador, em torno do qual girou a cultura científica de um certo setor da Faculdade de Filosofia, provando assim que os professores também tinham influências do contexto brasileiro. Sobretudo, porque esse caldo cultural da década de 1930 foi propício ao:

[...] surgimento de condições para realizar, difundir e “normalizar” uma série de aspirações, inovações, pressentimentos, gerados no decênio de 1920, que tinha sido uma sementeira de grandes e inúmeras mudanças (Cândido, 2000a, p. 27).

A USP nasce com e para rotinizar os projetos

modernistas. Nesse sentido, a USP era produto do movimento modernista e do contexto de crise política e social do período. E os professores, neste contexto, se debatiam dentro deste quadro cultural. Havia de um lado, a cultura francesa e norte-americana, com um processo de modernização mais avançado, e de outro, um país considerado atrasado em vários sentidos. Essa inadequação entre os valores ocidentais e a realidade brasileira será uma constante nos trabalhos acadêmicos da época e se refletia em uma problemática de pesquisa a qual a “Escola Paulista de Sociologia” se colocou: o problema da modernização brasileira (JACKSON, 2007a, pp. 115-116). A temática não era nova, os chamados “Intérpretes do Brasil” também lançaram e tentaram discutir a questão. A novidade estava na abordagem dessa problemática em um novo sistema de produção cultural e acadêmico por um tipo específico de intelectual que plasmou a sociabilidade desse meio.

Enquanto Florestan Fernandes seguiu sua carreira dentro da academia tentando estabelecer as bases de cientificidade da Sociologia, Antônio Cândido teve percalços, dúvidas e ambiguidades em seu caminho. Este vinha produzindo e construindo ativamente a vida literária nacional desde 1941 na revista *Clima*. Ao terminar a graduação em 1942 assume primeiramente a vaga de professor assistente na cadeira de Sociologia II, ocupada naquela época por Fernando de Azevedo. Passando então a trabalhar como primeiro professor assistente e crítico cultural. No ano seguinte ao encerramento da revista *Clima*, em 1945, escreve a sua tese de Livre-Docência, *Introdução ao método crítico* de Silvio Romero. Neste mesmo ano, escreve também *Brigada ligeira*. Os objetos

que este escolhe são emblemáticos e esclarecedores porque revelam a posição do estatuto epistemológico com que este vê a Sociologia. Um modo de fazer sociológico que dialoga com a tradição ensaística que remete a Euclides da Cunha. Cândido já havia tido contato na biblioteca dos Mello e Souza com o objeto escolhido: Silvio Romero (PONTES, 1998, pp. 154-155). Este se mostraria uma forte influência em seu pensamento.

Segundo Jackson, as posições de Antônio Cândido não são reveladas claramente. Por isso, é mais produtivo mostrar seus escritos sobre determinados autores do pensamento social brasileiro, pois isto revela as suas posições em torno do fazer sociológico (JACKSON, 2001, p. 132). Pontes, tratando de Cândido, sinaliza as fontes do pensamento social brasileiro que ele analisa:

Mesmo depois de deixar a casa de Poços de Caldas para vir morar em São Paulo, com a finalidade de completar os estudos secundários e ingressar a universidade, Cândido ainda lia os livros ‘de uma outra geração, de um outro tempo’, que talvez tenha contribuído para produzir ‘um certo apego à tradição e ao passado’ (PONTES, 1998, p. 155).

Durante toda a década de 1940, Cândido não dispersa as ambiguidades de sua carreira intelectual e institucional. Neste ínterim, Florestan Fernandes, devido ao seu bom desempenho acadêmico, é convidado para compor o quadro de professor assistente em várias cadeiras já no final de sua graduação, em 1944. Um dos convites que recebeu foi o de Paul Hugson para a cadeira de Economia e de Eduardo Alcântara para a cadeira de Estatística. Mas o convite que ele aceitou foi o de Fernando de Azevedo para a cadeira de Sociologia II. Ainda segundo Pontes, Antônio Cândido já se encontrava

nessa cadeira como primeiro professor assistente e já tinha certa intimidade com Florestan. Intimidade suficiente para dissipar o medo de Florestan por assumir uma posição de grande responsabilidade, visto que tinha acabado de concluir o curso (Ibidem, p. 148). A escolha de Florestan mostra assim a importância desse evento no desenrolar da sua carreira acadêmica, no sentido de orientá-lo academicamente. A atuação institucional e intelectual de Florestan Fernandes é de fundamental importância, pois é com esta que, a partir da segunda metade da década de 1940 e no decênio seguinte, ganha vulto uma visão mais científicista do fazer sociológico, já marcada pela visão dos professores estrangeiros (ARRUDA e GARCIA, 2003, p. 61). Os desdobramentos desses eventos são importantes para especificar o tipo de intelectual que a Faculdade de Filosofia produziu nesse início da formação do campo intelectual brasileiro. Ela própria se tornaria o centro e o eixo de um novo sistema de produção conhecimento,

Implantado pelos professores estrangeiros, franceses em particular, esse sistema foi se aclimatando e firmando raízes no campo intelectual paulista, graças à atuação, no decorrer dos decênios de 1940 e 1950, dos membros mais expressivos do corpo docente da faculdade de filosofia: os integrantes do grupo Clima e os cientistas sociais reunidos em torno da cadeira de Sociologia I, sob a liderança intelectual e institucional de Florestan Fernandes (PONTES, 1998, p. 173).

Antes de Florestan Fernandes assumir a cadeira I de Sociologia, ele cursou o mestrado na Escola Livre de Sociologia e Política. Um dos mais importantes projetos educacionais do decênio de 1930, essa instituição era influenciada pela Escola de Chicago, graças aos norte-americanos que lá lecionaram. Em seu projeto original,

a orientação era formar uma elite técnica para suprir a demanda do estado frente a sua crescente burocratização e modernização. Sua orientação era utilitarista e intervencionista, baseados no empirismo. Esta escola foi pioneira na institucionalização da pós-graduação das Ciências Sociais no Brasil e fundadora da mais importante revista especializada do período, *Sociologia* (1939-1966). Em 1947, Florestan escreve a dissertação de mestrado sob a orientação informal do professor Herbert Baldus. A dissertação foi intitulada *A organização social dos Tupinambás*. Segundo Arruda e Garcia (2003), Florestan tinha uma posição em relação à teoria e metodologia da Escola Livre de Sociologia e Política. Na ELSP era valorizado o cientista social investigador e as técnicas de pesquisas. O alcance dos estudos se dava no nível descritivo, sem alcançar o plano da teoria, ficando no mero empirismo. O principal defensor desse método é o Prof. Donald Pierson. Florestan Fernandes acreditava que a pesquisa deveria ter o embasamento teórico nos clássicos da jovem Ciência Social. Reconhecia também que a pesquisa é uma parte fundamental da prática científica, porém ela só teria sentido se alcançasse, de maneira rigorosa, o plano teórico (ARRUDA e GARCIA, 2003, pp. 69-70). Nesse sentido, rejeita a orientação de Daniel Pierson. No entanto, é preciso matizar sua posição porque,

Florestan Fernandes incorporou as diretrizes profissionalizantes identificadas à Escola Livre de Sociologia e Política à consideração das necessidades do contexto sociocultural brasileiro, valorizando assim a formação do pesquisador e do técnico. Em sua atuação como professor na USP, defendeu vigorosamente a adoção desses objetivos, pelo curso de Ciências Sociais, tendo atuado de forma decisiva para a concepção e a implantação

da formação do sociólogo investigador (Ibidem, p. 70).

Em suma, com *A organização Social dos Tupinambás* ganha o prêmio Fábio Prado, em 1948. É importante assinalar que Florestan entrou na Escola Livre de Sociologia e Política como consequência da ausência de um curso de mestrado na Faculdade de Filosofia da USP. A dissertação é um trunfo para Florestan, deixando-o mais próximo do prestígio e da hegemonia no campo.

Em seu projeto de vida, Florestan,

Ao demarcar a própria identidade pela diferença em relação aos homens práticos da esfera econômica e da esfera política, a elite liberal paulista, graças à sua situação social, ligou-se harmonicamente à concepção moderna da autonomia da cultura (Ibidem, p. 40).

É reveladora essa autonomia relativa da esfera política de Florestan porque mostra que a experiência uspiana foi se desligando cada vez mais de seu projeto, que era formar uma elite política que iria governar o país, e se colocando como formadora de uma elite intelectual e acadêmica que marcaria o pensamento social brasileiro. Mas devemos ter em mente que Florestan plasmou em sua própria identidade (e na de seus assistentes) a figura do intelectual público brasileiro (principalmente a partir da década de 50 e 60), buscando, porém, separar nitidamente política e ciência e a teoria dos seus desdobramentos políticos [8].

Em 1951, Florestan apresenta junto à cadeira de Sociologia II a tese intitulada *A função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, que ultrapassaria as pretensões de um estudo de comunidade porque colocaria a dimensão interpretativa com mais peso, manejando criteriosamente

o método funcionalista na análise das relações sincrônicas das relações sociais dos Tupinambás, pincelando, assim, uma teoria de médio alcance (ARRUDA; GARCIA, 2003, p. 70-71). Florestan foi demarcando, desta forma, sua atuação e concepção do fazer sociológico em relação à orientação da Escola Livre de Sociologia e Política, que tinha como sua viga mestra de pensamento, o estudo de comunidades. Em suma, o trabalho seria consagrado e se apresentaria como o “‘produto puro’ e mais bem acabado do novo sistema de produção intelectual e acadêmico implantado na capital paulista” (Ibidem, p. 71).

Enquanto Florestan Fernandes seguia em sua galgada de posições rumo ao prestígio e a hegemonia no campo intelectual, Antônio Cândido persistia em suas ambiguidades e dúvidas em sua carreira. Ao mesmo tempo em que era professor assistente de Sociologia na USP, era também produtor de conhecimento na área de literatura. Esta situação perdurar-se-ia até o final dos anos 1950.

Cândido doutorou-se em 1954, doutorado que fez junto à cadeira de Sociologia II. A tese demorou dez anos para ser concluída. Talvez a carreira acadêmica tardia de Cândido (PONTES, 1998, pp. 201-211) se dê por causa destas dúvidas e ambigüidades (para uma melhor visualização do percurso institucional dos dois ver quadro 1, no final deste trabalho). O título de sua tese é *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre a crise de subsistência do caipira paulista*. Como o título sugere, trata-se de um estudo do caipira paulista e sua cultura. A primeira parte é uma reconstrução histórica da formação da cultura caipira. A segunda é uma descrição da rotina dos parceiros e dos seus hábitos alimentares (principal eixo de análise de Cândido). A terceira parte é a interpretação

sociológica de dados colhidos etnograficamente. Segundo Jackson, *Os parceiros do Rio bonito* dialoga com uma tradição de pensamento que remonta a Euclides da Cunha, o ensaísmo. Segundo ele,

Os parceiros do rio Bonito não é apenas uma monografia antropológica (ou um estudo de comunidade), mas uma interpretação abrangente de nossa formação social [...] É a partir do parceiro de bofete, entretanto, que Antônio Cândido recupera a formação histórica da cultura caipira no Estado de São Paulo, e com ela a tradição esquecida da formação social brasileira. (JACKSON, 2001, p. 128).

Este retoma a tradição dos ensaístas de priorizar em suas análises um quadro histórico de formação de nossa nação. A formação da literatura brasileira: momentos decisivos foi escrita na mesma época d'Os parceiros do Rio Bonito. Nesse trabalho o autor reconstrói a formação de nossa literatura enquanto sistema e sugere que esta é a nossa origem intelectual e artística e que a origem do pensamento social advém de um processo de autonomização entre crítica literária e o pensamento social brasileiro (Cândido, 2000b). Segundo Jackson, *A formação da literatura brasileira e Os parceiros do Rio Bonito*:

Apesar da evidente distância temática, as duas obras correspondem de forma diferenciada a uma mesma preocupação, apontando para uma unidade interna à diversidade de sua produção que a vinculam a problemas típicos de uma tradição específica do pensamento brasileiro (JACKSON, 2001, p. 128).

No entanto, é necessário matizar a influência dessa tradição do pensamento social brasileiro sobre Cândido em *Os parceiros do Rio Bonito*. Pois, como coloca o autor, “o tema escolhido, a pesquisa empírica realizada, assim com a sustentação teórica do trabalho se devem, em grande

parte, à formação científica recebida na USP” (Ibidem, p. 137).

Nesse entremeio, Florestan escreveu, em 1953, sua tese de Livre-Docência Intitulada *Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na Sociologia*. No ano seguinte, com a volta de Roger Bastide para a França, Florestan assume a regência da Cadeira de Sociologia I. Este é o marco de coroamento de seus esforços, pois é a partir desta posição institucional e intelectual que ele instauraria um modelo de sociólogo e uma Sociologia (Sociologia do desenvolvimento) que reverberará por muito tempo nas Ciências Sociais brasileiras:

Ao se desdobrar em âmbitos diversos de atuação, a posição científica de Florestan Fernandes fundamenta um modelo de produção sociológica que se institucionaliza na cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia a partir da década de 1950. Em seus desenvolvimentos, esse, modelo orientará o diagnóstico e análise do processo moderno na sociedade brasileira, edificando uma Sociologia do Brasil que se constrói como desdobramento da implantação das bases de uma Sociologia científica no Brasil (ARRUDA, GARCIA, 2003, p. 87).

Cândido com suas ambiguidades e em seus constrangimentos intelectuais e institucionais dentro da faculdade de filosofia vinha cada vez mais perdendo espaço para reproduzir seus verdadeiros interesses: a literatura e a cultura em geral (PONTES, 1998, p. 176). Este era tido cada vez mais como o oposto de Florestan. Com duas frentes de atuação, as atividades ditas culturais e as atividades ditas científicas, ele foi ficando cada vez mais ressentido. O ápice ocorreu em 1957, quando tirou férias não remuneradas. Seus colegas, sentindo que iriam perdê-lo, ofereceram a matéria Sociologia da educação

para ele ministrar, mas foi em vão. Em 1959, Cândido sai da USP e vai para a Faculdade de Assis, no interior de São Paulo (o que representa um rebaixamento de carreira). Neste emaranhado cenário, Florestan já havia reunido, em torno da cadeira de Sociologia I, bons cientistas sociais que partilhavam temas e linhas de interpretação bem articuladas sobre a realidade brasileira. Isto é um indício da hegemonia que a Sociologia do desenvolvimento já tinha na época, revelando assim, a posição que a cadeira de Sociologia II tinha dentro da Faculdade de Filosofia, na qual, segundo Sprandarelli (2014), estava relacionada à “elegância”, “Cultura”, “literatura”, “aristocratismo”, “elitismo”, “ensaísmo” e “artes”. A partir de 1964, com a regência de Ruy Coelho essa cátedra iria se diversificar, reunindo sociólogos das mais diferentes vertentes.

Nos anos em que ficou na Faculdade de Assis Cândido publicou *Formação da literatura brasileira* e o *Observador literário* e se consagrou como um dos maiores estudiosos da literatura brasileira. Este retornaria para a USP em 1961, inserido no departamento de Letras e para assumir a cadeira de Teoria Literária e Literatura Comparada. Desta vez estava mais seguro intelectualmente e com um espaço institucional para reproduzir seu pensamento.

As posições de Cândido e Florestan são reveladas a partir de seus escritos. Florestan pensou em métodos científicos da Sociologia durante toda a sua carreira. O maior exemplo é sua tese de livre-docência, *Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na Sociologia*, publicada em 1953. Outros escritos se fundam na mesma perspectiva, como *A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá* (1949),

Apontamentos sobre o problema da indução na Sociologia (1954) e *A reconstrução da realidade nas Ciências Sociais* (1957). Antônio Cândido, por outro lado, não se debruçou muito sobre os métodos. No entanto, ele tinha uma visão sobre o estatuto epistemológico da Sociologia. Isto é revelado, segundo Jackson (2001), quando se observa seus escritos: a tradição ensaística e sua forma de escrita. Os textos de Florestan eram escritos em uma linguagem intratável. Seus textos não são literariamente construídos e são cheios de conceitos, o que revela a defesa de uma diferenciação entre a linguagem de um cientista social e a de um literato [9]. Já Cândido e seu grupo escreviam com um certo trato literário seus textos. Esta diferenciação da linguagem se revela pela recusa de Florestan a escrever ensaios. Este usou a palavra ensaio três vezes em sua carreira: em *Ensaio sobre o método da interpretação funcionalista na Sociologia*; *Ensaio de Sociologia geral e aplicada*, e; *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. No primeiro uso ele quis denotar tentativa; no segundo, utilizou significando um conjunto de artigos, e; no terceiro uso, já em uma fase de desalojamento da vida acadêmica devido ao regime militar, ele escreve se referindo ao gênero textual. A utilização da palavra revela um recuo frente as suas tentativas de diferenciar a linguagem acadêmica da linguagem literária. Não obstante, não abandonou o rigor científico que marcou sua atuação como Cientista Social.

A galgada de posições de Florestan Fernandes dentro da Sociologia brasileira se explica em parte pela sua atuação institucional e intelectual. Graças a isso, no decorrer dos anos 1950 e fins de 1960, este ocupou:

O papel de artífice mestre na posição da Sociologia no sistema científico brasileiro, na medida em que a converteu no seu projeto de vida, moldando-se na matéria que ele mesmo plasmou, mesclando sua identidade ao desenvolvimento e à afirmação da disciplina (ARRUDA e GARCIA, 2003, p. 15).

Deixou assim, marcas no que concerne ao fazer sociológico. Com a hegemonia da posição de Florestan Fernandes fincam-se as bases de uma ciência da sociedade para explicar a realidade social no Brasil. Isto é constatado pelo número de orientações que fez durante as décadas de 1940 e 1950 e pelo número de discípulos que reuniu em torno da cadeira de Sociologia I [10]. Isso se traduz na formação de uma escola e na continuidade de uma linha de interpretação da realidade brasileira. Como pontua Arruda (2014),

La articulación de los temas de investigación dio sus frutos y produjo afinidades intelectuales en el grupo reunido por fernandes, lo que justifica la identificación construida más tarde y sintetizada en la expresión “escuela paulista de sociología”, aun cuando la convivencia no hubiese sido siempre pacífica y hubiera diferencias internas entre los participantes (ARRUDA, 2014, p. 148).

3. Considerações Finais

Depois de Florestan, a identidade profissional do sociólogo foi demarcada estabelecendo o espírito e a organização científica como condição sine qua non para a qualificação de um sociólogo. Seu posicionamento sobre o fazer sociológico é resultado da sua origem nas camadas subalternas de uma sociedade que se democratizava e de um período em que as Ciências Sociais no Brasil ainda estavam em vias de consolidação. Dado que Florestan não dominava a cultura geral, a cultura acadêmica lhe serviu

como meio para construir a si próprio e para construir um ambiente demarcado de reflexão crítica e científica que se institucionalizava cada vez mais, imprimindo de certa forma, graças a sua atuação, sua identidade à identidade de uma profissão: o sociólogo no Brasil.

A Sociologia brasileira hoje é diversificada. O campo científico brasileiro cresceu e se globalizou (MARTINS e MICELI, 2017) desde os primórdios de seu surgimento em São Paulo. Hoje, Cândido e Florestan são clássicos da Sociologia. Não se desfez a hierarquia de métodos e objetos, mas, pelo menos, temos mais liberdade de escolha. A hierarquia de métodos e objetos na fase primordial de institucionalização das Ciências Sociais em São Paulo revela disputas em torno do estatuto epistemológico da disciplina, não em sua validade enquanto ciência, mas em torno dos caminhos à constituição desta. Cândido e Florestan são os exemplos mais claros dessas disputas. Ambos queriam fincar um status de ciência da sociedade para a Sociologia. Um com o modo mais rígido de ciência, outro com uma visão menos rígida, ligada à tradição ensaística, que teria como vantagem a intuição e a imaginação no pensamento sociológico. Nessa fase do processo de autonomização intelectual e acadêmica das Ciências Sociais no Brasil, as disputas em torno dos significados da profissionalização e da disciplinarização é inevitável. Por isso, é papel do sociólogo mostrar esses embates de visões e posições em face desses processos.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília - UnB. Email: Elielfera5@hotmail.com

ANEXO I

Quadro 1: Trajetória intelectual e institucional de Florestan Fernandes e Antônio Cândido

Ano	Antonio Candido	Florestan Fernandes
1939	Graduação	
1940	Graduação	
1941	Graduação (Criação do Grupo <i>Clima</i>)	Graduação
1942	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II (Fernando de Azevedo)	Graduação
1943	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Graduação
1944	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II (Fim do grupo <i>Clima</i>)	Termina a graduação/Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II
1945	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II/Tese de livre docência com <i>Introdução ao método crítico de Silvio Romero</i>	Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II
1946	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II
1947	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Mestrado pela Escola Livre de Sociologia e Política com a dissertação <i>A organização social dos Tupinambás</i> / Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II
1948	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II
1949	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II
1950	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II
1951	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Segundo professor assistente na cadeira de Sociologia II/ Doutor na Cadeira de Sociologia II, com a tese <i>A função social da guerra na sociedade Tupinambá</i>
1952	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia I
1953	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia I/Tese de Livre-Docência <i>Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na Sociologia</i>
1954	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II/Doutorado com a tese <i>Os parceiros do Rio Bonito</i>	Assume a regência da Cadeira de Sociologia I, com a volta de Roger Bastide para a França

1955	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Regência da Cadeira de Sociologia I (“Professor contratado”)
1956	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1957	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II/Ano de férias	Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1958	Primeiro professor assistente na cadeira de Sociologia II	Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1959	Faculdade de Assis	Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1960	Faculdade de Assis	Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1961	Volta à USP ocupando a cadeira de Teoria Literária e Literatura Comparada	Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1962		Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1963		Regência da Cadeira de Sociologia I (“””””)
1965		Cátedrático na Cadeira de Sociologia I

NOTAS

[1] Utilizo o conceito de trajetória conforme Bourdieu (2008: 74-82).

[2] Segundo Jackson (2007a), essa hegemonia da Sociologia de Florestan Fernandes durou até a década de 1970. No entanto, desde a década de 60 os discípulos de Florestan, reunidos em torno da cadeira de Sociologia I, já vinham mostrando a crise e as disputas internas ao grupo. O golpe de 1964 aprofundaria essa crise e a Sociologia de Florestan perderia a hegemonia no campo acadêmico (JACKSON, 2007a, pp. 124-125).

[3] Democratização causada pelas reformas de ensino que se nacionalizaram devido a agentes específicos como Fernando de Azevedo que foi um dos mais expressivos representantes da chamada Educação nova, lançou bases

e diretrizes para uma política educacional renovada que desaguaria na criação da USP.

[4] Mais lugar de enunciação de Florestan Fernandes do que de Antônio Cândido, principalmente nos anos 40 e 50.

[5] Cândido não achava isso um problema como mostra os textos “A Sociologia no Brasil” e “Literatura e cultura de 1900 à 1945”. Ele defende o “sincretismo” da Sociologia e literatura, que segundo ele, é produto de nossa evolução mental e de necessidades de compreensão de nossa realidade.

[6] Jackson (2007a) observa que a formação de grupos em torno de um mestre com um projeto foi o que garantiu o sucesso relativo de alguns projetos sociológicos. Dois bons exemplos são os de Florestan Fernandes e Donald Pierson,

onde os grupos desses sociólogos revelam disputas mais amplas em torno do estatuto epistemológico da Sociologia e da hegemonia no campo intelectual entre a FFCL da USP e a ELSP, escolas com abordagens diferentes (JACKSON, 2007a, p. 126).

[7] No entanto, é preciso matizar a influência de Roger Bastide sobre Florestan. Como observa Peixoto (2000), com a volta de Bastide para a França em 1954 e ao assumir a regência da cadeira de Sociologia I, Florestan tem descontinuidades de pensamentos em relação ao seu mestre. Os mais aptos para levar adiante o pensamento de Bastide eram as suas assistentes, Gilda de Mello e Souza e Maria Isaura Pereira de Queiroz. Gilda de Mello tinha seus trunfos intelectuais e culturais para assumir a regência da cadeira, visto que era a primeira assistente e já havia terminado o doutorado (JACKSON, 2007a, p. 123). Mas Florestan tinha seus trunfos devido à sua atuação institucional e intelectual, e a escolha dele, com o olhar privilegiado de um observador do futuro, parece óbvia.

[8] Isto demarca a sua atuação em relação ao grupo de Guerreiro Ramos, chamados de Isebianos, que na década de 50 e 60 iram ter debates acirrados em torno do desenvolvimento nacional e em torno do fazer sociológico (BARIANI JUNHIOR, 2003).

[9] Jackson (2007b) mostra como essa disputa se dava no campo intelectual paulista, no tom das resenhas escritas por Florestan e seu grupo, que procurava diferenciar bem a linguagem científica da linguagem literária.

[10] Ver ARRUDA e GARCIA (2003).

REFERÊNCIAS

ARRUDA, M. A. N.; GARCIA, S, G. Florestan Fernandes:

Mestre da sociologia moderna. Brasília: Paralelo 15. 2003.

ARRUDA, M. A. N. A sociologia de Florestan Fernandes. *Tempo Social*, v. 22, n. 1, p. 9–27, 1 jun. 2010.

_____. Sociedad y cultura modernas en Brasil: La formación de La sociología em San Pablo. *Revista de estudios brasileños*. v.1, n.1, p.141–154. 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/reb/article/view/98531/97209>>. Acessado em: 19 Abri. 2020.

BARIANI JUNHIOR, E. A sociologia no Brasil: uma batalha, duas trajetórias (Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos). 2003. 116 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2003.

BOURDIEU, P. Razões práticas: sobre a teoria da ação. 9ª ed. Campinas: Papirus, 2008.

Cândido, A. A revolução de 1930 e a cultura. In: *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo, Ática, 2000a.

_____. A formação da literatura brasileira. 9ª ed. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia. 2000b.

_____. *Recortes*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SPIRANDELLI, C. C. Professoras, cátedras e ensino de sociologia na USP: anos 1940-1960. *Revista brasileira de sociologia*, v.2, n.1, p. 151-180, 2014. Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br/rbsociologia/index.php/rbs/article/view/94>>. Acessado em: 19 abr. 2020.

JACKSON, L. C. A tradição esquecida: Estudo sobre a sociologia de Antônio Cândido. *Revista brasileira de ciências sociais*, v.16, nº 47, p. 127–184, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7724.pdf>>. Acessado em: 19 abr. 2020.

_____. A sociologia paulista nas revistas

especializadas (1940-1965). *Tempo Social*, v.16, n.1. p.263-283. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100013>. Acessado em: 19 abr. 2020.

_____. Gerações pioneiras na sociologia paulista (1934-1969). *Tempo Social*, v.19, n.1,p.115-130, 2007a. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a07v19n1.pdf>>. Acessado em: 19 abr. 2020.

_____. Tensões e disputas na sociologia paulista (1940-1970). *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v.22, n.65, p. 33-49, 2007b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092007000300004>. Acessado em: 19 abr. 2020.

LEPENIES, W. *As três Culturas*. Trad: Maria Clara Cescato. São Paulo: Ed. USP, 1996.

MARTINS, C. B; MICELI, S. Por uma sociologia da sociologia brasileira. In: (Orgs). *Sociologia brasileira hoje*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2017. p. 7-15.

MICELI, S. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

MOTA, C. G. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974):Pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo, Editora Ática. 1985.

PEIXOTO, F. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp/Fapesp. 2000.

PONTES, H. *Destinos mistos: Os críticos do grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo. Companhia Das Letras. 1998.

A QUESTÃO DA CIDADANIA NEGRA NO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO: UMA ANÁLISE CRÍTICA DE SOBRADOS E MUCAMBOS (GILBERTO FREYRE)

THE ISSUE OF BLACK CITIZENSHIP IN THE MODERNIZATION PROCESS: A CRITICAL ANALYSIS OF
SOBRADOS E MUCAMBOS (GILBERTO FREYRE)

* **Vinícius Gabriel Chaves dos Santos**

Recebido em: 05/09/2020.

Aceito em: 13/10/2020

Resumo:

Partindo da análise da formação brasileira e o seu desenrolar até o desmembramento do patriarcado rural para novas formas de organização social, o presente artigo tenta compreender como a cidadania de um grupo específico, a negritude, foi se constituindo com o declínio do patriarcado rural e, conseqüentemente, a abolição da escravidão no Brasil. Para a análise desse momento histórico, foi utilizada como base a obra “*Sobrados e Mucambos*”, do autor Gilberto Freyre. O objetivo é analisar as interpretações da formação da cidadania negra no Brasil tendo como base a análise dessa obra específica aliada à comparação com a obra de outros autores que se propuseram a analisar esse momento da formação brasileira juntamente com a compreensão da cidadania negra passadas os tempos de escravização no Brasil. Os resultados da pesquisa demonstram que as análises de Freyre ressaltam, mais uma vez, a não integração da população negra na sociedade brasileira face ao desenvolvimento da “modernização”. Ao contrário do que muitos sociólogos pensaram em relação à convivência multiétnica presente no Brasil, ao analisar a obra percebe-se que houve vários conflitos e uma posição subalterna direcionada à população negra.

Palavras-chave: Cidadania Negra. Patriarcado Rural. Modernização do Brasil. Raça. Subalternização. Sobrados e Mucambos.

Abstract:

Analyzing the Brazilian formation and its development until the dismemberment of the rural patriarchy, this article tries to understand how blackness citizenship was being constituted. The constitution of citizenship of black people originated the decline of rural patriarchy and, consequently, the abolition of slavery in Brazil. This context was analyzed from the work of Gilberto Freyre's; “*Townhouses and Mucambos*”. This work aims to analyze the numerous interpretations of black citizenship, using Freyre's work and other authors who tried to comprehend the subject over time. The research's results show that Freyre's analysis emphasizes, once again, the non-integration of the black population in Brazilian society given the development of “modernization”. Even though many sociologists believed that there was a multi-ethnic coexistence present in Brazil, it is noticed that there were several conflicts and a subordinate position directed towards black people.

Key Words: Black Citizenship; Rural Patriarchate; Modernization of Brazil; Race; Subalternation; Townhouses and Mucambos

1. Introdução

A obra “*Sobrados e Mucambos*”, publicada pela primeira vez em 1936, é uma das mais importantes interpretações do Brasil imperial, mas, para além disso, a obra é a continuação de “*Casa-Grande & Senzala*”, que foi um marco no pensamento social brasileiro. O contexto intelectual em que a obra está situada é importante para se repensar o papel dos intelectuais na constituição de uma nação. Nesse período, viu-se importantes obras, como: “*Raízes do Brasil*” e “*Formação do Brasil contemporâneo*”.

É importante o resgate da trajetória acadêmica do autor, visto que Freyre teve várias facetas ao longo de suas obras, e como continuação de *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* acaba se constituindo como uma nova preocupação estudada pelo autor. Além disso, vale a pena a retomada dos momentos que antecederam sua primeira obra, e como sucedeu-se sua formação acadêmica nos EUA, visto que no período de 1920 o racismo científico era uma vertente muito presente no debate intelectual norte americano e, mesmo com esse debate, Freyre elaborou sua obra de maneira favorável à miscigenação (PALLARES-BURKE, 2005).

Em “*Sobrados e Mucambos*”, é retratado o momento de modernização pelo qual o Brasil estava passando, para além disso, demonstra os esforços de europeização que estavam em voga na constituição dessa nova sociedade, a mudança de Brasil colônia para império. A metodologia de pesquisa utilizada foi revisão bibliográfica e fichamento da obra, “*Sobrados e Mucambos*”, entre outras obras de autores que analisaram a questão da cidadania negra. A escolha por essa obra se deu por uma questão central interpretada por Freyre, o declínio do patriarcado rural e

suas consequências.

Com essa desintegração e pressões exercidas pela modernização advinda da Europa, fica evidente como a posição de subalternidade continuou a ser destinada para um grupo específico, a negritude. Para a sustentação dessa interpretação, são desenvolvidos argumentos que esclarecem sobre o racismo manifestado na sociedade brasileira e a escassez de oportunidades para que essa população fosse incorporada nas profissões “modernas”.

Em conformidade com Freyre (1936), a vinda da família real tornou-se um momento decisivo para o declínio do patriarcado rural e, conseqüentemente, da implantação da modernização no Brasil. Houve uma ascensão do poder público frente ao privado. Esse processo se consolidou nos séculos XVIII e XIX, fazendo com que novos padrões de sociabilidades fossem difundidos para a sociedade, buscando assim uma nova maneira de disseminação da modernização no território brasileiro. O objetivo é buscar compreender como a cidadania negra foi tratada tendo em vista essa mudança estrutural na sociedade brasileira, para isso, propõe-se nesse artigo uma análise da interpretação feita por Freyre, mas também uma comparação com uma maior gama de estudo sobre o tema.

O conflito promovido por essa tal modernidade não se restringiu somente ao plano político-social, mas o plano cultural sofreu um embate muito forte entre dois padrões de sociabilidade distintas. Esse conflito se caracterizava pelo embate entre Ocidente e Oriente, ou melhor, entre o Ocidente e tudo aquilo não ocidental. Importante a análise entre esses dois mundos distintos, o não Ocidental no Brasil, que veio se consolidando com as influências do tráfico negreiro e que trouxe consigo a cultura oriental

entre outras, e o Ocidente, que veio se consolidando a partir das influências externas europeias, por um capitalismo em franca ascensão.

O artigo está organizado da seguinte forma, na primeira parte buscou-se contextualizar a estrutura e a composição da sociedade brasileira, de acordo com relatos presentes na própria obra. Em seguida, são observadas de maneira mais aprofundada as convivências multiétnicas que foram estabelecidas e compartilhadas durante o processo de modernização. Na terceira parte, procurou-se analisar o traço comparativo entre os governos de Dom Pedro I e Dom Pedro II com o intuito de perceber as mudanças presentes entre esses dois governos que atingiram a estrutura brasileira. Posteriormente, é efetuado esforço de interpretação sobre a forma como a população negra se encontrava mesmo com a modernização, ou seja, as condições oferecidas para que fossem incorporados no imaginário de cidadão livre. Por fim, é realizado um balanço comparativo e são desenvolvidos argumentos para melhor elucidar a posição da população negra na estrutura social brasileira.

2. Estrutura, Personagens e Composição da Sociedade Brasileira

A história do pensamento social brasileiro demonstra como ao se imaginar uma nação o conflito relacionado à cidadania aparece de maneira intrínseca. De acordo com Tavolaro (2009) a condição de excepcionalidade nas teorias brasileiras é explicada por dois grupos. O primeiro busca explicar essa excepcionalidade devido à posição periférica e dependente do Brasil no sistema capitalista internacional, a outra tende relacionar

a “excepcionalidade” à herança patriarcal-patrimonial (TAVOLARO, 2009). Freyre encontra-se no segundo grupo, remetendo à herança patriarcal-patrimonial brasileira como causa de sua “excepcionalidade”. Em ambos os casos [1], percebe-se a busca para compreender esse processo na realidade brasileira através de traços “essencializantes”.

Essas visões generalistas caracterizam a “excepcionalidade” da modernidade brasileira como causa desses dois elementos, transformando-a em algo estruturalmente homogêneo e possuindo como explicação da diferença brasileira a comparação com os pressupostos elaborados por Thomas H. Marshall (1992). A construção da modernidade nos países centrais deve ser analisada de maneira inseparável do processo de colonização. Sobretudo, foi essa aliança entre modernidade e colonização que produziu dicotomia entre moderno e não moderno. De forma tal que se torna difícil a comparação entre a modernidade imaginada na Europa e a implementada nos países latino-americanos, visto que são vivenciadas de maneiras diferentes em contextos sociais distintos.

Percebe-se que em ambas propostas o Brasil aparece como um lugar de modernidade excepcional, tendo em vista que o padrão de modernidade está localizado na Europa, ou, melhor dizendo, nos países centrais. Importante compreender a centralidade conceitual de T.H. Marshall [2] que acabou influenciando diretamente a produção nacional sobre cidadania e modernidade, ressaltando mais uma vez a diferença do processo vivenciado no Brasil, se comparado aos países centrais. Um dos motivos é que a renomada sequência de Marshall (direitos civis → direitos políticos → direitos sociais) não teria se concretizado

dessa forma no Brasil.

A sociedade brasileira, durante os séculos XVIII e XIX, era constituída de maneira assimétrica em suas relações sociais e, para a sustentação do sistema escravagista, a violência era o modo operante. Por essa assimetria, Freyre define o Brasil em duas classes, os dominantes e os dominados. Desde as convivências entre a casa grande e a senzala a desigualdade se fazia presente nas relações sociais dentro do território brasileiro. O primeiro capítulo da obra, “*Sobrados e Mucambos*”, é um resumo daquilo que será desenvolvido com o decorrer do livro. Nesse capítulo são evidentes as preocupações sobre o sentido da modificação social que a vinda da família real, que para Freyre é o início de um novo ciclo no Brasil, e, conseqüentemente, a modernização, proporcionaram.

Em “*Sobrados e Mucambos*”, argumenta-se que o início da modernização e suas modificações condicionaram o Brasil para uma nova dinâmica a partir da primeira metade do século XIX. A evidente diferenciação entre o meio urbano e meio rural, juntamente com mais influências inglesas do que portuguesas no território brasileiro e, evidentemente, a abertura dos portos, que permitiu uma ascensão do capitalismo comercial no Brasil, provocaram mudanças nas instituições presentes no Brasil que depois foram incorporadas também nos valores dentro desse território.

Esse diálogo proporcionado em *Sobrados e Mucambos* aparentemente difere da percepção harmoniosa presente na vida social rural que foi melhor retratada em *Casa Grande & Senzala* (1933). De certa maneira, ao construir uma identidade nacional através da construção do Brasil enquanto nação, fica nítido que o processo

preconizado pela industrialização trouxe consigo o aparecimento das tensões que essa nova sociedade de classe e subordinação impunha.

Segundo Freyre (1998), a estrutura rígida e assimétrica da sociedade brasileira servia de obstáculo para alguns grupos, entretanto essas situações de obstáculos para ascensão não eram tanto de raça, e sim de classe. O desmembramento do patriarcado rural permitiu uma maior relevância para novas instituições. Esse ponto é fundamental para o autor, pois segundo o pensamento freyriano o declínio do patriarcado rural rompe com uma série de atribuições dadas aos patriarcas. O fim dessa responsabilidade afetará diretamente a situação dos negros livres que agora não terão amparo, pois os patriarcas tinham obrigações morais com os seus escravos.

O papel atribuído à família patriarcal como elemento estrutural da sociedade brasileira é uma compreensão que perpassa toda a obra *Sobrados e Mucambos*. Sobre isso, a sociabilidade experimentada tendo como base o pater famílias é caracterizada por uma sociabilidade que não almejava uma plena separação entre o público e o privado, dificultando grandemente a constituição de um universo público verdadeiramente independente [3].

A modernização propiciada pela vinda da família real acaba alterando os laços de sociabilidade, e uma das demonstrações está nos vínculos impessoais incorporados no cotidiano. O reforço das vantagens para os dominantes era manifestado na dimensão educacional, por isso é importante ressaltar o papel primordial que os jesuítas exerceram na manutenção da dominação. No plano cultural, manifesta-se nessa “educação” uma das bases estruturais da modernidade europeia, o seu caráter

tipicamente etnocêntrico que foi bem explorado na dimensão educacional e religiosa.

O sistema educacional estava pautado por uma educação com o viés tipicamente tradicional-colonial, colocando o papel ativo nos jesuítas e relegando aos povos nativos e africanos um papel passivo frente à construção do conhecimento transmitido, colocando-os em posição de assimilação daquilo ensinado. Essa atitude é uma demonstração típica do processo de aculturação, pautado no etnocentrismo que categorizava as sociedades entre inferiores e superiores, colocando a Europa como centro do conhecimento, religião etc.

Com a expansão do projeto colonial, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população, condicionando assim papéis sociais e lugares na hierarquia social de uma nação, algo muito presente na conformação da realidade latino-americana (QUIJANO, 2000). Sobretudo, é notável que a construção narrativa do “ocidentalismo” acabava por colocar as demais culturas como primitivas, pré-modernas etc. (DUSSEL, 2016).

Dentro desse momento de transição, propiciado pela modernização, a situação dos negros era ainda mais delicada, pois estes não obtinham autonomia e tampouco poderiam sonhar em uma autonomia plena, com isso eram relegados a cargos de pré-cidadãos mesmo quando estavam libertos. Entretanto, essa condição de subalternização não era considerada em termos de raça. O ideal de benevolência dos dominantes para com os dominados é expressado no pensamento do autor: “Dos reis e dos papas, na verdade, é que mais de uma vez tiveram os nativos do Brasil e mesmo os negros vindos da África, proteção efetiva contra abusos

de particulares e até religiosos” (FREYRE, 1998, p. 366). Torna-se evidente uma tentativa de interpretação que demonstre as intersecções entre as relações assimétricas dentro do corpo social em transformação, um equilíbrio de antagonismos.

Com isso, fica nítido que as formas de socialização presentes na sociedade brasileira exemplificadas nessa compreensão de equilíbrio de antagonismos favorece a interpretação de excepcionalidade da modernidade brasileira sustentada por dois pilares: a organização da aristocracia escravocrata em moldes paternalistas fundamentada no latifúndio monocultor e utilizando-se da mão de obra escravizada e, por outro lado, a miscigenação, sendo esses dois os elementos fundamentais para a sustentação do dito equilíbrio de antagonismos (ARAÚJO, 1994; BASTOS, 2006; PALLARES-BURKE, 2005; LARRETA e GIUCCI, 2007).

3. As Nuances da Diversidade Cultural

A complexidade de posições entre os dominantes e os dominados estava evidente também no plano macro. Já houve um conflito intenso entre o Oriente e o Ocidente, conflito esse que marcou até mesmo a contemporaneidade. Esse confronto levou à estigmatização do Oriente proveniente do processo de expansão europeia, que tinha um caráter essencialmente racista. Esse fenômeno não se restringiu somente à dominação econômica, mas também ideológica e cultural (SAID, 1978). Essa análise é importante para se entender como foram estruturadas as relações raciais no Brasil, que muitas das vezes camuflavam o seu racismo dentro da “preferência” pelo Ocidente.

Nesse ponto, vale a pena avançar na compreensão da modernidade enquanto um processo estruturalmente racista. Nas contribuições de Quijano (2000), três pontos são apresentados como fundamentais para a compreensão do eurocentrismo e sua relação com a modernidade: primeiro, houve uma articulação específica entre um dualismo (pré capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, etc); outro ponto fundamental, foi a construção da categoria social de raça através da colonização, algo essencial para a realização da modernidade. Com isso, as pessoas foram hierarquizadas em função da cor da pele como elemento distintivo dos povos no mundo, isso intensificou o processo de categorização social; por fim, a realocação temporal dessas diferenças trazendo o não europeu como ultrapassado.

O capítulo “O Brasileiro e o Europeu” interpreta como foi a relação de convivência entre esses dois grupos distintos e como a elite da população brasileira tinha uma grande preferência pela cultura Ocidental. Um ponto de crítica está nas incorporações dos europeus como força de trabalho disponível no Brasil para cargos que poderiam ser assumidos pelos negros libertos, cargos esses que depois foram aprendidos por esses negros com o contato com o europeu. Porém, não era rotineiro que esses negros instruídos pudessem alcançar um trabalho formal dentro dessa estrutura brasileira, e o capítulo “Escravo, Animal e Máquina” demonstra que muitos negros libertos conseguiram a instrução necessária para sobreviver no capitalismo em ascensão, mas a falta de oportunidades continuou sendo um grande obstáculo.

Nesse sentido, o processo colonial da modernidade não somente diferenciou as pessoas em

função da cor da pele, mas delimitou os locais destinados para estas. Logo, não é surpreendente que os negros libertos não encontrassem possibilidades de alcançar os cargos vagos que só foram ocupados com a vinda dos europeus para o Brasil. Na verdade, percebe-se que a construção da modernidade foi substancial para atrelar o trabalho assalariado aos homens brancos, limitando os negros à escravidão ou situações similares, mesmo quando alcançada a liberdade (QUIJANO, 2000).

Cabe levantar um ponto de crítica para as análises de Freyre sobre o encontro entre culturas diferentes. Em torno da miscigenação, alguns elementos primordiais precisam ser destacados. Primeiro, o estupro foi o componente principal para a difusão de uma miscigenação no território brasileiro, mesmo após a libertação das mulheres negras, e isso está atrelado a objetificação do corpo dessas mulheres que foram violados por muito tempo e que ficaram sem uma assistência do Estado, que muitas das vezes foi conivente com essas práticas horrendas (NASCIMENTO, 2017). De acordo com Freyre (1998), a miscigenação é o traço característico da peculiaridade brasileira, suscitando um processo que fundamentou uma relação multiétnica no Brasil, porém, em sua análise, pouca atenção é dada à violência vivenciada pelas mulheres, em especial as mulheres negras e indígenas.

Um segundo ponto importante é que um dos frutos dessa miscigenação era uma grande quantidade de bastardos no território brasileiro. Filhos que nem mesmo chegaram a conhecer os seus pais e que tinham na imagem da mãe o seu exemplo de pai, também não foram raros casos de tios que eram chamados de pai pelos seus sobrinhos (FREYRE, 1998). Ao levantar essa observação

sobre as consequências de tal miscigenação ficam nítidos os conflitos provenientes desse processo. É possível imaginar as dificuldades vivenciadas por essas mães e filhos, tendo em vista que a vida pública era basicamente relegada ao homem branco.

Em terceiro lugar, diferentemente do que pensavam os adeptos da ideia de democracia racial, a miscigenação brasileira não fez com que o racismo e o preconceito acabassem, na verdade, ficou mais evidente o preconceito característico da sociedade brasileira, ligado ao fenótipo. Por isso, quanto “mais branco”, menor a possibilidade de sofrer preconceito, mesmo que sua ascendência fosse negra. Para o preconceito tal como ocorre no Brasil, serve como critério a aparência racial da pessoa, um dos motivos que o levou a ser enquadrado como preconceito de marca por Nogueira (2006).

A construção de uma narrativa favorável a uma relação harmoniosa entre os diferentes povos no Brasil, faz com que os processos de discriminação e desigualdade fiquem camuflados na categoria de classe. Isso é prejudicial para a superação da desigualdade, visto que o silenciamento e o esquecimento foi algo fundamental para a perpetuação do “racismo à brasileira”. Como evidenciado a seguir:

Podemos dizer que os problemas de raça e classe se imbricam nesse processo de competição do Negro pois o interesse das classes dominantes é vê-lo marginalizado para baixar os salários dos trabalhadores no seu conjunto. O racismo Brasileiro como vemos na sua estratégia e nas suas táticas age sem demonstrar sua rigidez, não aparece à luz, é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos (MOURA, 1994, p. 160).

Uma das dificuldades da caracterização do racismo

presente na realidade brasileira encontra-se na ausência de elementos óbvios característicos do racismo como foi nos Estados Unidos e muitos menos legalizado como ocorreu no apartheid da África do Sul, porém institucionalizado de maneira sistemática nos mais diferentes níveis do governo e da vida social brasileira. Nesse sentido, apesar da construção de uma narrativa da miscigenação, percebe-se que estruturalmente essa miscigenação pauta sua narrativa na construção de inferioridade do africano e seus descendentes na sociedade brasileira.

4. A Mudança de Governo e as Ascensões Propiciadas

Em sua interpretação, Freyre compara os governos de Dom Pedro I e Dom Pedro II. Julgo ser importante essa comparação histórica para se entender as possibilidades distintas dentro desses dois governos. O governo de Dom Pedro II, de 1840 até 1889, se deu no período de declínio do patriarcado rural de uma modernização crescente na sociedade brasileira, como consequência dessas transformações pôde-se perceber uma ascensão social ligada a dois grupos, os bacharéis e os “mulatos”.

Nesse percurso árduo e longo, houve uma mudança substancial que enfraqueceu ainda mais o sistema escravista, a incorporação de valores ditos “modernos” e suas consequências para a crítica a esse modelo. Declínio esse que foi influenciado pelos atores externos que exerceram pressões para o fim da escravidão na sociedade brasileira e, mesmo assim, é possível notar a demora para que se cessasse de maneira definitiva essa prática no Brasil.

Os negros e mulatos tiveram diversos empecilhos para a ascensão social, dificultando ainda mais a

possibilidade de uma liberdade plena, visto que agora estavam submetidos a péssimas condições de trabalho para suas sobrevivências (FREYRE, 1998). As mudanças só puderam ser sentidas de maneiras mais visíveis no segundo reinado. O papel do Estado nessa constituição assimétrica da sociedade brasileira não deve ser ignorado.

O processo de estruturação do racismo no Brasil acontece de uma forma específica. Ao considerar os negros livres como cidadãos com os mesmos direitos e deveres, tem-se a ideia de uma relativa harmonia racial de um país que, ao contrário do que ocorreu nos EUA, não institucionalizou em suas legislações atos segregatórios como é o caso das leis de Jim Crow. Porém, a lei pura e simples não dá conta da realidade brasileira, tendo em vista que o racismo e a discriminação existiam no cotidiano, a forma como o negro é trazido para o Brasil e categorizado nessa sociedade coloca em perigo a aproximação com sua ancestralidade (MOURA, 1994).

Mesmo após 13 de maio de 1888, quando o negro é colocado em igual condição perante a lei, procede um sistema de marginalização social que o coloca em desvantagem em uma sociedade com o caráter competitivo, inerente do capitalismo moderno. Este foi obrigado a disputar sua sobrevivência em uma sociedade secularmente racista. A aceitação da teoria de uma relação multiétnica e harmônica confirma a peculiaridade de um racismo que age sem mostrar sua rigidez, a construção de teorias favoráveis à miscigenação do povo brasileiro fez com que a crença na superação do nosso passado colonial camuflasse as manifestações do racismo no cotidiano.

Conforme Bernardino (2002), o mito da democracia racial ganhou a sua elaboração acadêmica através da obra

Casa Grande & Senzala (1933), mesmo que esse mito não tenha surgido em 1933. Essa obra trouxe a perspectiva de equilíbrio de antagonismos, uma fusão harmoniosa entre tradições culturais antagônicas, que era materializada na figura do “mulato”. Isso trouxe consequências inúmeras para a compreensão do racismo no Brasil, entre elas, a dificuldade de identificação do mesmo, a compreensão de cor como mero critério descritivo não tendo implicações político-econômico-sociais no Brasil e, por fim, gerando um receio em debater e teorizar sobre raça e racismo (BERNARDINO, 2002).

Outro elemento indispensável para entender a dinâmica social no Brasil em formação se deu pelo papel atribuído à europeização da sociedade brasileira. Um dos indícios dessa problemática se deu pelos relatos de branqueamento de negros ao atingirem certa posição social:

Mas esses poucos mulatos que chegaram a exercer, nos tempos coloniais, postos de senhores quando aristocratizados em capitães-mores, tornavam-se oficialmente brancos, tendo atingido a posição de mando por alguma qualidade ou circunstância excepcional. Talvez ato de heroísmo, ação brava contra rebelde. Talvez grande fortuna herdada de um padrinho vigário. Quando o inglês perguntou em Pernambuco, se o tal capitão-mor era mulato- o que, aliás, saltava aos olhos- em vez de lhe responderem que sim, perguntaram-lhe “se era possível um capitão-mor ser mulato (FREYRE, 1998, p. 587)

Nesse relato fica evidente como o racismo se estruturou nas relações de prestígio no Brasil, relegando o negro ao embranquecimento quando este alcançasse posição de privilégio. A tentativa de aproximação com os padrões europeus culminou em consequências diversas

para toda uma população no Brasil. Uma crise na sociedade brasileira se potencializava, crise essa que tinha a figura central no “mulato”, que partia de uma miscigenação entre dois mundos completamente diferentes, apesar de complementares em boa parte do tempo, o Oriente e o Ocidente, o negro e o europeu, o desprezado e o admirado.

A elaboração dessa narrativa que coloca em evidência termos como assimilação, miscigenação e aculturação, é construída através de dispositivos que conferem legitimidade para essas concepções. Vai muito além dos órgãos de poder. É necessário compreender como as classes dominantes, alusão ao início do pensamento de Freyre sobre a divisão presente no Brasil, têm recursos e dispositivos de controle social e cultural, tornando possível a aceitação e o compartilhamento da sua forma de pensar (FANON, 2008).

De acordo com Nascimento (2017), um notável papel é assumido pelo processo de assimilação cultural que acaba colocando a herança da cultura africana em constante confrontação com o sistema dominante. Dentro dessa perspectiva é necessário pensar o epistemicídio que ocorre no Brasil, relegando às culturas não-hegemônicas um lugar de marginalidade e mesmo de deslegitimidade. Com isso, o embranquecimento cultural acaba se tornando uma importante estratégia para o desaparecimento do negro como parte integrante da cultura brasileira, uma das basilares formas de genocídio.

Dentro dessa transição entre o rural e o urbano, aconteceu uma mudança grande nos padrões de beleza. De acordo com Freyre (1998), houve uma maior ascensão social também através do casamento, às vezes negros e mulatos acabaram casando com famílias tradicionais,

mesmo que sofressem racismo e desprezo, pois estes estavam “sujando” o sangue da família. Os bacharéis tiveram um caminho mais leve nesse sentido, mesmo que o casamento não fosse visto com bons olhos pela elite, estes não sofriam preconceito racial por sua condição, o preconceito estava mais ligado à classe desse grupo que não necessariamente fazia parte da grande elite.

Apesar de vermos a ascensão de muitos negros, à época chamados “miscigenados” ou “mulatos”, o esforço sempre foi de embranquecê-los, justamente pelo preconceito racial via perspectiva estética, direcionado para a população negra. Um ponto importante a ser abordado nesse sentido está na objetificação do corpo da população negra e, em especial, da mulher negra. A objetificação direcionada para as mulheres negras foi ainda mais perversa, observa-se no próprio relato abaixo:

O bom senso popular, a sabedoria folclórica continuam a acreditar na mulata diabólica, superexcitada por natureza; e não pelas circunstâncias sociais que quase sempre a rodeiam, estimulando-a às aventuras do amor físico como a mulher de rala pura, melhor defendida de tais excitações pela própria fixidez de sua situação social, decorrente da de raça, também mais estável (FREYRE, 1998, p. 602).

O perigo da incorporação dessas ideias ao senso popular está na transferência de culpa das atitudes horrendas sofridas pelas mulheres negras para elas próprias. Se aceita que a mulher negra é superexcitada, não se consegue abrir os olhos para a violência e exploração, que essas mulheres sofreram, tampouco ficará evidente a barbárie presente na repressão exercida para que as pessoas escravizadas procriassem sem consentimento. A construção social brasileira teve na mulher negra um papel central para

sua realização, mas para além disso, ela se deu através da exploração do seu corpo (NASCIMENTO, 2017).

A ascensão do bacharel, que teve lugar no reinado de Dom Pedro II, permitiu uma maior gama de material que retrata a situação social do Brasil no século XVIII e XIX, juntamente com isso, permitiu uma maior visibilidade do trabalho escravo para a estrutura social do Brasil. Pelo fato da maioria dos bacharéis terem realizado seus estudos na Europa, as importações de vários pensamentos estavam presentes nas críticas que esse grupo fazia ao sistema escravagista e à situação do negro no Brasil. Essa constatação se apresenta em um relato presente na obra, “*Sobrados e Mucambos*”, “Com monarchia ou sem ella, deve a gente de cor ter ingresso na prosperidade do Brasil” (FREYRE 1998, pg. 581). Dentro desse momento de transição e modernização, a ascensão dos negros se fizera de formas diferentes, porém com uma característica em comum, o caminho árduo para que se alcançassem os mesmos direitos de uma pessoa branca livre.

5. Liberdade, Raça e Direitos

O prestígio social sempre foi algo desejado nas sociedades, na estrutura social brasileira não foi diferente. A busca por prestígio social e melhoria de vida, que tanto foi presente na vida de uma seleta parte da população, agora estava sendo possível para a população negra livre, segundo Freyre. Esse prestígio social poderia ser feito através dos estudos, com isso alguns negros livres buscaram o mesmo caminho dos bacharéis que agora eram respeitados na sociedade (FREYRE, 1998). Entretanto, esse caminho era muito árduo justamente pela falta de ações afirmativas de incentivo à educação para a população negra, tanto que

só podemos falar em ações afirmativas de raça ligadas à promoção da igualdade racial através da Lei 9394/1996 – LDB [4], que foi criada em um momento muito recente da nossa história.

Pela dificuldade da ascensão através do estudo, houve outras formas de ascensão social para a população negra. Para Freyre, a farda acabou sendo uma possibilidade importante para o mulato e negro brasileiro. Com o declínio da aristocracia rural começou uma maior transferência de poder dessa aristocracia em declínio para os militares e, em alguns casos, para militares negros. A farda representava então uma autoridade, uma autoridade que sempre foi negada para os negros e mulatos que ao se libertarem começaram a ver na carreira militar uma forma de ascensão social.

Pelas análises do capítulo “Ascensão do Bacharel e do Mulato”, percebe-se que a gama de possibilidades para o negro não era grande, tendo em vista a apresentação mais definida de somente duas possibilidades, a vida militar e da ascensão como bacharel, dentro desse esquema ressalta ainda mais uma vez a diferença estrutural do racismo presente no Brasil. O fenótipo é um instrumento essencial para a manifestação do racismo na sociedade brasileira. Os mestiços acabavam tendo maiores oportunidades do que os negros, a ascendência não era um critério tão importante, mas sim a posição social e suas características, ou seja, como o resto da sociedade lia a pessoa.

Por isso, os casos de oficiais negros e mestiços que alcançaram cargos importantes acabaram sendo “embranquecidos”, pois o prestígio social não “condiz” com o negro, mesmo que aquele oficial fosse evidentemente negro. Essa manifestação do racismo no início do Brasil

traz reflexões importantes sobre como esse racismo se apresenta na atualidade, nessa observação, percebe-se que a estrutura do racismo no Brasil permaneceu, e a institucionalização do mesmo continua a se manifestar para a população negra, principalmente em bairros de periferia.

Ao falar sobre periferia, vale a pena se voltar para o início da arquitetura com a vinda da família real para o Brasil. Se antes ficava evidente a dicotomia entre a casa grande e a senzala, permaneceu evidente essa diferença na urbanização do Brasil, porém agora com outros elementos, os sobrados e os mocambos (FREYRE, 1998). A posição habitacional dos negros e mestiços permaneceram diferentes daquelas habitadas pelos brancos, o lugar relegado para os negros e mestiços estava em habitações precárias e de pouco conforto. Acentuou-se na paisagem brasileira um antagonismo entre sobrados e mocambos que demonstravam, principalmente, a segregação espacial que o Brasil refletia através das contraditórias integrações de diferentes grupos sociais na sua estrutura social.

A urbanização aliada à modernização brasileira trouxe consigo uma proliferação de habitações precárias, os cortiços, que não detinham de nenhuma assistência do Estado para a manutenção de sua higiene. O capítulo “*Sobrados e Mocambos*” demonstra as formas antagônicas de habitação entre os dois grupos presentes no Brasil. Houve uma subalternização dos negros livres em suas habitações e, a própria paisagem social da cidade do Rio de Janeiro tornava evidente a suas desigualdades. Esses problemas não estão superados na contemporaneidade, já que a habitação continua sendo um termômetro muito importante de desigualdade no Brasil em geral, e no Rio

de Janeiro em particular.

As mulheres negras tiveram nas atividades domésticas uma maneira de se enquadrar no novo mercado de trabalho. Essas atividades servis se diversificavam em relação às obrigações, visto que muitas mulheres acabavam fazendo serviços a mais do que aquele considerado doméstico. A cozinha também serviu como uma forma de sustento para muitas mulheres negras, os dotes culinários foram característica das regiões brasileiras, um exemplo eram as negras que vendiam acarajé em Salvador, faziam de suas habilidades culinárias uma forma de sustento.

Não eram raros os casos de mulheres que não recebiam seu salário em dinheiro, essas eram pagas com moradia dos seus patrões ou alimentos. Percebe-se aqui uma tentativa de manutenção de alguns serviços prestados por essas mulheres durante o período escravista, além disso, a maneira como o trabalho doméstico foi tratado prevaleceu para um sucateamento dessa profissão, sucateamento esse que ainda persiste. Em 2012 havia um total de 6 milhões de pessoas a partir dos 16 anos exercendo funções no trabalho doméstico, mais de 92% eram mulheres. Desse total 63% eram negras, conforme dados apresentados no gráfico 3.3 no RASEAM 2014.

A integração da população negra em uma ordem capitalista passado o período de escravidão manteve a ordem colonialista de delimitação dos papéis sociais exercidos pelas pessoas em função da cor da pele. Movimento esse muito bem explicitado no trecho a seguir:

Se colocamos a questão da funcionalidade da superpopulação relativa, constatamos que, no caso brasileiro, grande parte dela se torna supérflua e se constitui em uma massa marginalizada em face do processo

hegemônico. Claro está que todas as questões relativas ao desemprego e ao subemprego incidem justamente sobre essa população. E, “coincidentemente”, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho pertencem à população negra brasileira (GONZALÈZ, 1979, p.1).

Era de se esperar que com a falta de assistencialismo do Estado a população negra ocupasse cargos subalternos mesmo após a abolição da escravidão. O que chama a atenção são as consequências que essa omissão trouxe, consequências perceptíveis até hoje. Junto com a urbanização desigual, que já acontecia desde o início da urbanização no Brasil, houve uma maior vulnerabilidade dessas pessoas à violência.

A característica institucional que o racismo foi moldado no Brasil fez com que algumas observações sobre a situação dessa população levassem ao espanto. Esse é o caso do genocídio da juventude negra no Brasil, que retoma o início da discussão proposta por Freyre sobre a violência como parte integrante da formação brasileira e o antagonismo entre grupos dominantes e dominados. Várias características são marcantes relacionadas ao perigo da violência sobre a juventude negra brasileira, a que mais chama atenção é a probabilidade três vezes maior de um jovem negro morrer no Brasil em comparação com o branco, fenômeno esse que está ligado também à urbanização, pois quanto maior o número populacional, maiores são os índices de homicídio na adolescência (MELO e CANO, 2012, p. 60).

Em uma concepção Freyreana, políticas de promoção da igualdade racial, ou mesmo ações afirmativas construídas sobre o pilar da afirmação da identidade negra não se adequariam ao nosso sistema cultural híbrido, no

qual se faria valer a presença de uma relação multiétnica harmônica (TAVOLARO, 2011). Pelo contrário, percebe-se cada vez mais que existe uma aceitação da reivindicação por oportunidades igualitárias, entre brancos e não brancos. Nesse caminho, são fundamentais as políticas de ações afirmativas direcionadas para essa população tão marginalizada na história brasileira. As consequências dessa sociedade assentada na desigualdade social persistem até hoje, colocando os debates sobre cidadania negra na contemporaneidade como pauta urgente.

6. Conclusões

Em sua obra “*Sobrados e Mucambos*”, Freyre fez uma análise muito interessante sobre o momento de transição pelo qual passava a sociedade brasileira. Dentro desse episódio marcante, a figura do negro se encontra como um dos principais atores nesse momento de transformação. Essa população não teve uma integração com essa nova socialização que o Brasil se propunha a obter.

Os motivos para a não integração são inúmeros, mas alguns pontos são centrais para se entender esse fenômeno. Primeiro, a forma como essa população foi inserida no contexto brasileiro, a escravização fez com que esse povo ficasse na situação de dominados e mesmo com o fim da escravidão persistiram as relações de subordinação no Brasil, porém uma subordinação agora praticada nos moldes do capitalismo em ascensão. Segundo, com a modernização uma nova configuração social foi trazida para estes, mas uma configuração onde os caminhos para ascensão social não foram feitos de maneira igualitária, uma modernização que não foi evidentemente

distribuída para todos os setores da vida social brasileira, a convivência entre moderno e arcaico continuava a persistir nessa estrutura social.

Dentro desse convívio entre relações multiétnicas no Brasil, é notória a construção de uma narrativa que busca minimizar os impactos da escravidão e das prerrogativas etnocêntricas que construíram a realidade brasileira. Por fim, a falta de políticas públicas minimamente reparadoras para permitir maiores possibilidades de ascensão social para os negros, uma das evidências é a grande quantidade de pessoas negras trabalhando na informalidade, ou tendo remuneração inferior aos brancos ainda na contemporaneidade [5].

Percebe-se que apesar do fim da escravização das pessoas negras, o trabalho precário continuou a ser transferido para estes, o Brasil saiu de uma desigualdade rural para uma desigualdade urbana, os europeus que foram influenciados a trabalhar no Brasil foram essenciais para a pouca oportunidade do negro nos trabalhos formais. O ponto que aparenta se tornar mais importante se concentra no racismo presente na sociedade brasileira, um racismo com características peculiares, racismo ligado ao fenótipo.

Esse racismo acabou sendo extrapolado para além do debate no campo dos corpos negros, foi um racismo que também se fez presente no plano cultural. O capítulo “Oriente e Ocidente” é essencial para analisar como o Ocidente acabou se sobressaindo sobre o Oriente com a ideia de modernização, essa vitória foi crucial para a forma como o racismo se enraizou em uma sociedade tão diversa e miscigenada.

Uma modernização que não garantiu cidadania para a população negra e que demonstrou mais uma vez

os entraves para essas pessoas ascenderem socialmente no Brasil. Os conflitos gerados por essa modernização são inúmeros e por isso a presença do Estado para atenuar esses entraves torna-se extremamente importante, entretanto, observa-se que o Estado era ocupado, e continua sendo, por pessoas de um grupo social bem específico, fazendo com que essa desintegração acarretasse em consequências inúmeras para a população negra.

Ao contrário do que muitos sociólogos pensavam em relação à convivência multiétnica presente no Brasil [6], ao analisar a obra percebe-se que houve vários conflitos e além disso, o argumento sobre a miscigenação impedir a manifestação do racismo acaba sendo falho. Observa-se a situação do Brasil na contemporaneidade e suas maiores taxas de marginalidade relegadas para a população negra, sem contar que o racismo assumiu uma forma institucionalizada no Brasil, mas pelo que foi apresentado percebe-se que esse processo não é novo. O próprio Estado já demonstrava seu racismo no processo de criminalização de práticas culturais africanas, basta voltar ao capítulo “Oriente e Ocidente”.

Por fim, percebe-se que o declínio do patriarcado rural e abolição da escravidão não foram suficientes para garantir uma cidadania plena para a população negra, de fato o que se observou foi a tentativa de manter as velhas práticas de precarização da vida dessa população. A paisagem urbana é um diagnóstico interessante para se observar essa situação. A transferência do poder privado para o público não foi o suficiente para uma melhoria de vida plena para essa população. Isso remete ao grande conflito sobre a delimitação entre público e privado no Brasil.

A forma como essa população foi tratada no Brasil é de importância tremenda para perceber como a posição de subalternidade não aconteceu por acaso, que existem atores importantes para essa situação. O Brasil e sua diversidade não é um Brasil de uma democracia racial, na verdade é um Brasil que permite explorar ainda mais a forma característica de sua desigualdade racial, um racismo ligado a cor dos indivíduos e suas características.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília - UnB. E-mail: vgabriel1230398@gmail.com

NOTAS

[1] Conforme Tavolaro (2005) denomina-se de sociologia da dependência (onde estão elencados alguns dos principais aspectos dos pensamentos de Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, Octávio Ianni e Fernando H. Cardoso) e de sociologia da herança patriarcal-patrimonial (onde foram enfatizadas algumas das importantes contribuições de Gilberto Freyre, Sergio B. de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto da Matta).

[2] Marshall delimita o moderno conceito de cidadania moderna como: “O elemento civil é composto por direitos necessários à liberdade individual – liberdade da pessoa, liberdade de fala, de pensamento e fé, o direito de propriedade e de concluir contratos válidos, e o direito à justiça. (...) as instituições mais diretamente associadas aos direitos civis são as cortes de justiça. Por direitos políticos eu entendo o direito de participar no exercício do poder político, como um membro de um corpo investido de autoridade política ou como eleitor de membros de tal corpo. As instituições correspondentes são

o parlamento e os conselhos locais de governo. Quanto ao elemento social entendo ser toda uma gama de direitos, desde um modicum de segurança e bem-estar econômico até o direito de compartilhar por completo a herança social e de viver a vida de um ser civilizado conforme os padrões prevalentes na sociedade. As instituições mais conectadas a ele são o sistema educacional e os serviços sociais” (MARSHALL, 1992, p. 8).

[3] Tavolaro e Tavolaro (2011) esclarece que: “Em sua célebre interpretação acerca de nossa formação social, Freyre projeta a imagem de uma miscigenação racial sem precedentes, graças a qual distâncias sociais teriam sido atenuadas, forjando uma espécie de “equilíbrio de antagonismos”. Implicações dessa singular sociabilidade teriam sido, por um lado a inexistência de demarcações sociais rígidas e intransponíveis e, por outro, a interposição de obstáculos ao florescimento e sedimentação de códigos normativos impessoais e abstratos” (TAVOLARO e TAVOLARO, 2011, p. 2).

[4] Observar o quadro 3 da dissertação de SILVA, Vanessa Patrícia Machado. O processo de formação da Lei de Cotas e o racismo institucional no Brasil. 2017. 213 f., il. Dissertação (Mestrado em Sociologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

[5] Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2019), o rendimento médio mensal real de todos os trabalhos das pessoas brancas (R\$ 2 999) era maior que os rendimentos observados para as pessoas pardas (R\$ 1 719) e pretas (R\$ 1 673).

[6] Autores como Donald Pierson, Thales de Azevedo e Gilberto Freyre.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, R. B. Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. ed. 34. Rio de Janeiro: 1994.
- BASTOS, Elide Rugai. As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. [S.I]: Global Editora, 2006.
- BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. Estudos afro-asiáticos, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Sociedade e Estado, [S.I.: s.n], 2016.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. SciELO-EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. Globo livros, 2013.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. 46.ed. Rio de Janeiro: Record, 2002
- _____. Sobrados e Mucambos: introdução à história patriarcal no Brasil. 10.ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- GONZALEZ, Lélia. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego. Rio de Janeiro: UFRJ, 1979.
- GUERREIRO RAMOS, A. A redução sociológica. [S.I] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.
- GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. Preconceito de cor e racismo no Brasil. Rev. Antropol. [online]. 2004, vol.47, n.1, pp.9-43.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. 26.ed. São Paulo: Companhia do Livro, 2006.
- PNAD, IBGE. Pesquisa nacional por amostra de domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.
- LARRETA, E. e GIUCCI, G. Gilberto Freyre: uma biografia cultural: A formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MARSHALL, Thomas Humphrey et al. Citizenship and social class. London: Pluto press, 1992.
- MELO, Doriam Luis Borges de e CANO, Ignácio. Índice de Homicídios na Adolescência: IHA.2012. Rio de Janeiro, Observatório de Favelas.
- MOURA, C. Negro, de bom escravo a mau cidadão? Rio de Janeiro Conquista, 1977.
- MOURA, Clovis. Dialética Radical do Negro. São paulo: Editora Anita, 1994.
- NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Tempo social, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.
- OLIVEIRA JUNIOR, A.; LIMA, V. C. A. Segurança pública e racismo institucional. Boletim de Análise Político Institucional do IPEA. [S.I], 2013.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- JÚNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil contemporâneo*.

Brasília: Editora Brasiliense, 1957.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina. In: La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana, Edgardo Lander (comp.), p. 246-276, 2000.

RASEAM. Relatório Anual Socioeconômico da Mulher, 2014. [S.I.: s.n], 2015.

SAID, Edward W. Orientalismo- O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia de bolso, 2007.

BUARQUE, Sergio. Raízes do brasil. [S.I.: s.n], 1994.

SILVA, Vanessa Patrícia Machado. O processo de formação da Lei de Cotas e o racismo institucional no Brasil. [S.I], 2017.

TAVOLARO, Lilia; TAVOLARO, S. Raça e a ‘Tese da Excepcionalidade Brasileira’: uma reflexão à luz das ações afirmativas. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, v. 7, n. 1, p. 14-32, 2013.

TAVOLARO, S. B. F. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 5-22, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a01v2059.pdf>. Acesso em: 23. março.2020.

TAVOLARO, S. B. F. Cidadania e Modernidade no Brasil (1930-1945): uma crítica a um discurso hegemônico. São Paulo: Annablume, 2011.

IDENTIDADE NACIONAL E SUJEITO EM “RAÍZES DO BRASIL”: A AUTARQUIA DO INDIVÍDUO, UM RESGATE DA PERSONALIDADE

NATIONAL IDENTITY AND SUBJECT IN RAÍZES DO BRASIL: THE INDIVIDUAL AUTARCHY, A PERSONALITY RESCUE

* **Matheus Rolim Florentino de Paiva**

Recebido em: 04/08/2020.

Aceito em: 16/09/2020

Resumo:

Este artigo lança mão de categorias encontradas em comentadores da obra *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque, com a pretensão de evidenciar o lugar que nessa ocupa a personalidade, o sujeito (cordial). Realiza-se um mapeamento deste na obra e desvela-se seus marcadores e sua relação com a estrutura social analisada por Sérgio Buarque, evidenciando a relevância de sua consideração no para o conjunto argumentativo do livro.

Palavras-chave: Identidade. Personalidade. Cordialidade. Psicogênese.

Abstract:

This article uses categories found in some of the authors who discuss *Raízes do Brasil*, of Sérgio Buarque, and have the objective of evidencing the role occupied by the personality, the (cordial) subject, in it. This work locates that subject and show its fundamental elements as well as the relation between it and the social structure analysed by the author Sérgio Buarque, expliciting the relevance of its consideration in the argumentative structure of the book discussed.

Key Words: identity, personality, cordiality, psychogenesis.

1. Sociologia e identidades nacionais

Os empreendimentos mais ou menos sistemáticos de análise e interpretação social sobre o Brasil e feitos pelos brasileiros trilharam caminhos desde, ao menos, o século XIX, sobretudo a partir da década de 80, a partir de nomes como Silvio Romero e, posteriormente, Manoel Bonfim e Oliveira Vianna. Se, neste momento, é bom que se ressalte, tudo isso se dava ainda sem grandes preocupações com o método científico, atrelando-se a atividade “sociológica” à literária, já aí, por outro lado, os pesquisadores brasileiros

se debruçavam diante da busca de desvelar a realidade social do país, vislumbrando, nesta, um caráter específico.

Nesse processo cuidou-se de criar mitos e imagens especificamente e constitutivamente brasileiras, o que significa dizer: tratou-se de criar (ainda que buscando a mera interpretação) Brasis. Isto é, os autores, tais como estes três primeiros, mas bem como diversos outros que se seguiram no século XX, se mobilizaram para a construção indireta ou deliberada de uma identidade brasileira. É nesse contexto geral que residiu, muitas

vezes, a tão — e adequadamente — criticada postura de definir o Brasil através da ausência de traços do caráter europeu, característica de uma autoestima baixa diante do Outro ao Norte. Cabe lembrar, aqui, o conto denunciador feito por Lima Barreto (1979), chamado Miss Edith e Seu Tio. Nesse, o autor descreve as “imoralidades” internas à superfície de distinção e nobreza, superioridade, de fato, com que os nacionais percebiam os norte-europeus, em cujos “rostos muito alvos, naqueles cabelos louros, naqueles olhos azuis, de um azul tão doce e imaterial” enxergavam “santos, gênios, alguma cousa de oratório, de igrejas” (BARRETO, Lima), algo angelical.

É nessa mesma busca pelo Brasil que se colocam, também outros autores do século XIX, como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, os quais cultivam, embora também certas distinções, semelhanças, dentre as quais está a tentativa de se afastar dessa visão submissa ao Norte e apostadora no subdesenvolvimento nacional. Ambos buscam descrever uma constituição brasileira específica, a qual tentam, ainda, exaltar como formada por elementos positivos – isto é, não meramente por ausências[1]. Se Freyre, com *Casa Grande e Senzala* (2002), aponta a mistura de raças, exaltando-a como fonte de vantagens para o Brasil, se afastando, por exemplo, de Vianna (2005), que a colocava no extremo do outro lado, Buarque, em *Raízes do Brasil*, se centra em um tipo ideal de indivíduo brasileiro, o “homem cordial”. Finalmente, é a esse autor e a essa tese que esse trabalho se dedica mais detidamente.

2. A identidade e a psicologia brasileira em *Raízes do Brasil*

A apreciação de Holanda pelas discussões a respeito do caráter brasileiro antecede *Raízes do Brasil*. O autor, como apontam P. Monteiro (2009) e Avelino Filho (1990), além de fazer parte da classe média alta paulista dos anos 20, tinha contato, desde jovem, com autores modernistas, como Oswald de Andrade e Mario de Andrade. Já aí se poderia vislumbrar o desenvolvimento do seu interesse em discutir o país não mais partindo da mobilização da ideia de cópia, bem ou mal feita, de formas e fórmulas europeias. Ademais, é nesse sentido que tal livro de Buarque se inicia.

No primeiro capítulo, aponta que o esforço de europeização do Brasil, o qual desemboca na importação de modelos estrangeiros, é causador de diversas mazelas na nossa história social. Estes, alheios à nossa realidade, obstam seu desenvolvimento mais pleno, em última análise, pois submetem a nossa vida social à critérios e princípios que surgiram da espontaneidade[2] de um outro modo de vida, nos deixando como “desterrados em nossa terra” (HOLANDA, p. 32).

Nessa senda, o autor lança-se à tarefa de desvendar o que seriam então os caracteres essencialmente brasileiros de fato – os quais mal se acomodam àqueles modelos estrangeiros e, estes sim, descompassados. O presente artigo tem como hipótese central que, a estas questões, responde o autor de *Raízes*: o “homem cordial”; a “autarquia do indivíduo”, do Eu: o sujeito atrelado à “psicologia ibérica”[3] enfim, tendo se desenvolvido na obra, através de grande desenvoltura argumentativa e analítica, um jogo entre estrutura social e estrutura da personalidade, como afirmou Waizbort em seu artigo intitulado “O Mal Entendido da Democracia” (2011).

O presente trabalho pretende, dessarte, explorar

esta perspectiva, onde a análise da estrutura mental e emocional do sujeito brasileiro aparece como fundamental para a compreensão da análise da estrutura social operada em *Raízes do Brasil*. Para tanto, serão retomadas discussões colocadas inicialmente por Waizbort em seu texto supracitado, depois por Avelino Filho, em seu texto *Cordialidade e Civilidade*, o qual também compõe a fortuna crítica da obra de Holanda que pretendo discutir.

Almeja-se reafirmar que este autor empreende uma análise psicológica do Brasil como base para a resposta quanto aos traços brasileiros mais profundos, evidenciando como estes são apresentados a partir da relação entre estrutura social e estrutura da personalidade, bem como ressaltando a consideração desta última como central para o entendimento da obra e, portanto, para sua análise (1). Finalmente, pretende-se, ainda apontar, sem esgotá-las, conexões de tal perspectiva (psicológica e sociológica) que se lhe atribui e suas relações com a noção de “civilização”, tomada enquanto forma decorrente do processo civilizatório na sociologia de Elias ou de racionalização e impessoalidade a partir de Weber (2). Nesta parte tratar-se-á de se discutir a sociabilidade característica, na teoria sociológica, desta forma social em comparação com a que se defendeu existir no Brasil, por um lado, bem como a psicologia que se atribui a elas, evidenciando como a estrutura da personalidade emerge como um objeto[4] na e a partir da discussão feita por Buarque. Cabe reafirmar, assim, a importância, ao que me parece, de discuti-las ambas (sociabilidade e psicologia), tendo em vista ser comum que o foco principal das discussões que retomam a cordialidade pare sobre a primeira, o que não raro se dá em detrimento da segunda[5].

3. A questão da personalidade e a estrutura social

Raízes do Brasil foi precedida por um ensaio chamado *Corpo e Alma do Brasil*, publicado um ano antes, que possuía grandes relações com o livro posterior, como aponta Leopoldo Waizbort em “O Mal Entendido da Democracia”, contendo inclusive estratos dele. Conforme este último autor, ainda, é fundamental para entender a relevância atribuída por Holanda à personalidade o fato de esse ensaio ter como subtítulo “Ensaio de Psicologia Social”, o que indicaria que “ele assume então uma perspectiva que parte da estrutura da personalidade” (WAIZBORT, 2011).

Não obstante seja sabido que há uma transição do foco conferido à “estrutura da personalidade” entre *Corpo e Alma do Brasil* e *Raízes do Brasil*, percebe-se que a preocupação com este tema permanece central para a estrutura da obra. Isso porque, ainda que a estrutura da sociedade brasileira ganhe ênfase no livro, esta é tratada reiteradamente a partir de sua relação com a estrutura da personalidade dos sujeitos inseridos nessa sociedade. Nesse sentido, pode-se novamente resgatar Waizbort, que coloca que *Raízes do Brasil* tem sua “teia cognitiva” apoiada na consideração de existência de inter-relações entre estrutura social e estrutura da personalidade.

Trata-se, então, de uma interpretação da obra que considera, como Waizbort[6], que reiteradamente desenvolvem-se inter-relações, fundamentais para o seu entendimento, entre elementos da estrutura da sociedade e elementos da estrutura da personalidade do sujeito (genérico) inserido nela. Pode-se, então, passar a

evidenciá-las.

4. Autarquia do indivíduo

4.1. Autarquia do indivíduo e Tibieza das formas sociais de solidariedade impessoal

O primeiro capítulo de *Raízes do Brasil* começa já colocando a expansão cultural europeia/ibérica, principalmente de Portugal, para o Brasil como fato constituinte central de sua formação social, e assim logo aponta para a necessidade de verificarmos até que ponto conseguimos já representar as formas de convívio, instituições e ideias de que somos herdeiros, bem como os “fundamentos” em que se assentam tais formas de vida.

Nessa herança, põe precisamente a Cultura da Personalidade, elemento central para descrever, bem como para situar no social, a psicologia brasileira. Desta forma, cabe, para esclarecê-la, explorar, inicialmente, as respostas do próprio Sérgio Buarque diante da busca por desvendar os traços portugueses herdados pelo Brasil no tocante a ela.

O autor descreve, tratando da Cultura da Personalidade, uma “mentalidade” que se liga com certas “virtudes soberanas” (HOLANDA, op. cit., p. 32), a qual nomeia de Autarquia do Indivíduo, que se tentará esclarecer ao longo do artigo. Esta, por meio das virtudes ou valores que porta e que mobiliza como referência, pautaria a valoração dos indivíduos de dois modos articulados: a) sujeito a partir de seus caracteres próprios, que operam a sua distinção frente aos demais, sejam estes presentes de nascença ou engendrados através da experiência e

esforços próprios do sujeito; b) sujeito que a partir de seus caracteres próprios se basta a si, sendo autônomo e responsável por sua vida.

À medida em que a valoração do sujeito aqui estaria nos caracteres próprios ou na capacidade de desenvolver a si mesmo sempre autonomamente, Buarque parece indicar uma noção de pessoa (MAUSS, 2003) culturalmente localizada, a qual, na descrição de si e dos demais, se aproximaria à noção de Indivíduo onde este é entendido como ser afastado e hermético, ou então, indica, ao menos, uma perspectiva moral, com avaliações fortes em torno do sujeito, do seu comportamento e de sua vida (TAYLOR, 1997) pendendo para o afastamento e a ideia de auto empreendimento, como indica o apontamento, feito em *Raízes do Brasil*, de que tanto Portugal como o Brasil seriam nações onde não se teve dificuldade de estabelecer o princípio da competição individual, diante do prestígio pessoal baseado em caracteres, se não intrínsecos, desenvolvidos autonomamente, em detrimento dos privilégios hereditários.

De qualquer modo, tais valorações centrais (ou “virtudes soberanas”) compõem uma subjetividade própria[7], a “psicologia ibérica”[8], à medida que integram, com forte peso, uma mentalidade que dirige subjetivamente os indivíduos, tanto em relações sociais e comportamentos externos (ainda que não totalmente, pois podem supor a automonitoração[9]), por exemplo por meio do uso de padronizações de “formas exteriores da cordialidade” (Ibid., p. 147), quanto em comportamentos internos, por exemplo em momentos de evitar viver “consigo mesmo”, chegando até a sentir “pavor” (Idem) disso, como descreve o autor.

Dos postulados e formulações abarcados pela mentalidade relativa à cultura da personalidade, da Autarquia do Indivíduo, do Eu, Buarque diz surgir a “singular tibieza das formas de organização, das associações que impliquem solidariedade e ordenação entre esses povos”, de modo que em “terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida” (Ibid., p. 37). A falta de coesão social e a incapacidade de organização sólida dos ibéricos e dos brasileiros não seriam, assim, transformações modernas (HOLANDA p. 38), mas características sociais resultantes de uma mentalidade já antiga, de um arranjo psicológico e emocional, situado socialmente e subjetivamente mobilizado, o qual valoriza o livre-arbítrio e a responsabilidade individual.

Nesse sentido, Buarque estabelece uma análise que coloca, de um lado, a valoração da autonomia (do livre arbítrio, etc.), principalmente, como elemento cultural mobilizado subjetivamente pelos sujeitos brasileiros, e, por outro lado, vinculado à cultura como elemento capaz de estruturá-la, onde aparece como fundamento de um contexto social em que a sociabilidade é marcada pela dificuldade em operar qualquer relação baseada na solidariedade desinteressada, isto é, na solidariedade anônima, não baseada em laços afetivos.

Pode-se colocar, dessarte, essa discussão da valoração do sujeito, da personalidade autárquica, como primeiro exemplo do que esse projeto pretende elencar. Isto é, momentos da análise de Sérgio Buarque em que se põe a relação entre estrutura da personalidade e estrutura social onde os traços dos indivíduos inseridos nessa, ou seja, os elementos de uma estrutura da personalidade

socialmente localizada, se mostram ligados à estrutura da sociedade, apresentando-se algumas vezes como correspondentes (como seu fundamento ou consequência) e outras como descompassados em relação a ela. No caso, o traço social da tibieza das formas de organização que demandam solidariedade impessoal decorreria, como resultado, da noção autárquica do Eu que o sujeito tem de si mesmo e dos demais indivíduos (HOLANDA, p. 45), a qual constitui-se em elemento central da Cultura da Personalidade e da psicologia relativa a ela.

É interessante perceber, destacando-se, que a noção autárquica do Indivíduo é, simultaneamente, traço social, e, também, movimento subjetivamente articulado e empregado. É preciso que aqui se esclareça essa consistência, evitando o apagamento de um desses seus caracteres.

A confusão quanto ao caráter social de tal noção do Indivíduo pode residir precisamente no fato de que por um lado, as personalidades ibérica ou brasileira aparecem como originadas por processos históricos e sociais específicos (onde aparecem a unificação portuguesa e a família patriarcal, conforme indicarei), indicando justamente que a estrutura do sujeito cordial tem suas raízes nas especificidades da estrutura social que a envolve (ou, melhor, que não a envolve, fazendo-a autárquica); por outro lado, a especificidade cultural que se discute teria dado origem, conforme Buarque, a uma personalidade autárquica, aparentemente não restringida ou ao menos formatada por um processo civilizador.

De todo modo, cuida-se, portanto, quanto à noção autárquica do sujeito, de um elemento subjetivamente mobilizado na interioridade do sujeito, servindo-lhe como

elemento de organização da sociabilidade e de si mesmo. Por outro lado, embora caracterizada por uma recusa de formas abstratas, introjetadas no processo civilizador, a cordialidade tem, ainda, suas origens na estrutura social, que teria permitido e condicionado sua formação. Pode-se, finalmente, perceber a centralidade da perspectiva da personalidade[10] para Raízes.

4.2. Aversão ao trabalho, autarquia do Eu e apego à vida interior do sujeito

Para além da Autarquia do Eu como mentalidade, pode-se, agora, passar à tentativa de evidenciar a existência, em *Raízes do Brasil*, de uma composição do “homem cordial” a partir de elementos de uma estrutura não só mental, mas psíquica e emocional.

Em síntese, Buarque trata, dentre outras coisas, em suma, da “psicologia” dos povos ibéricos, herdada pelo Brasil e fundamental para a formação do sujeito cordial. Tratando dela, defende que ali se encontra um grande foco de concepção e valoração dos demais e de si mesmo enquanto indivíduos a partir da consideração de caracteres pessoais, de nascimento ou ligados a méritos, em feitos desenvolvidos autonomamente.

Ao tratar dessa mentalidade ibérica em relação ao sujeito e apontar a existência da “autarquia do indivíduo”, Buarque discute também que (Ibid., p. 45), diante dela, um compromisso tido como nobre, porque violento, que comumente se colocaria como forma de engajamento político é o de abandono de si pela moral e ética da obediência cega, que constituiria um princípio político central entre o povo brasileiro.

Por um lado, tem-se a característica da autarquia

do indivíduo, onde o sujeito é o principal responsável por seus próprios desdobramentos porque é o principal construtor de si; por outro, tem-se a obediência cega, que pode ser entendida como forma negativa da primeira (que está presente pela negação). Assim, ter-se-ia de todo modo uma persistente presença do apego à auto determinação. Tanto a vontade própria, quanto a negação violenta desta, parecem corresponder a uma necessidade ou ao menos uma tendência de apego a própria subjetividade como elemento dirigente do sujeito no mundo. Esse sentido parece estar em consonância, ainda, com o apontamento que faz Holanda da noção subjetiva ibérica e brasileira de que o trabalho afastaria o sujeito de si, pelo que parece indicar o apego à subjetividade própria como norteadora das ações como a justificativa ao suposto traço da aversão ao trabalho[11].

As valorações relativas ao sujeito presentes na Cultura da Personalidade, a figura da Autarquia do Indivíduo presente nelas, parecem combinar-se, assim, não apenas com imperativos categóricos, mas, inclusive, com aspectos muito mais íntimos, de valoração da própria subjetividade como guia (uma forma mais interior, mais central, da autonomia) e de apego aos estados próprios vivenciados por essa subjetividade e seus movimentos interiores.

Dessa forma parece ter apreciado Waizbort quando descreve, tratando da obra de Holanda, “uma estrutura da personalidade em tudo hostil ao que tolhe ou ultrapassa a mencionada autarquia, ao que se contrapõe ao arbítrio individual” (WAIZBORT, 1936, p. 46). Outro traço fundamental do sujeito brasileiro que parece ainda situar-se nessa perspectiva interpretativa é a aversão à

impessoalidade. Como indica Avelino Filho (2016), Sérgio mobiliza a cordialidade brasileira como polo oposto à racionalização (weberiana) e ao processo civilizador (de Elias), que permite ultrapassar os estados mais próprios e subjetivos por formas e códigos genéricos, compartilhados e mobilizados impessoalmente.

Dessa percepção ainda mais interior e psíquica da autonomia, da Autarquia do Indivíduo, se cuida de uma característica da personalidade brasileira à qual corresponderia, conforme o autor, a característica social de uma certa aversão ao esforço do trabalho à medida em que este representaria um afastamento do sujeito de si mesmo (de sua própria subjetividade dirigente). E aqui se pode perceber outro momento de vinculação entre comportamento externo socialmente compartilhado e valorações, percepções e sensações subjetivas, à medida em que estas originam aquele, como é também na relação da autarquia do eu com as formas sociais de solidariedade impessoal.

5. Psicogênese e processo histórico social

Como se pode entrever do que foi discutido até agora, se, por um lado, elementos subjetivos compartilhados participam da estruturação da sociedade na descrição de Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*, por outro lado, ainda, abordado na teoria do Processo Civilizador (1994), de Elias, e no livro de Holanda, defendendo, os elementos da estrutura social articulam a formação de uma estrutura psíquica[12] própria nos sujeitos inseridos em sua sociedade[13]. É por isto que tais elementos são compartilhados, porque, ainda que subjetivamente mobilizados rumo à uma autarquia,

são socialmente localizados.

Enquanto o traço do eu autárquico fundamenta, para Sérgio, características da vida social brasileira (a aversão ao trabalho, a fragilidade das organizações que demandam solidariedade desinteressada, a aversão ao que é impessoal), surge ele próprio da estrutura social, a qual articula nos sujeitos a economia mental e afetiva que o compõem e qualificam. Isto é, não só a estruturação social a partir de traços interiores, mas também a da personalidade a partir de traços sociais, a psicogênese, é abordada por Buarque, sendo fundamental realçá-la.

Neste sentido, cabe retomar a discussão de Sérgio sobre as diferenças da relação colônia-metrópole entre o caso brasileiro e os de países americanos colonizados pela Espanha e sua relação com os elementos da Autarquia do Indivíduo descritos anteriormente, a saber, a autonomia e o apego aos próprios estados interiores.

Fala-se das explorações, das cidades e de como a relação colonial com elas era distinta entre a América colonizada por Portugal e a colonizada pela Espanha. Os espanhóis são descritos como planejadores, minuciosos, organizando a construção das cidades de modo quase burocrático; o Brasil por sua vez teria se desenvolvido num contexto em que os portugueses se acomodavam à natureza e às circunstâncias (em oposição à imposição de vontade e espírito que os espanhóis manifestariam na construção das cidades). Reiteradamente, aponta-se para o caráter, em geral, “desleixado” da colonização portuguesa, sobretudo no primeiro século de exploração, o que seria explicado, dentre outros motivos, pela “aversão congênita a qualquer ordenação impessoal da existência”[14] (p. 130). Essa característica ibérica teria sido herdada pelo

Brasil através do processo colonizador, sendo também apontada como fonte da não ordenação prévia das cidades e das distribuições nestas das habitações e ruas.

Mais do que na capacidade que Holanda atribui a essa aversão (a qualquer impessoalidade) de causar o traço social da organização das cidades ou outros, é, agora, interessante focar no que representa tal “desleixo” dentro do argumento de *Raízes do Brasil*, enquanto consequência sócio histórica e, assim, na articulação entre contexto e estruturação da personalidade que enseja.

O fundamental para entender esta articulação, que defendo estar colocada em *Raízes do Brasil*, é que essa característica - a do “desleixo” (HOLANDA, op. cit., p. 131) - tem como elementos ausentes, em relação ao que se descreve ser a América colonizada pela Espanha antecedência à vontade construtora da abstração e do planejamento. Isto é, o desleixo teria como base (daí surgiria) a renúncia à abstração transfiguradora da realidade, aos delírios místicos, por fim: “um realismo fundamental” (Ibid., pp. 131-132) que teria como consequência menor desvio da natureza do que teriam os espanhóis.

Expandindo o tratamento deste “realismo”, Buarque o remete à ausência de formas abstratas e impessoais que ordenem a realidade. Resgata-se, assim, um subjetivismo, de forma que o sujeito renuncia à impessoalidade e se encerra em suas próprias percepções e sensações, não as ultrapassando através de códigos abstratos e genéricos. O apego ao mundo, à realidade concreta, aparece como apego à experiência sensitiva e prática individuais (a “um jardim rústico de emoções íntimas”, p. 138), em função do qual o sujeito acabaria não se submetendo “àquelas construções impessoais que admirariam mais tarde os

artistas do Renascimento e do classicismo”[15] (Idem).

Assim, cabe citar, acerca da arte de Portugal:

[...] atribuindo embora caráter positivo e intransferível a tais estados, a poesia portuguesa nunca os levará, nem depois do romantismo, ao ponto de uma total desintegração da personalidade, nisso mostra bem que ainda pertence ao galho latino é ibérico. (HOLANDA, Ibid.).

Então, o autor pontua, posteriormente, “a ordem que se aceita é a que é composta pela humanidade com certo desleixo e liberdade, e não a que é criada pelo trabalho, a ordem do sementeiro, não a do ladrilhador” (HOLANDA, Ibid.).

Tanto na arte portuguesa quanto em sua ética Holanda coloca como epicentro a personalidade. A moral do “sementeiro”, bem como o personalismo, parece estar próxima de um ensimesmamento, de modo que ambos são marcas de um eu autárquico. Recusa-se aquilo que ultrapassa a personalidade, seja na poesia impessoal, seja na aversão à abstração espanhola que fundamenta a “ordem do ladrilhador”. É isto que indica a “Autarquia do Indivíduo”, conforme nomeou o próprio autor. Esta demanda que as experiências e sensações próprias, tornadas concretas pela própria vivência pessoal do indivíduo, pautem a sua vida e relação com o mundo, causando um afastamento entre este e aquele. A reflexão de Holanda acerca da poesia portuguesa indica a força da personalidade, que, larga, abarca o mundo – sempre a partir dela própria. O planejamento, a abstração, por sua vez, demandam uma racionalização impessoal, oposta ao pessoal e, por isso mesmo, concreto, ao que foi tocado pela personalidade. O indivíduo tem aversão à abstração porque abstrair é sair de si.

Se, por um lado, tais características psíquicas, herdadas pelo tipo brasileiro, são fonte do “desleixo” do português, por outro, de onde teriam, então, surgido elas, que se expressam na arte, sobretudo na literatura e destacadamente na poesia? (HOLANDA, p. 139)

A renúncia à racionalização, à reflexão abstrata e impessoal são explicadas, finalmente, a partir dos processos históricos e sociais de Portugal. Em oposição às várias nações, como a Espanha, lá a unidade política foi atingida logo no século XIII, de modo que havia conquistado certa estabilidade. Essa, defende Buarque em *Raízes do Brasil*, torna possível que os sujeitos se afastem do impulso obstinado e deliberado de superar a realidade, por não mais necessitarem fazê-lo e se voltem para si: tendo o seu ambiente se tornado seguro a ponto de não mais terem de superar a realidade imediata, torna-se possível que se enfraqueçam os impulsos (não mais tão úteis) de abstração e formalização e, por outro lado, se fortaleça a “preocupação com situações concretas e individuais” (HOLANDA, p. 140).

Em síntese, a partir da estrutura social organizada pelo processo histórico português, se justifica a renúncia à abstração e à impessoalidade ordenadora e o apego à vivência individual, elementos centrais para a psicologia ibérica. Herdando estes traços através da colonização, momento em que estes se acentuavam, vai se desenvolvendo o sujeito cordial, sintetizando esta tradição e algumas outras dinâmicas, como a família patriarcal. De qualquer modo, a cordialidade aparece como uma estrutura da personalidade social e historicamente localizada, dentre processos e estruturas sociais próprias, muito embora se dirija rumo a uma noção autárquica, afastada das formas

culturais impessoais. É importante contextualizar isto.

6. Civilidade vs Cordialidade

Desdobramentos de toda essa discussão podem ser encontrados no texto *Cordialidade e Civilidade* em *Raízes do Brasil*, de Avelino Filho. Aqui, o autor concebe, quanto ao livro de Holanda, a distância da cultura da personalidade à impessoalidade demandada pelas instituições da Modernidade europeia, e, enfim, a esta, através da classificação dos dois casos em tipos ideais opostos.

O autor identifica em *Raízes do Brasil* um entrelaçamento entre a cordialidade e a generalização da dinâmica da família patriarcal à vida pública dos sujeitos, e considera que a primeira tem como elemento central a ausência de formas culturais objetivas e genéricas que sirvam de balizadoras às relações sociais. Nesse sentido, o tipo da cordialidade é colocado como oposto à civilidade, a qual, por sua vez, seria marcada pela forma de sociabilidade característica da Modernidade europeia, tendo como elemento central a existência de símbolos abstratos, que fundam a existência das relações impessoais — fundamentais para a dinâmica urbana e para a democracia.

Avelino aponta, dessarte, a existência no contexto brasileiro de *Raízes* de uma falta de ordenação objetivadora, pelo que vai resgatar, ainda, que esta dependeria da socialização ligada ao processo civilizatório. Isto é, trata-se da ausência de símbolos e formas de expressão (socialmente estabelecidas) capazes de ser objetivamente reconhecidas pelos demais, os quais se articulam com uma dinâmica psíquica específica, formatada pela socialização civilizatória. O indivíduo brasileiro, em oposição,

não permeado pelas formas abstratas objetivadoras da realidade, permaneceria atrelado a sua subjetividade, além de se relacionar com os outros a partir dela, com tons afetivos e imediatos.

7. Conclusão

Inserindo-se na busca por desvendar as peculiaridades da sociedade brasileira, Sérgio Buarque investiga-as na história de longa duração de Portugal, perseguindo as heranças portuguesas e o nosso aprofundamento delas. Nessa senda, chega à Cultura da Personalidade, indicando como cultura e sujeito irão articular-se em sua análise.

A discussão acerca da existência de inter relações entre personalidade e estrutura social em *Raízes do Brasil* parece consistir verdadeiramente em um pilar da interpretação social que opera Sérgio Buarque de Holanda. Faz-se, portanto, necessário que se atente para ambas as estruturas presentes na análise de Holanda, resgatando a existência de uma preocupação psicológica na obra, pelo que se poderá perceber além das formas de sociabilidade cordial, o lugar psíquico que ocupam e, somente daí, seu lugar na obra.

A reflexão acerca da cordialidade e civilidade pode ser retomada, então, para discutirmos a estrutura e o sujeito. Se, por um lado, como pode-se perceber através de diversos autores europeus, o processo civilizador europeu e alguns de seus elementos culturais específicos serviram para forjar, até certo ponto, um tipo de sujeito específico, um certo “indivíduo” e um individualismo, como descrevem, por exemplo (cada um a seu modo) Elias (1994) e Tocqueville (1998); por outro lado, o processo

histórico-social brasileiro, parece defender *Raízes do Brasil*, teria fomentado um outro tipo. Este, embora não fixo, parece possuir certas características marcantes e interligadas, capazes de descrever uma certa estrutura psicológica socialmente localizada.

A localização do sujeito no contexto cultural simbólico (objetivo ou personalista), pode ser, assim, somada à descrição de apego à própria subjetividade, enquanto pontos articulados de uma personalidade não submetida ao processo civilizatório, a partir, principalmente, do diálogo com o Processo Civilizador, de Elias. Sob à luz dessa discussão, o sujeito cordial se destaca como estruturado socialmente. Nisso, não apenas a dinâmica familiar patriarcal -sua força e generalização -, como o processo histórico (de longa duração) português aparecem como elementos conformadores de uma estrutura da personalidade propriamente brasileira, pois socialmente e historicamente localizada, a qual se opõe, desta forma, àquela descrita para a Modernidade europeia. Um paradoxo, se assim pode chamá-lo, que surge é que a personalidade que emerge na forma do sujeito cordial, embora seja possibilitada pelo contexto social, inserindo-se na “cultura da personalidade”, consiste, na concepção de Buarque, em uma autarquia. O “homem cordial”, que é especificamente brasileiro, aparece como não atravessado por formas culturais objetivas, recolhendo-se, antes do que à cultura, à sua própria subjetividade, por onde acessa a realidade concreta.

Interessante, ainda, o resgate da teoria social que pode ser estabelecido a partir de *Raízes do Brasil*. Não obstante boa parte deste referencial não seja explicitado, a obra parece combinar-se, na busca pela identidade

brasileira, com reflexões da sociologia europeia e, sobretudo, alemã, principalmente de Weber e Elias. O primeiro está presente na noção de um tipo ideal de personalidade, que caracteriza “o” sujeito cordial, o segundo, por sua vez, parece estar presente nas diversas relações entre estrutura social e estrutura da personalidade como instâncias que se combinam e, por isto, merecem atenção do pesquisador. Importante ressaltar que este resgate não se afasta à pretensão de analisar a sociedade brasileira a partir de si mesma, de modo que não se trata de apresentar o Brasil como subdesenvolvido por ausência de caracteres europeus, conforme se observa dos últimos capítulos e de toda discussão de importação acrítica dos modelos europeus para a América. Este empreendimento, parece, se aproximaria mais de uma atividade de “redução sociológica” (RAMOS, 1996).

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando em Ciências Sociais (bacharel) pela Universidade de Brasília - UnB. E-mail: matheus.rolim.paiva@gmail.com

NOTAS

[1] Poderíamos lembrar, também, como semelhança, a tentativa de extrair a identidade através do recurso metodológico à história de longa duração, presente, também, em *Populações Meridionais do Brasil*, de Oliveira Vianna, ou, finalmente, em *Casa Grande e Senzala*, de Freyre, quando este descreve sua obra como “ensaio de sociologia genética e de história social” (FREYRE, 2003, p. 49), que pode descrever muito bem também a própria obra de Buarque.

[2] Sérgio parece estar bastante preocupado em tratar

da relação entre sujeito social e formas institucionais apresentando como ideal o cenário em que estas se apresentam como desdobramentos daquele, isto é, aparecem como consequência da espontaneidade do sujeito, que a constrói.

[3] É interessante apontar que o que estes termos chaves representam, isto é, a defesa da existência de uma estrutura mental e sentimental específicas, que dirigem subjetivamente o sujeito brasileiro, estava presente também em *Casa Grande e Senzala*, de Freyre, quando falava, no seu capítulo dois, do extremo de “introversão” (FREYRE, 2003, p. 67) ou da “especialização psicológica” do negro em relação ao índio (FREYRE, 2003, p. 42). No entanto, é em Holanda que esta perspectiva parece ser mais centralmente desenvolvida, sendo fundamental para a estrutura de *Raízes do Brasil*.

[4] Não obstante quase sempre emergida na perspectiva social, a discussão a respeito da personalidade se destaca, não se confundindo com mero apêndice da sociabilidade cordial.

[5] Tem-se em vista aqui, portanto, expressamente a senda que Avelino descreve e persegue. Pretende, ainda, articular a discussão deste autor com a que faz Waizbort, as aproximando e evidenciando como podem, ainda, ligar-se como desdobramentos.

[6] WAIZBORT, O Mal-Entendido da Democracia, 2011.

[7] Isto é, uma mentalidade socialmente localizada e mobilizada subjetividade.

[8] Pode-se perceber, aqui, uma das prováveis influências de origem weberiana sobre a obra de Holanda, ao lembrar-se que, em *Economia e Sociedade* (1999), a subjetividade que dirige em último ponto o sujeito

social, a qual -afastando-se assim de uma coercitividade genérica e amorfa – é vinculada pelo social, pela cultura. O sujeito, assim, ainda que atrelado e formado pelo social é demarcado em relação a este: se, por um lado, o social constitui a subjetividade, fornecendo sentidos, por outro, é esta que, interior, dirige o sujeito no mundo.

[9] A manifestação mais completa destes postulados de autonomia e autoconstrução seria, conforme Sérgio Buarque, a filosofia estoica, apontada como filosofia nacional dos espanhóis desde Sêneca. Não deixa de ser interessante reparar que o estoicismo é repleto de colocações morais que demandam incisivamente auto observação e técnicas de si.

[10] Esse elemento cultural, busquei demonstrar, não se refere meramente à propensão de relações com fundo emocional. A Cultura da Personalidade aparece como sua valorizadora enquanto elemento último direcionador do comportamento individual, sendo esse funcionamento que caracteriza centralmente conforme entendo, a Autarquia do Eu.

[11] Como em diversos pontos da obra que este trabalho discute, não se busca aqui esgotar as explicações de Buarque. No caso da aversão ao trabalho manual, por exemplo, o autor aponta a vinculação desse trabalho aos povos escravizados, o que teria gerado uma estigmatização de suas práticas no Brasil. Não obstante, Buarque defende, também, que a aversão ao trabalho é resultado de um funcionamento psíquico específico, apegado à própria subjetividade, surgido por motivos históricos, conforme discutido mais à frente. De qualquer modo, o foco do presente trabalho é expressamente e, muitas vezes de maneira excludente, tendo em vista a delimitação do

objeto, elucidar o caráter psíquico do argumento de *Raízes do Brasil*.

[12] Este termo parece ser muito mais adequado do que “mentalidade”.

[13] Aqui se insere, sem dúvida, a discussão feita por Holanda que fala da força e generalização da dinâmica patriarcal. Não abordarei profundamente ela, pois é, em geral, descrita como uma das fontes centrais da cordialidade. Cito-a mais para frente, mas, de qualquer modo, passo o foco para outros elementos, sobre os quais não encontrei uma reflexão igualmente ampla nos artigos que tive contato.

[14] A aversão a impessoalidade na visão de Holanda é, portanto, traço já presente em Portugal. Isto é comumente ignorado, sendo que diversos autores tratam de tal característica como desdobramento meramente da dinâmica familiar patriarcal. Essa é fundamental, mas não a única causa. A cordialidade, como diz Avelino (1988), bem como a característica dela de opor-se a impessoalidade, acrescento, consistem em resultados de uma “síntese”. Possuem, finalmente, raízes já em Portugal.

[15] Talvez por passar ao largo das revoluções culturais que aconteceram em outros países da Europa, como suscita Richard Morse (1988).

REFERÊNCIAS

AVELINO FILHO, George. Cordialidade e civilidade em *Raízes do Brasil*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 5, nº 12, fev. 1990.

BARRETO, Lima. *A Nova Califórnia - Contos*. São Paulo: Brasiliense, 1979

BOMFIM, Manoel. *A América latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks.

ELIAS, N. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993. v. 2.

ELIAS, N. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v. I.

FREYRE, G. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Larreta, Edson Fonseca. Paris: Allca XX, 2002. (Coleção Archivos).

HOLANDA, Sergio Buarque de. (1956), *Raízes do Brasil*. 3 ed., revista e ampliada. Rio de Janeiro, José Olympio.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia: Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, A de "Eu"*. Tradução Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003 a: 367–398.

MONTEIRO, Pedro Meira. *As raízes do Brasil no espelho de Próspero*. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 83, p. 159-182, Mar. 2009. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000100009&lng=en&nrm=iso>. access on 26 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000100009>.

MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero*. Tradução de Paulo Neves, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A Redução Sociológica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

ROMERO, Silvio. *Introdução à história da literatura brasileira*. Rio De Janeiro: Typographia Nacional.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

WAIZBORT, Leopoldo. *O mal-entendido da democracia: Sergio Buarque de Hollanda, Raízes do Brasil*, 1936. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 26, n. 76, p. 39-62, June 2011. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092011000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 26 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092011000200003>.

WEBER, Max. *Economia y sociedade*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944. Nova edição de 1964.

ENTREVISTA COM MARIZA VELOZO

Entrevistadores: Fabrício Neves, Antônio Brito e Camila Galetti

Transcrição: Thamar Soares e Victor Junqueira

APRESENTAÇÃO

Mariza Veloso é doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (1992), com estágio de Pós-doutorado na New York University (2002-2003), nos Estados Unidos. É Professora do Instituto Rio Branco, Ministério das Relações Exteriores e Professora Associada IV da Universidade de Brasília. Seus estudos se dirigem à cultura, campo intelectual, modernidade, espaço público e patrimônio cultural, pensamento social brasileiro e latino-americano. Publicou livros de grande impacto nas temáticas do pensamento social brasileiro, como *Leituras Brasileiras: Itinerários No Pensamento Social e Na Literatura* (Paz e Terra, 1999), com Maria Angélica Madeira e *O Tecido do Tempo: O Patrimônio Cultural no Brasil e a Academia SPHAN* (Editora UNB, 2018). Seu curso de pensamento social brasileiro e leituras brasileiras têm sido demandados por gerações de estudantes nos departamentos em que leciona, além de orientar teses e dissertações sobre o tema. Mariza nos recebeu via webconferência para a entrevista abaixo. Eu diria, para uma aula.

Cabe agradecer aos estudantes Thamar Soares e Victor Junqueira pelo trabalho de transcrição.

Fabrício: Bom dia à professora Mariza Veloso, ao Antônio, à Camila, por esse momento em que vamos discutir abertamente o tema do pensamento social brasileiro. Estamos com uma das maiores especialistas do tema no Brasil, que é a professora Mariza Veloso. Para a gente iniciar essa conversa eu queria que você dissesse como tomou contato com o tema do pensamento social brasileiro na sua carreira e quais foram os elementos importantes para sua especialização na área, os textos lidos que a marcaram.

Mariza: Um bom dia a todos. Obrigada pelo convite, me sinto muito honrada de poder compartilhar com vocês algumas ideias, um pouco da minha história, com os alunos e leitores da nossa revista Textos Graduados. De fato, eu acho que essas trajetórias que a gente faz, só repara-se que

as percorreu depois de terem sido percorridas. Então, é interessante essa coisa de você voltar e fazer uma certa retrospectiva. Mas como a gente tem muita conversa pela frente, eu vou logo tentando encaminhar a resposta. Eu sempre gostei muito de história, sempre tive muita curiosidade pra saber ‘de onde as coisas vêm’, como as coisas aconteceram, como é que isso chegou a ser como é. Desde pequena, desde muito pequena, esse meu gosto pela história, saber como as coisas aconteceram, se manifestou e eu pensei até em fazer História. Depois tive também interesse pela Psicanálise, pensei na Psicologia e acabei chegando na Sociologia e Antropologia que eu achei que cobria um pouco tudo isso, todas essas dimensões que me interessavam. Na minha trajetória, em meu mestrado na Antropologia, teve um período em que todos nós estudávamos muito a questão rural, o que a gente chamava

de Antropologia Econômica, e a questão do campesinato estava em voga. Eu fiz muito trabalho nesse sentido. Minha dissertação de mestrado é nesse sentido. Desde o mestrado me interessei por questões do tipo: como é que o tempo era vivido no interior de Goiás, qual era o tempo da transformação das relações tradicionais de meeiro, de agregado para relações modernas de assalariamento? Já tinha um pouco essa preocupação ‘como que a modernidade foi introduzida numa sociedade periférica’ como a brasileira? No Doutorado, eu fui fazer um curso com a professora Mariza Peirano sobre pensamento social brasileiro, que me encantou muitíssimo. Ali, eu tive primeiro contato então com Gilberto Freyre, Sérgio Buarque e esse autores todos. Fiquei muito encantada com tudo isso, percebi ali um vasto mundo a ser explorado. Logo depois veio um convite para participar de um grupo de pesquisa formado pelo CNPQ para pensar formas de financiamentos da área de pesquisa em cultura brasileira. Uma das coisas que me interessou foi refletir sobre como o conceito de cultura brasileira tinha sido pensado, tinha sido criado. Sempre gostei dessa ideia de ver a genealogia dos conceitos, um pouco, talvez, influenciada por Nietzsche, depois Foucault, sempre me interessei por linhagens de autores, quem está dialogando com quem. Isso foi uma coisa que eu aprendi muito ao longo da vida com professores, não só com a professora Mariza Peirano, mas com a professora Mireya Suarez, com o professor Roberto Cardoso de Oliveira, que estudava as categorias de pensamento, que é um eixo teórico das minhas pesquisas até hoje. Quais são as categorias de pensamento que estão, por exemplo, presentes em *Casa Grande & Senzala*, quantidade de vezes que ele usa a palavra civilização,

família, sexualidade e outras coisas mais. Então, a gente vai juntando fragmentos e montando um novo caminho e, hoje em dia, eu trabalho menos com a ideia de linhagens e genealogia e arqueologia do pensamento, mas com a ideia de redes de interdependência entre núcleos de intelectuais. E daí a preocupação com pensamento social, sobre nação, sobre o Brasil. Gostaria de completar que tudo isso, essa questão do professor Roberto com as categorias de pensamento, eu gosto muito de um texto dele que se chama ‘Sobre o Pensamento Antropológico’, em que apresenta as várias matrizes teóricas, do racionalismo, do empirismo e da hermenêutica, quais são as categorias chave na armadura desses eixos epistemológicos. E eu acabei definindo minha tese de doutorado sobre como que a ideia de patrimônio tinha sido organizada e a instituição do patrimônio tinha sido construída no Brasil. Primeiro eu pensei em trabalhar com o conceito de história, como a história era vivida numa cidade moderna como Brasília e numa cidade tradicional como Goiás Velho ou Pirenópolis. Eu pensei em fazer minha pesquisa comparando esses dois contextos, o que os habitantes consideravam, achavam, do conceito de história. Acabei definindo a minha tese sobre a criação do IPHAN. Aí, qual foi a minha surpresa quando eu vi que o patrimônio cultural, uma instituição voltada para preservação do passado, das nossas tradições culturais, foi organizado pelos modernistas. O projeto era do Rodrigo Melo Franco, do Mário de Andrade, mas na verdade, estava sendo gestada por aquela geração dos modernistas, aí eu entrei de cabeça a estudar o modernismo, essa geração dos anos 20, 30 e 40, que está estudada na minha tese de doutorado, e daí eu comecei a ampliar minha pesquisa, tanto no tempo quanto no espaço.

Eu fiz também uma relação com o Barroco no século XVIII, então criei uma relação entre século XX, século XVIII, com o Barroco e Modernismo. Foi um tema que eu explorei muito, escrevi muitos artigos sobre isso. Aí eu me dei conta que eu não conhecia tanto o século XIX, aliás, eu tinha certa implicância com o século XIX, achava ele muito chato. Não gostava da ideia de evolução... depois eu fui gostar muito do Darwin. Aquelas ideias racialistas e positivistas, eu falava: o século XIX é muito chato. Mas acabei depois voltando e vendo a importância que tem o século XIX na história do pensamento social. Séculos XVIII, século XIX, século XX, depois fomos para os anos 50, 60... e até hoje continuo fazendo essas leituras brasileiras, que é o nome do meu curso lá com os diplomatas. Essas narrativas que foram construídas no Brasil, como eu ampliei em termos espaciais, eu também fui estudar o pensamento social Latino Americano, o que os intelectuais latinos pensavam sobre a América Latina.

Fabricio: Você está falando que retorna aos modernos para exatamente observar a concepção de patrimônio que eles desenvolvem naquele momento. Agora, era comum no início de sua trajetória tomar os pensadores e as pensadoras sociais brasileiras como marco teórico? Como marco de explicação também? Você fazia uso de conceitos e abordagens, vamos dizer assim, eminentemente brasileiras para trabalhar?

Mariza: Não. Era até muito engraçado porque quando a gente começa no curso de leituras brasileiras ou de sociologia brasileira eu começo com o que eu chamo de “módulo teórico” que é alemão, francês então a

gente sempre brinca com os alunos ‘você deve estar espantado porque cadê o Brasil’? Então a gente começa, eu tenho até uma arquitetura já montada com a qual eu trabalho. O primeiro conceito mais inclusivo é o conceito de configuração sócio-histórica, que eu me inspirei muito no livro do Elias, “*O processo civilizador*”, no primeiro capítulo, sobre a sócio-gênese dos conceitos de civilização e cultura, em que ele mostra que a produção dos intelectuais, o próprio conteúdo dos conceitos e das visões e interpretações, das visões de mundo que eles vão desenvolver, estão relacionadas com o lugar que eles ocupam na estrutura social. Assim, eu nunca analisei os autores como autores em si. Nunca fiz isso. Eu sempre pensei – inclusive esses últimos dias eu tenho pensado muito sobre isso e vou logo te dizer o porquê – que me deu vontade de dar um curso sobre os intelectuais por causa disso.

Assim sendo, o primeiro conceito é qual é a configuração sócio-histórica que eu estou analisando. Digamos que as décadas de 20, 30 e 40, que eu defini como a configuração, que eu acho que tudo que acontece ali naquele momento pode ser pensado neste conjunto. Dentro deste conjunto, as modificações em termos de pensamento social começam a acontecer com a geração de 45, com o primeiro Congresso Nacional dos Escritores, eles tomam outra posição, os intelectuais brasileiros tomam outra posição mais política dentro do campo intelectual, a uma mudança, surgem novos autores interpretando o Brasil, como Guimarães Rosa, Clarice Lispector, logo depois vem Florestan Fernandes. A sociologia muda completamente naquela configuração dos anos 20, 30 e 40. Eu acho que esse conceito é bom porque ele é maior que o conceito de

contexto social.

Dentro dessa configuração sócio-histórica, estou interessada em observar o campo intelectual, aí venho com Bourdieu: “como que esse campo intelectual está estruturado, ele tem instituições sólidas, rituais de legitimação e consagração”. A gente percebe que nos anos 20, 30 e 40 são muito os autores, a gente analisa os autores. Chega nos anos 40, por exemplo, 50, você vai analisar as instituições, você analisa a USP, o ISEB, a Escola Superior de Guerra, que também estava produzindo narrativas sobre o Brasil. Então você já tem instituições e não mais autores. Então isso é uma trajetória histórica que a gente vê se desenvolvendo e se desenrolando.

Hoje no Brasil o campo intelectual é muitíssimo mais complexo, formado por várias universidades e outras instâncias de produção do conhecimento e narrativas que não apenas as universidades ou instituições de pesquisa. Aí, Fabricio, tem a configuração sócio-histórica, o conceito de campo intelectual do Bourdieu com várias das suas definições internas. Dentro do campo intelectual, estou interessada em observar: como se comporta a *intelligentsia*. Aí que que eu queria dizer, a *intelligentsia* é um conceito formulado lá pelos russos no final do século XIX para definir a *intelligentsia* russa, que são aqueles intelectuais como Tolstói, Dostoiévski, Turguêniev, Bielinski e vários que começam a se preocupar com a nação, com o povo, em construir a Rússia. Não foi à toa que Tolstói escreveu *Guerra e Paz*, aquele livro grandioso sobre a história da Rússia e assim eles tomam outras decisões. Então é um movimento de grupo. Eles passam a se interessar por questões sociais e históricas. Isso é uma mudança na postura dos intelectuais, seja na Rússia, seja no Brasil. No Brasil é a mesma coisa.

Os nossos intelectuais, por exemplo, da República Velha, eram intelectuais completamente sem função social, completamente isolados, vivendo ali de belas letras e vem um grupo modernista e diz “estou interessado no Brasil, estou interessado em pensar o que é o Brasil, estou interessado em questões sociais como aquela geração do final do século XIX”. Então aí se constitui a *intelligentsia*, um conceito que eu acho produtivo porque ele remete para as relações sociais, para o grupo, o modo como o grupo se organiza. E o que é, portanto, que a *intelligentsia* produz? O que é que ela faz? Ela produz discursos. Quem que me ajuda a interpretar os discursos e as narrativas: meu caro Foucault! E aí eu uso também um pouco de Bakhtin, penso na questão dialógica, com quem cada autor está dialogando, com quem que a geração dos anos 20, 30 está dialogando. Eles estão dialogando com a geração anterior, com aquela geração do final do XIX, por isso que eu fui lá estudar o que estavam pensando do Brasil através de raça, de região geográfica, do clima. Eles vêm e dizem ‘não, nós queremos pensar o Brasil através do conceito de cultura’. Eles introduzem uma categoria nova, que eu acho que isso é o mais importante do modernismo, a introdução dessa categoria de história, cultura, tradição para pensar o Brasil.

Esse é um modo como eu tenho estudado metodologicamente pensamento social brasileiro. Essa arquitetura conceitual tem se mostrado tão eficaz que tem mais de 20 anos que ela se mantém viva. Eu incorporo novos autores, eu incorporo novas comparações, eu incorporo novas leituras, leituras críticas, leituras não críticas porque isso também é um outro ponto que eu queria ressaltar. Meu curso de Sociologia Brasileira ou Leituras Brasileiras,

que ministro há 26 anos na escola diplomática brasileira, é um curso que fez vários diplomatas aprenderem um pouco sobre o Brasil. Muitos não conheciam nada, às vezes moraram no exterior o tempo todo então é um curso importante. Que faz pensar sobre o Brasil. Já nosso curso de Sociologia Brasileira, nossos alunos que fizeram tese amadureceram... Eu acho importante esse conhecimento sobre a nossa própria história. Sobre as nossas próprias condições. Como é que a modernidade se formou entre nós e uma série de questões que a gente vem trabalhando. Gostaria de ressaltar também que nós trabalhamos nesse curso os que são considerados “os clássicos”, aqueles pensadores incontornáveis. Você não pode formar um sociólogo que não tenha lido *Casa Grande & Senzala*, que não conheça Gilberto Freyre, que não conheça *Raízes do Brasil* do Sérgio Buarque de Holanda, que não conheça Caio Prado Jr, *A Formação do Brasil Contemporâneo*, então são os clássicos, a gente brinca, são os três porquinhos do pensamento social brasileiro. Mas, você pode criticar e deve fazer uma leitura crítica, enfim, isso não impede que você conheça e discuta os livros. Nós também nós adotamos pensadores desclassificados. Aqueles pensadores que, como Lima Barreto, não tiveram sua chance na época, o próprio Manuel Bonfim que passou a ser introduzido quando se estuda o começo do século XX, que ficou anos no ostracismo, esquecido. Foi recuperado muito recentemente a partir dos anos 80 e 90, pelo próprio Darcy Ribeiro que foi um prefácio que ele faz pra esse livro. Ele descobre esse livro no Uruguai, no exílio dele no Uruguai. É muito interessante como é que alguns autores são esquecidos e depois são reavaliados e o Manoel Bonfim é um autor que eu gosto muitíssimo, pois

ele tem realmente ideias muito diferenciadas do período dos seus contemporâneos. Então a gente trabalha assim, com os clássicos, os desclassificados, vai introduzindo autores novos. Outro dia a gente fez uma experiência incrível, confrontado *Casa Grande & Senzala* com João Ubaldo Ribeiro, que tem outra visão da história do Brasil. É completamente mais dura e diferente da visão do Gilberto Freyre. Então a gente faz muitos jogos comparativos, experiências comparativas que ajuda a ressaltar o pensamento de cada autor.

Camila: Professora, eu gostei muito de um ponto que a senhora colocou sobre os clássicos incontornáveis. Eu gostaria de saber um pouco da senhora sobre as autoras mulheres. A senhora disse sobre autores esquecidos, desclassificados e eu percebo que tem tido um movimento de dar visibilidade a autoras como Lélia Gonzales dentre outras. Eu gostaria muito de ouvi-la a respeito disso. E as mulheres na teoria social? Porque que essas mulheres não são tão evidenciadas quanto esses autores homens?

Mariza: Essa é uma questão, Camila, que eu te agradeço a pergunta, e eu também tenho me deparado com isso nos últimos tempos. Outro dia os meus alunos me cobraram, com toda legitimidade, pelos autores negros. Perguntaram por que eu não introduzia Abdias do Nascimento e outros. Eu, inclusive, estou fazendo certo levantamento e há autoras negras muito interessantes falando sobre o Brasil, estou inclusive aqui com um texto sobre esse tema, está na minha pasta de sociologia brasileira, que uma aluna me deu a sugestão e eu estou fazendo um pouquinho de

pesquisa para levantar mais informações. Isso é uma falha, assim, acho que não é só minha não, acho que é uma falha, aliás, da sociedade brasileira: as mulheres tiveram muita dificuldade de entrar na cena literária, na cena política. Veja você: até hoje temos esta discussão sobre o Brasil, você tem casos incríveis como o da Rachel de Queiroz, que era jovem e conseguiu escrever “*O Quinze*”, mas ao mesmo tempo comentários que foram feitos à época e que diziam que parecia ‘um livro feito por homem’. Ou seja, um livro tão bom que só um homem poderia ter escrito. Então ocorriam coisas assim, horríveis. Nós estamos introduzindo pouco a pouco. Quando eu digo nós é porque eu também trabalho com uma colega no Instituto Rio Branco e a gente faz experiências lá, aqui na UnB, então eu estou lá e aqui e tem sido muito rico. Nísia Floresta, que é uma autora lá do final do XIX, início do XX, lá no Rio Grande do Norte, se eu não me engano, e que estava pensando na educação das mulheres, então isso é uma outra coisa, a linhagem de pensadores educadores no Brasil. Você tem a Nísia Floresta, o Anísio Teixeira, o Darcy Ribeiro, o Paulo Freire, o Florestan Fernandes, o próprio Manoel Bonfim que dizia que a educação é uma das saídas para esse Brasil, provavelmente a gente vai achar mais de uma mulher, além de Nísia Floresta, nessa linhagem. A questão das mulheres negras que estão falando, você tem também romances já sendo discutidos e analisados até pela Sociologia, aquele romance ‘*Quarto de Despejo*’, de Carolina de Jesús. Mas eu acho que sim, nós temos que introduzir novos intérpretes, e começa assim, com pesquisas, a gente fazendo pesquisas, os alunos também fazendo suas teses, levantando esses dados e introduzindo na agenda reflexiva dos nossos cursos. É difícil, mas

é preciso insistir. Também não foi fácil introduzir nos meus cursos sobre pensamento social para os diplomatas e para os alunos da UnB, Mário de Andrade, Oswald de Andrade, o ‘Manifesto Antropófago’, o ‘Manifesto Pau-Brasil’, a questão do matriarcado de pindorama, a questão da antropofagia. Ultimamente tenho estudado Oswald de Andrade de modo mais sistemático. A Sociologia discutiu pouco ainda o próprio Mário de Andrade, que é um grande pensador do Brasil. Eu fui introduzindo esses autores e já foi uma grande inovação. A gente não para de procurar, dar conta do máximo possível desse universo, mas são questões que vêm com a história, com o tempo. A gente vai amadurecendo, os novos alunos vão trazendo essas questões. Completamente aberta e de acordo com você, é muito falho. Eu sempre tive vontade de fazer um trabalho sobre Cecília Meireles. Ela trabalhou com a questão do folclore na época dela; nos anos 50, chamava folclore, hoje a gente chama de patrimônio imaterial. Existe essa linhagem, é cultura popular, depois era folclore nos anos 50 e 60, depois nos anos 80, 90 vai ser patrimônio imaterial, então, você veja que tem uma modulação dos conceitos também. Portanto, acho que você tem toda razão e é da gente começar a introduzir intérpretes e pensadores do Brasil oriundos dos mais diferentes grupos sociais, como mulheres, negros, indígenas, imigrantes.

Antônio: Professora, a senhora falou que quando começou a pensar sobre a trajetória da intelectualidade brasileira, o ponto de partida foram os movimentos modernistas, mas a gente sabe que tem um outro grupo de intelectuais que seguiu por outro caminho, que não o do modernismo, para pensar o Brasil, a nação e o

povo brasileiro. Esse foi o caso dos regionalistas, que reivindicaram o popular a partir do lugar social que era o das oligarquias, de uma certa aristocracia rural, caso do Gilberto Freyre, da própria Rachel de Queiroz que a senhora citou. Foram intelectuais que mais adiante influenciaram bastante o ISEB, que posteriormente compuseram o Conselho Federal de Cultura, e aí a gente pode incluir, além dos citados, autores como Guimarães Rosa, Ariano Suassuna e outros tantos. A minha pergunta é a seguinte: como é que a senhora situa esse grupo, que de algum modo se contrapõe ao discurso modernista, no pensamento social brasileiro?

Mariza: Essa questão é uma questão importante e recorrente: o regional e o nacional. No período dos anos 20, 30 e 40 a categoria fundamental é a nacional. Quem me inspirou nisso foi o meu velho e querido professor Roberto Cardoso. É tão engraçado, tudo vira nacional. Instituto nacional. Os modernistas criaram treze instituições. Eu tenho aqui, Instituto Nacional do Cinema, Instituto Nacional do Patrimônio Histórico, Instituto Nacional do Cinema Educativo, Instituto Nacional do Teatro. Tudo era nacional. Porque era a construção da nação que interessava, era a ideia de pensar uma nação moderna nos anos 20, 30. Uma nação que fosse capaz de se modernizar, de encontrar civilidade, eles adoram a palavra civilização. Eles, inclusive, fazem quase que sinônimo os conceitos de civilização e cultura. É impressionante isso também porque o conceito de civilização surge na França e cultura, que é Kultur, na Alemanha sendo conceitos contrastivos no Brasil eles se tornam sinônimos, neste período. E o que tem de embate aí, de discussão com esses, digamos,

que querem pensar nação: o regionalismo. Veja você que a Semana de Arte Moderna é de 22 e o Manifesto Regionalista do Gilberto Freyre é de 26. Então está ali, bem no bojo daquelas propostas. Aí tem o seguinte, um grupo - surgem grupos - que vão apoiar e defender o regionalismo. Não é só o Gilberto Freyre. O modernismo não acontece só em Rio e São Paulo. Isso é outra coisa que a gente precisa desmontar. Em Minas tem dois movimentos modernistas importantes. Em Belo Horizonte, com o Carlos Drummond, Emílio Moura e outros mais - Ascânio Lopes - e em Cataguases, cidade do Humberto Mauro...

Fabricio: Em Cataguases teve a escola de cinema... Humberto Mauro...

Mariza: É! Criaram um movimento chamado Leite Crioulo, que tinha uma certa tendência pro regionalismo. Os que estavam lá, Carlos Drummond e tal, queriam uma coisa mais universalista. Aí vai entrar o Mário de Andrade, que era radicalmente contra qualquer ideia regionalista, ele dizia 'quero pensar esse todo que é o Brasil, o que me interessa é o todo'. Inclusive, houve briguinhas, por implicâncias através de cartas, do Mário de Andrade com o Gilberto Freyre. Mário de Andrade pertenceu a um grande grupo, um grupo que frequentava o Patrimônio, o Patrimônio eu chamei até de uma academia, porque vários intelectuais da época frequentavam, mas alguns tinham uma perspectiva mais universalista para pensar a nação e outros a região. O Mário detestava essa ideia de pátria, ele disse 'eu odeio esses sentimentos patrioteiros' e regionalismos.

Um autor que foi desprezadíssimo pelos

modernistas, eu até orientei uma tese na sociologia sobre ele, foi o Cornélio Pires, que queria introduzir, que foi o primeiro a inventar a contar os causos dos paulistas e mineiros, falando com aquela linguagem de caipira mineiro, gravou o primeiro disco de música sertaneja, de música caipira e o Mario não gostou muito. Quem apoiou o Cornélio Pires, por incrível que pareça, foi o Monteiro Lobato. Então, isso aí são controvérsias que houve naquela época. Essa é uma controvérsia importante.

Outra controvérsia do período é: ideias nacionais *versus* ideias estrangeiras. É outra grande polêmica desse período que, aliás, durou anos no pensamento social brasileiro: “como lidar com ideias estrangeiras?”. Nesse paradigma temos *As ideias fora do lugar* do Schwarz, depois o Fernando Henrique com *‘As ideias e seu lugar’*, e o Rouanet também entrou nesse debate. É interessante como vão surgindo esses debates regional e nacional. [Falando dos movimentos modernistas, você tem Minas, na Bahia você vai ter um movimento importante chamado Arco e Flecha, que também é voltado para uma discussão mais regional. Tem coisas interessantes, como surge o movimento mais pro início do século, final do XIX, em Fortaleza, Ceará que se chamava Padaria Espiritual. Aquela coisa do ‘dai-me senhor a poesia de cada dia’ né, o pão de cada dia, a poesia de cada dia. Um movimento interessantíssimo, inovador que ficou lá no Ceará, pouca gente conhece. Eu fui lá uma vez aproveitei pra fazer pesquisa, tenho umas coisas xerocadas aqui mas nunca tive tempo de fazer uma pesquisa. Então, são questões, são temáticas que vão surgindo a cada momento e vão sendo ressignificadas. Hoje o que temos: a grande discussão globalização versus nacionalização. E assim vão se

modulando as questões. Tem muita gente pensando ‘não vamos pensar só o modernismo paulista, o modernismo às vezes meio triunfante’, ‘não vamos conseguir, ... vamos atingir a modernidade’. O Oswald de Andrade morreu falando em antropofagia e utopia. O último texto que ele escreveu chama-se “Marcha das utopias”, de 1954. Acho que ele viu que era tão difícil a situação do Brasil que talvez só repensando toda uma proposta de organização social. Esses debates recorrentes, essas polêmicas, vão sendo transformadas em novas dicotomias. Eu verifico, eu estudo como é que elas se processam, como é que elas se constroem, quais são os argumentos. Por isso que eu gosto de estudar pensamento social. Para mim é um campo de observação permanente, os debates que vão acontecendo, quem é que está dialogando com quem, com a geração passada, com os seus contemporâneos, quais são os mais importantes de cada período, de cada configuração sócio histórica. Raça, por exemplo, é um conceito que sofreu uma modulação incrível, tenho um artigo escrito sobre isso. Você tem raça lá na primeira metade do século XIX, uma idealização. O índio do Alencar totalmente idealizado. Como dizia o Gilberto Freyre ‘mais parece um nobre europeu do que um índio brasileiro’. A temática do negro ausente do debate. Na segunda metade do XIX você tem a raça como biologização. Vêm as teorias racialistas, o mestiço é um degenerado, aquelas coisas todas. Depois você tem na primeira metade do século XX, que é o do Gilberto Freyre, raça como culturalização. A raça você estuda pela cultura, é uma culturalização da discussão sobre raça. Segunda metade do século XX você tem uma politização da raça. Passa a ser política essa discussão. Assim, veja como os conceitos mudam. E eu gosto disso,

dessa história dos conceitos, história do pensamento social, dos seus movimentos, das suas contradições, dos seus avanços, dos seus recuos, na incorporação dos desclassificados, dos clássicos, como é que se torna clássico. Eu acho que é nesse movimento, não ver o campo sedimentado. Isso é que talvez traz a riqueza assim, o meu gosto por esse campo de estudo.

Fabrizio: Mariza, tomando então isso que você traz, a respeito da mudança da abordagem, de temas, tem um tema que sempre, também, me perseguiu quando eu li e tive contato com os clássicos da interpretação do Brasil, que é a ideia da diferença entre abordagens que negavam o Brasil e, portanto, negavam o seu povo miscigenado, toda a discussão da miscigenação e depois uma abordagem que afirmava o Brasil. Por exemplo, a discussão do Paulo Prado com o Mário de Andrade, remetia a essa controvérsia. O Paulo Prado condenando a sexualidade do brasileiro, enquanto o Mário de Andrade a exaltava. Como você vê essa oposição entre a afirmação do Brasil contra sua negação? Porque ainda hoje quando você discute Brasil, muitos autores negam o Brasil ainda, afirmam inautenticidade ou modernidade incompleta, enfim. A famosa discussão da década de 80 entre o Richard Morse e o Simon Schwartzman repercute essas discussões. Como é que isso também fez parte das suas leituras, escritos e reflexões sobre o pensamento social?

Mariza: É o seguinte, essa sua questão é muito boa porque é um dos eixos recorrentes de debate no pensamento social, na história do pensamento social e como você disse, até

hoje esse debate aparece. Você tem aquele pessoal que, por exemplo, desde o final do século XIX, afirma que Brasil está fadado a não se desenvolver, porque tinha aquelas teorias nas quais o povo era definido pela raça e pelo clima. Como é que se define Brasil? Nessas teorias, o povo é fruto das raças que o compõem e do clima, climas temperados, com raças menos miscigenadas, tenderiam mais ao progresso, eram as teorias racialistas que vinham da Europa, cujas perguntas eram quem tem mais capacidade de adaptação, de evolução e de crescimento. Os povos que estão em climas quentes, tropicais, os povos miscigenados, a miscigenação era vista muito negativamente, uma degeneração da espécie, daí a ideia de que não poderia gerar descendentes. Era um país tropical com um povo miscigenado, então, parte da dificuldade dos intelectuais em pensar a possibilidade de progresso do país e sua definitiva entrada na modernidade. Inventam artifícios como a teoria do branqueamento. Por exemplo, Silvio Romero, que é considerado um dos primeiros sociólogos brasileiros, criando a teoria do branqueamento e a teoria do branqueamento foi pensada não só no Brasil, foi pensada também no México, uma quinta raça iria surgir no México, uma raça de bronze, uma raça diferenciada. Tentativas para sair desse impasse, dessas teorias, que vinham da Europa e se introduziam no Brasil: evolucionismo, positivismo, racialismo, eu chamo racialismo; as teorias que tratam da hierarquia entre as raças, que então introduz o racismo... eles vão ter que responder como que dá conta de pensar a viabilidade que o país pudesse ter. Logo, você vai ter aqueles pensadores profundamente pessimistas: “olha não tem solução aqui a não ser o branqueamento, a raça branca é superior e vai levar à branquitude”, mas o que aconteceu

foi o contrário, o Brasil cada vez mais miscigenado, cada vez mais misturado, não tem dominância nenhuma de raça branca, então esse debate vai sempre acontecer, no modernismo ele volta e alguns autores vão dizer: tem viabilidade, o próprio Euclides, naquele desespero de Euclides, ele se pergunta: “como é possível nascer, surgir uma civilização no Brasil?” e afirma que a civilização é um fardo, como é que esses homens fracos, misturados, miscigenados, abandonados aqui no meio do sertão vão ser capazes de suportar esse fardo da civilização? Mas, ao mesmo tempo, ele disse “ não, mas daqui vai surgir uma raça nova, um povo novo”, quando ele chama o sertanejo de “a rocha viva da nacionalidade”, então, os sertões eu gosto porque é um livro de embate. O Euclides chega lá com aquelas teorias todas racialistas, da teoria do clima, determinação do clima, da raça e ele sai perguntando quem são os loucos aqui, quem são os civilizados que fizeram em Canudos essa barbárie absurda, mataram os canudenses e conselheiristas.

No modernismo, essa questão aparece de um outro jeito: havia aqueles que achavam que para a gente se introduzir na modernidade nós tínhamos simplesmente que aprender tudo com eles, como os europeus, os americanos, muito mais os europeus, porque nós não tínhamos nenhuma tradição, nenhuma história, tínhamos que incorporar tudo que vinha de fora para ser moderno. E havia o outro grupo de modernistas que vão advogar a tese de que nós temos sim uma história, digna de ser contada, temos uma arte, que é a arte barroca, que tinha uma universalidade, vão estudar loucamente o Aleijadinho, que essa é uma arte que pode ser comparada com qualquer arte europeia universal e vão dizer: não, nós já temos uma história incorporada,

nós simplesmente vamos continuar com nosso passo em direção à modernidade, mas a partir das nossas próprias bases, tendo em vista conceitos de história e cultura. Sempre houve esta angústia crônica sobre nossa relação com a modernidade. Sempre oscilando entre a ideia de falta, ou a ideia de diferenciação em relação ao mundo hegemônico da modernidade definido pelo modelo europeu.

Fabrizio: O Alfredo Bosi chama isso de a obsessão pelo descompasso.

Mariza: Obsessão pelo descompasso, eternamente essa coisa, “nós não atingimos a modernidade”. O próprio Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*, faz a seguinte pergunta: “como superar os impasses, as raízes ibéricas que definem sociedade da desordem, da não civilidade, do homem cordial que age a partir do afeto, não da racionalidade?”.

Até os anos 60, 70, o Florestan Fernandes vai dizer como seria possível uma revolução burguesa no Brasil, uma dificuldade de se instalar uma sociedade de fato burguesa, com esses resquícios de ruralismo, de privatismo, essas questões que ainda hoje, por incrível que pareça, o Brasil padece. Então, são temas que eu estava chamando de temas recorrentes, como a questão da colonização, questão da escravidão, a questão desse descompasso do Brasil em relação à modernidade, à questão da identidade nacional... Engraçado, por que um país se preocupa tanto com a identidade nacional? Há momentos em que rejeita, como foi no tempo da ditadura, em que não se queria nem ouvir falar, depois volta com toda força a temática da identidade,

porque nós tivemos nossa identidade definida pelo outro, o europeu, ele chegou aqui dizendo quem somos nós, “você são os bárbaros, incivilizados”.

Fabrizio: Mariza, você fala de 25, 30 anos na área, seus estudantes hoje se interessam por pensamento social brasileiro, por leituras brasileiras, tanto quanto se interessavam lá a 20, 25 anos atrás?

Mariza: Eu tenho a grande satisfação de dizer que sim, eu tenho que, não sei em que medida, contribuir mais para isso, ainda mais agora. Teve momentos em que eu fiquei muito sozinha, só eu dava sociologia brasileira. Quando eu entrei na universidade, tinha a professora Mariza Peirano, da Antropologia, que trabalhava essas questões, a tese dela foi sobre os antropólogos brasileiros, exatamente o que os antropólogos brasileiros estavam pensando, estudando sobre o Brasil. Tinha na Sociologia o professor Fernando Correa Dias, que era um manancial de conhecimento sobre o Brasil e sobre literatura e sobre pensamento social, é impressionante. Depois entraram outros professores e eu fiquei me mantendo com a Sociologia Brasileira. Depois, conseguimos com que sociologia brasileira, que aliás foi conquista dos alunos, se transformasse em matéria obrigatória para a graduação e para a pós-graduação, e eu dedicadíssima, maior entusiasmo sempre, porque eu gosto dessa discussão, estou permanentemente pesquisando, não é?! Eu estou aqui com um texto chamado “Radicalismos”, do Antônio Cândido, publicado em 1988, um texto superinteressante, sobre quem são os pensadores radicais no Brasil, que propuseram uma revolução. Ele cita o Sérgio Buarque, o Manoel Bonfim, e por um momento, por uma

década, Joaquim Nabuco. Eu acho que, ainda hoje, os alunos têm muito interesse e felizmente, o departamento conta com ótimos professores de pensamento social, que estudam isso há muito tempo, como o professor Sérgio Tavolaro. Eu acho que é uma linha de pesquisa que nunca caiu, que sempre teve tese sendo defendida, as aulas são lotadas. Eu estou agora na graduação com uma turma que não tem menos que 40 alunos. Todas as vezes que eu já dei esse curso, sempre tem um bom número de alunos interessados, na pós-graduação igualmente. Enfim, eu gosto de dar esse curso por isso, e também porque eu penso sempre na dialogicidade, historicidade dos conceitos. Porque isso pra mim é muito caro. Conceitos não surgem do nada, eles são construídos historicamente dentro de determinados marcos sociais de referência. Eu tenho tido alunos muito bons, o pessoal da Sociologia é bom, desde a graduação, bem preparado, eu acho que essa temática tangencia todas as outras temáticas, a questão sobre a leitura, sobre o livro. Outro dia eu estava lendo um artigo lindo sobre os livreiros, Zé Olímpio, lá dos anos 20, 30, a importância que eles tiveram na formação do campo intelectual. E uma outra questão é uma Sociologia dos intelectuais. Você trabalhar também esse conceito que eu estava pensando hoje, de *intelligentsia*, o intelectual engajado do Sartre, o intelectual orgânico do Gramsci, o intelectual revolucionário que trabalha, e eu acho que isso aí ajudaria os alunos. Se eu der um curso para pensar como é que se trabalha com esses autores, eles não são autores isolados, são o quê? São intelectuais, fazem parte de uma *intelligentsia*, remetem a um grupo, são intelectuais engajados, são intelectuais marginalizados, isolados? Acho que é uma temática linda também, já dei vários cursos

com o professor Carlos Benedito, orientei várias teses, já dei curso sozinha, ... é um tema que eu gosto demais também. Tem outras questões, que chama a atenção, certas temáticas, certas linhagens de pensamento, certas discussões, que vão se modulando, vão se repetindo. A gente percebe a ausência, silêncio sobre algumas questões que não têm nenhuma visibilidade em um determinado momento, e passam a ter muita em outro momento, como essa questão do pensamento de mulheres, pensamento de mulheres negras. Então é isso, eu acho que, como diria o Carlos Drummond, “esse é um mundo, vasto mundo”.

Fabrizio: Agora note Mariza, sabe uma coisa que me parece curiosa, é a ausência de um grande manual sobre o pensamento social brasileiro. Os manuais ajudariam muito.

Mariza: Tem dois livros, que são organizados pelo André Botelho, não sei, que chama “*Um enigma chamado Brasil*”, com artigos curtos, coisa de três a quatro páginas, sobre cada um dos autores do pensamento social brasileiro considerados relevantes. São todos artigos muito bem escritos: Ingrid Alonso, que é uma especialista em Joaquim Nabuco, Bernardo Ricupero escreve sobre Caio Prado. Então são artigos muito bem escritos, sintéticos, mas não é uma coisa muito profunda. Você tem também o “*Ateliê do pensamento social*”, artigos interessantes sobre o pensamento social no Brasil. Como eu ia dizendo, tem esse livrão que é “*Brasil, uma biografia*”, que é muito bom, embora seja um livro sobretudo em história, da Lilia Schwarcz com a Heloísa Starling. Mas vale dizer que ele é muito bom do ponto de vista da História, porque dá

aquela visão mais geral de como as coisas aconteceram, conta um pouco dos bastidores, não é exatamente um livro de pensamento social. Eu leio quando eu vou introduzir o pensamento social brasileiro. Outro dia, por exemplo, eu li sobre período colonial, quando a gente resolveu introduzir um pouco a discussão sobre o período colonial. Estávamos pensando neste semestre em não parar nos anos 20 e tentar chegar nos anos 50, fazendo uma discussão sobre o ISEB, Guerreiro Ramos e o Florestan Fernandes. Aí eu peguei o livro e vou ler a parte referente a esse período. A gente já sabe o que aconteceu, mas sempre tem uma informação nova, como é que de fato as coisas se passaram, como é que foi possível a construção de Brasília, como é que foi o governo JK, como é que foram os bastidores políticos. Então tem uma pesquisa grande, boa, mas não é como leitura principal, é bom para complementar, para a gente se movimentar nesses períodos com mais segurança, se movimentar do ponto de vista da história, que não é a história oficial.

Antônio: Professora, como é que a senhora enxerga o debate que o Jessé Souza traz, propondo uma ruptura com o que ele chama de “sociologia da inautenticidade”. Eu vejo que existe uma razão nisso porque os autores que procuraram pensar o Brasil tenderam sempre a tomar como referência a perspectiva europeia moderna de civilização. Mesmo aqueles que negam os padrões “civilizatórios” hegemônicos europeus como nosso destino, sempre os tomaram como parâmetros de análise para analisar o caso brasileiro, como foi o caso do próprio Gilberto Freyre. Enfim, como é que a senhora avalia esse questão?

Mariza: Olha, eu acho que esse debate é um debate real, ele é um debate importante na história do pensamento social, ele é tão mais importante quando você pensa em certas armadilhas do pensamento que a gente cai. Há a forma como Gilberto Freyre tenta pensar a sociedade brasileira, segundo a qual nós temos uma história diferenciada, nós temos uma modernidade diferenciada. Aí tem um artigo do Sérgio Tavolaro, que eu gosto muito, que diz que ele acaba depois transformando isso em peculiaridade societal, é o termo que o Sérgio usa, ou seja, é como se a gente fosse um desvio do caso exemplar, entendeu? Não fica assim como o Richard Morse, que o Fabrício citou, que tem umas provocações interessantes, que diz: “olha, muito mais interessante a história do mundo ibérico do que a modernidade do mundo anglo-saxônico”. O Sérgio Buarque vai dizer da necessidade de implantar uma sólida modernidade entre nós, não apenas uma modernização superficial, civilizar baseados em regras, em padrões de sociabilidades mais igualitários e cidadãos. O problema maior que eu gosto em *Raízes do Brasil*, é quando o Sérgio Buarque diz que no Brasil o modelo de sociedade é a família, então são relações hierárquicas e relações afetivas, para o bem e para o mal, relações afetivas, que podem ser amizade ou inimizade. Portanto, nós temos que romper com isso, tanto que ele termina *Raízes do Brasil* falando da nossa revolução, ele diz: “olha, só revolução para mudar isso aqui”. Inclusive eu estou aqui com um texto do Jessé que é muito sugestivo, eu não sei se vocês conhecem, porque esse texto já faz tempo, chama-se o “Malandro e o Protestante”. De novo essa temática “as ideias estão fora do lugar”, as ideias não estão fora do lugar, é o que o Jessé está argumentando, que o Sérgio Buarque está pensando

uma sociedade, digamos em branco e preto da sociedade europeia, o espelho de uma sociedade da racionalidade, da ética racional, da civilidade, do trabalho regular, todos os conceitos de definição de modernidade. E no Brasil é o contrário disso, nós temos a ética da aventura, o desprezo pelo trabalho, em vez da razão a emoção, ele vai fazendo essa perspectiva contrastiva, estudando, como diz o Antônio Candido, os contrários. Mas eu acho que não se pode falar exatamente em uma Sociologia da inautenticidade, eu não gosto muito dessa categoria não. Eu acho assim, como eu disse, vejo que são tensões sociais que se arrastam, que estão aí, que vão se modificando, que vão se modulando, uma delas é essa relação, modernidade, nossa realidade, uma modernidade periférica e modernidade modular, como diz o Chatterjee, o antropólogo que faz a crítica também sobre o conceito de nação, os europeus pensam a modernidade modular, o modelo de modernidade europeu. Aqui surgiu uma modernidade com sua constituição diferenciada e suas próprias contradições. Eu gosto muito de autores que pensam modernidade no caminho de volta, “olha, a modernidade não veio somente de lá para cá, vamos mudar essa seta, também foi daqui para lá”. Como o Caio Prado vai dizer: “olha, o ouro e a prata, que foi embora da América hispânica, a riqueza que foi embora do Brasil, foi para a Inglaterra, não ficou sequer em Portugal e Espanha, e ajudou na revolução industrial sim, a descoberta da América é o que introduz a modernidade no mundo ocidental”. Outro dia, inclusive, assisti ou li algo, nem lembro se era um filme, se era um livro, eu estava meio dormindo com a televisão ligada, que tratava de uma feira que teve em Portugal e daí chegam os navegantes vindos da América e vão apresentar as novidades, tomate,

batata, milho, produtos destinados a matar a fome dos europeus e outras coisas mais que nós temos. O que eu acho muito mais interessante, o Gilberto Freyre vai falar, é dizer que não queremos essa modernidade férrea e feia, dos ingleses, nossa modernidade é de outro tipo. Mas isso é uma questão em aberto, eu acho também que a gente fica produzindo modelos e como diz a Mariza Peirano, nós estamos sempre nos olhando a partir do espelho do outro, nós nunca chegaremos a ser iguais, mas nós somos sempre uma imagem querendo ser igual à do outro, isso ela chama de exilados e desterrados, os intelectuais com esse sentimento de desterro, de fora do lugar, de exílio que acompanha os intelectuais brasileiros. Eu vejo, como vocês mesmo apontaram, tensões recorrentes, com dificuldades sim, de estar num país periférico. Tem um texto do Silviano Santiago que eu acho que resolve um pouco essa questão dos intelectuais. Chama-se o “entrelugar das ideias latino-americanas”. Nós, intelectuais latino-americanos, não estamos nem aqui nem lá, nós participamos do nosso mundo, queremos falar do nosso mundo, da América, do nosso modo de viver, do nosso clima, da nossa realidade, da nossa mistura, mas nós também participamos do mundo ocidental, nós também pertencemos a essas ideias, então nós estamos entre dois mundos. O que é muito ruim é trabalhar com a ideia de influência. O Gilberto Freyre tinha grande admiração por Oliveira Lima, embaixador do Brasil em Washington, que deixou a biblioteca com mais de 2000 livros lá em Washington e que está lá ainda, ele falava assim, “a literatura brasileira é um ramo da árvore europeia, da árvore portuguesa”, isso aí que eu acho que é uma postura que remete a essa ideia de influência, de que nós somos um ramo da árvore, da ideia de que no Brasil

tudo era página em branco, os portugueses chegaram e escreveram a nossa história. Até hoje a gente acha que o indígena não é dotado de valores, não é dotado de cultura, é uma página em branco, que português teve que ensiná-lo a viver, ensiná-lo a ter cultura. Nada disso. É o mesmo tipo de raciocínio de gente que fala de Brasília, “ah Brasília não tinha nada, era um deserto”. Tinha sim, tinha fazendas, tinha um povo vivendo isolado por aí, tinha seu modo de ser também, tinha Planaltina, outra cultura, própria de Goiás, que se desenvolvia de uma maneira específica, muito isolada. Essa coisa de que nós temos que absorver do outro o que ele tem de bom, tudo que ele tem de bom, modernidade, civilidade, é o outro, outro mundo, essa é outra coisa interessante, discutir a ideia de identidade, não só a partir da identidade, mas dá alteridade, quem é o nosso outro, pode-se assim fazer a crítica das construções identitárias também.

Antônio: É que de outro modo, é um pouco aquela discussão que o Celso Furtado também trouxe, da dependência cultural que a gente vai criando. A dependência cultural vai trazendo outras dependências que nos colocam em uma condição periférica e das quais a gente não consegue sair, como em um círculo vicioso.

Fabício: E se você me permite complementar, no ensaio do Silviano Santiago, ele diz que escrever e falar é sempre escrever contra e falar contra. Porque no fundo no fundo, as coisas que nós escrevemos e falamos a partir daqui, mesmo que sejam influenciadas por outras ideias, é falar contra essas ideias, para além

dessas ideias.

Mariza: Sim, construir outras proposições, como diria Caetano Veloso, “outras palavras”.



Trabalhos Temáticos

SOCIOLOGIA E TRABALHO: CLÁSSICAS CONCEPÇÕES

SOCIOLOGY AND WORKS: CLASSICAL CONCEPTIONS

* **Rhuann Fernandes**

Recebido em: 07/05/2020.

Aceito em: 25/08/2020

Resumo:

A necessidade de discutir as relações de trabalho numa perspectiva sociológica clássica e estender ao grande público vem aumentando de modo progressivo, sobretudo devido ao recente avanço das grandes transformações nas leis trabalhistas de várias nações. Nesse sentido, este artigo analisa e discute as principais concepções sobre o conceito de “trabalho” a partir das perspectivas dos autores clássicos da sociologia: Marx (1813-1873), Durkheim (1858-1917) e Weber (1864-1920). Em vista disso, o objetivo é dissertar sobre tal conceito, evidenciando as especificidades, embates e articulações teóricas entre os três autores. As considerações aqui desenvolvidas são frutos de uma pesquisa bibliográfica a partir das principais obras desses autores. A relevância deste estudo está em reafirmar a centralidade do trabalho no âmbito da contribuição desses pensadores à teoria crítica da sociedade.

Palavras-chave: Trabalho. Clássicos da Sociologia. Sociedades Modernas. Capitalismo.

Abstract:

The need to discuss labor relations in a classic sociological perspective and extend it to the general public has been progressively increasing, mainly due to the recent advance of major changes in labor laws in several nations. In this sense, this article analyzes and discusses the main conceptions about the concept of “Work” from the perspectives of the classic authors of sociology: Marx (1813-1873), Durkheim (1858-1917) and Weber (1864-1920). Furthermore, the objective is to talk about this concept, highlighting the specificities, clashes and theoretical articulations between the three authors. The considerations developed here are the result of a bibliographic search based on the main works of these authors. The relevance of this study is to reaffirm the centrality of the work in the scope of the contribution of these thinkers to the critical theory of society.

Key Words: Work; Sociology Classics; Modern Societies; Capitalism.

1. Introdução

Por que ler os clássicos? Italo Calvino (2007), um dos mais importantes escritores italianos do século XX, brindou-nos com este questionamento e indicou alguns fatores para nos apropriarmos de autores e obras consideradas clássicas, entendendo que a própria ideia de clássico requer, em alguma medida, certo relativismo[1]. O que me interessa, em suas considerações, é o entendimento de que a leitura dos clássicos não se trata de

um processo fechado, na verdade, implica em observarmos novos elementos que serão superados a cada leitura, a cada contato. Afinal, um clássico é um livro que tinha para dizer, sobretudo pelo fato de que, quando chega a nossas mãos, está carregado de interpretações anteriores. Segundo Calvino, decorrem disso duas implicações: toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira e toda primeira leitura de um clássico é, na

realidade, uma releitura. Um de seus diagnósticos é que os clássicos conversam com a atualidade: “é clássico aquilo que persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível” (CALVINO, 2007, p. 15).

Em 2018, em minha experiência em Moçambique, especificamente na disciplina “Sociologia do Trabalho”, que realizei na Universidade Pedagógica (UP), pude sentir essas constatações. Havia, um ano antes, enquanto monitor da disciplina de Sociologia III (Émile Durkheim) do Departamento de Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ICS/UERJ), tido contato mais íntimo com as obras e com os temas centrais discutidos pelos autores clássicos da sociologia — Durkheim, Weber e Marx — tal como a noção de trabalho. Graças às oportunidades concedidas pelo professor da disciplina, pude me aprofundar nestes autores e aplicar algumas aulas[2]. Contudo, em Moçambique, minhas visões e interpretações foram inteiramente modificadas, em virtude das considerações do professor sobre esses autores para analisar o contexto moçambicano e, posteriormente, compará-lo com o brasileiro. Foi nesse confronto de ideias que percebi, assim como Weffort (2003), que dizer que uma obra é clássica é dizer que suas ideias permanecem, que suas ideias sobreviveram ao seu próprio tempo e, embora ressonâncias de um passado distante, são recebidas por nós como parte constitutiva de nossa atualidade.

Outro ponto interessante é trazido por Botelho (2013). Ele nos apresenta às interpretações do sociólogo inglês Anthony Giddens e do sociólogo norte-americano Jeffrey Alexander acerca de como enxergar os clássicos na teoria sociológica. De acordo com Botelho, esses autores desenvolvem, respectivamente, uma vertente

contextualista/historicista e uma analítica. A perspectiva de Giddens compreende que os clássicos, ao realizarem uma análise crítica e profunda da sociedade moderna, dentro de suas especificidades teórico-metodológicas, destacam-se e ficam reconhecidos como tais. São autores que podem ser relidos constantemente, oferecendo reflexões sobre aspectos contemporâneos de nossa sociedade. Entretanto, deve-se prezar por uma reestruturação do contexto que esses autores e seus textos foram produzidos para identificarmos a intenção deles, isto é, entender que esses pensadores tinham pretensões pessoais relacionadas às questões vividas por eles, num contexto culturalmente localizado. Já a perspectiva analítica, desenvolvida por Alexander, prioriza o ancoramento nos textos clássicos a partir de problemas que aparecem em nosso presente.

No fim, Botelho (2013) destaca que o mais interessante seria a mescla entre ambas, entendendo a teoria clássica como uma instância de reflexividade dinâmica. Sugerindo a fusão destas abordagens, haveria uma combinação de suas tensões, a partir da qual se poderia alcançar um sentido teórico maior em relação às formulações feitas pelos clássicos. Ou seja, “se o fim da pesquisa das obras clássicas é ‘analítico’, no sentido de uma reivindicação da comunicação entre interesses teóricos contemporâneos e pesquisa em textos mais antigos, os meios para atingi-lo passam, necessariamente, por alguma ‘contextualização’ ou avaliação dos textos em termos históricos.” (BOTELHO, 2013, p. 07). Portanto, conciliar essa fusão à valorização da contribuição que os clássicos realizaram para o campo sociológico no geral, é o caminho mais profícuo para recuperar a obra deles. Isto é, “retomar perspectivas ou questões clássicas não significa

apenas aperfeiçoá-las, mas muitas vezes implica também manter certos achados e descartar outros.” (BOTELHO, 2013, p. 08).

Nessa direção, apesar de acreditar que necessitamos de novas linhas de pensamento para problematização do tema trabalho, no sentido de compreender as sociedades cada vez mais complexas de nossos dias, entendo que não é possível fazê-lo sem revisitar os grandes clássicos. Isso porque esses autores dedicaram parte de suas teorias para reflexão do trabalho no capitalismo, elaborando análises que hoje nos ajudam a compreender melhor a sociedade em que vivemos. Eles se preocuparam, em princípio, com as consequências da modernidade e o seu modo de existência, abordando a maneira pela qual as relações sociais se modificaram e se complexificaram com esse advento histórico. Atentaram-se às relações fruto do industrialismo, as novas características presentes nesta sociedade e o que diferenciou a racionalidade da sociedade moderna e a racionalidade das sociedades anteriores. Ao tratarem dos fenômenos sociais, deram atenção à divisão social do trabalho, tema que perpassa, direta ou indiretamente, a obra desses sociólogos.

Entretanto, teóricos de quem falo exprimiram em seus trabalhos interpretações distintas a despeito do papel da sociologia, das abordagens dos fenômenos sociais, da economia e, sobretudo, do mundo do trabalho. As diferenças de interpretação da categoria trabalho estão associadas, como veremos, à forma com que esses cientistas procuraram estabelecer seus métodos sociológicos para compreensão da sociedade capitalista. A partir disso, compreendo que é de suma importância demonstrar o papel que a sociologia clássica ocupou —

e ainda ocupa — no entendimento da organização do trabalho e seu conceito. Assim, neste artigo, concentro-me na análise que os autores destacados realizaram sobre a categoria “trabalho”, a partir das exposições apresentadas em suas obras, em que interpretaram o mundo do trabalho como uma das dimensões de um amplo espectro de transformações radicais que afeta nossas vidas e que desafiam a imaginação sociológica. Em vista disso, meu objetivo principal é dissertar sobre tais elementos a partir da revisão bibliográfica de suas principais obras e contribuições.

2. Os clássicos e o trabalho

Ao pensar as bases das estruturas sociais e políticas da sociedade moderna, o Karl Marx (1985a, 1985b) nos oferece — discutindo as formas de relações de trabalho no capitalismo — uma análise desse modo de produção[3]. Marx (1985a) entendia que, para realizar uma análise social efetiva, é preciso superar as concepções abstratas dos estudos que isolam as partes do todo e negar o conhecimento dedutivo das investigações que prezam por leis gerais abstratas. Para conhecer a realidade social, o todo concreto, deve-se buscar relações recíprocas entre o todo e as partes. Nesse sentido, para compreensão dos problemas da economia política, procura-se abstrair as partes do todo e analisar suas articulações e leis internas; depois, reconstruir esse todo pelo pensamento, isto é, reproduzir conceitualmente o todo concreto. Para ele, a realidade social não é apenas um conglomerado de partes isoladas, mas forma uma totalidade histórico-social, contraditória e dialética. Apesar de não se preocupar com a criação de uma ciência da sociedade, esse autor trazia

em seus escritos uma crítica desapiedada ao reducionismo, à especialização, ao anti-historicismo e à neutralidade. Nessa sequência, Marx criou o materialismo histórico-dialético como método de análise da realidade, partindo de uma perspectiva da totalidade que compreende os indivíduos como seres conscientes e que são constituídos socialmente a partir das relações sociais nas quais estão envolvidos. Portanto, compreende-se a realidade nunca partindo do concreto e sim das múltiplas determinações, em que a abstração é o ponto zero.

Estas proposições de Marx (1985a) nos levam para uma perspectiva sociológica crítica, pois a sua preocupação com as relações materiais consiste no fato de elas estarem normalmente “escondidas”. Sendo assim, não podemos olhar apenas para as relações sociais que estão ao nosso redor à primeira vista. Devemos procurar as que estão ocultas, pois, quando as encontrarmos, entenderemos melhor as que estão à nossa volta. Para exemplificar, a pesquisa e o levantamento dos dados — etapas da investigação histórica — partem do concreto, enquanto a explicação parte do abstrato. Nesse sentido, são levantadas as características sensíveis da realidade concreta, deduzidas suas condições de existência como determinações mais simples e gerais (categorias mais abstratas) e essas são o ponto de partida da explicação. Quer dizer, parte-se do conceito (abstrato, como todo pensamento) para chegar à essência, que é o concreto, atravessado por múltiplas determinações e mais rico que o conceito. Em suma, para Marx (1985a), só entenderíamos as particularidades por meio da análise dos fenômenos sociais mais simples e mais recorrentes e, com isso, desvelaríamos a essência de algo. Depois, ao retornar ao abstrato (conceito), tem-se um conceito mais rico do

que antes[4].

Essas explicações iniciais resumem a metodologia marxiana e nos ajudam a compreender o modo pelo qual o autor interpretou o trabalho. Marx (2015) compreende que tudo que existe na sociedade humana é fruto do trabalho, não entendido, meramente, como trabalho na fábrica ou como relações empregatícias, mas como uma atividade e uma ação humana transformadora da natureza que, em sua perspectiva, é algo ontológico. Ou seja, o trabalho é a categoria mais fundamental do ser. Nessa direção, o autor distingue e opera duas categorias: trabalho concreto enquanto insuprimível fundamento ontológico do ser social e o trabalho abstrato, forma particular que assume no modo de produção capitalista. Alguns pesquisadores no Brasil já confirmaram essa premissa, como Lessa (2005a; 2005b; 2008; 2011; 2012) e Netto (2002; 2006; 2011).

Nessa perspectiva, para Marx (2015a), as relações sociais desenvolvidas numa sociedade estão sujeitas às diversas formas de organização do consumo, da produção e do comércio. Por este ângulo, tudo se fundaria na realidade material, ou seja, a história é feita na matéria, não em algo abstrato ou em pensamento, pois o indivíduo não pode ser formado fora de suas relações sociais (sendo estas, por sua vez, determinadas pelas formas de produção da vida material). “As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podem abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação” (MARX, 2015a, p. 10).

É nessa relação que o autor entende que o trabalho gera a possibilidade da história humana, pois, ao construir

na consciência, antes de construir na realidade, o indivíduo precisa fazer uma série de previsões acerca de como o mundo funcionará. Quando se objetiva a alternativa melhor escolhida para torná-la real, aquilo que o indivíduo pensa acerca do mundo entra em contato com aquilo que o mundo é. Com tal movimento, ele conhece a essência do mundo e explora o fenômeno do mundo, em que ambos fazem parte da mesma síntese. À vista disso, Marx (1985a; 1985b; 1998) compreende que a subjetividade humana tem acesso à essência das coisas. Esse processo de objetivação que faz parte da subjetividade para entrar em contato com o mundo, no momento em que o indivíduo está transformando o mundo para realizar o projeto que ele elaborou, há também uma transformação de si. Por isso, para ele, o trabalho é categoria fundante do mundo dos homens e das mulheres, pois há uma transformação do mundo e do indivíduo que não se resume a algo inteiramente acabado. Segundo Marx, é este movimento que desvela as condições mais profundas de como nos tornamos seres humanos, em que o ser social é uma constante tensão entre sua generalidade humana e a sua singularidade, uma singularidade empírica e imediata insuprimível que só se resolve na generalidade humana. Ou seja, meu subjetivo é também determinado pelas minhas circunstâncias, pelas minhas referências sociais.

Assim, o trabalho, na visão de Marx, é a interação entre o indivíduo e a natureza que supõe uma relação dialética: a tese é a matéria/natureza, a antítese é o trabalho e a síntese é a sociedade (NETO, 2002; 2006). Desse modo, o trabalho funciona como uma negação da natureza, pois a transforma, a extrapola e a modifica de acordo com os interesses humanos. Com isso, sem trabalho

não existe sociedade. Verifica-se, então, que a sociedade não determina o indivíduo e nem o indivíduo determina a sociedade. Na verdade, para Marx, indivíduo e sociedade se relacionam e se constroem simultaneamente a partir de uma objetivação elementar, o trabalho, que, em vista disso, é a base da sociabilidade humana, o fundamento do ser social.

Para Netto (2002), Marx compreende que o indivíduo é um ser prático, social e objetivo, é aquele que só se mantém enquanto tal na medida em que se objetiva. Ou seja, a condição da existência humana é a condição da objetivação dos sujeitos singulares, em que só o acesso às objetivações é que permite a subjetivação. Se a objetivação elementar que constitui o ser social é o trabalho, significa dizer, portanto, que essa categoria é a objetivação privilegiada que garante a condição humana. Para Marx, o trabalho não é uma obrigação, não é uma penitência e, muito menos, algo fortuito. Na realidade, funda o conjunto das objetivações, é essa atividade que realiza a essência humana como um conjunto de atributos, qualidades e possibilidades que o ser desenvolve ao longo de sua trajetória. O trabalho, por fim, é a realização dos homens e das mulheres.

Nesta concepção, o trabalho é concreto pelo fato de produzir um intercâmbio entre ser social e natureza, que cria os valores de uso que são meios de produção e de subsistência. Aqui, valor faz referência à atividade humana transformadora e das coisas e também atribui utilidade a elas, em que a atuação sobre a natureza produz os meios necessários para subsistência e os meios de produção, bem como a reprodução social. Todavia, no capitalismo, o trabalho passa a ser orientado para produção de mais-valia

(excedente do valor obtido pela exploração do trabalho), atendendo aos princípios da acumulação e reprodução do capital, contrariando as necessidades humanas de reprodução social.

Com isso, verificamos a produção daquilo que Marx (1985a) denomina de trabalho abstrato, em que o predominante é o valor de troca determinado a contemplar à acumulação e reprodução do capital. Dessa maneira, observa-se uma tensão no conceito de trabalho que perpassa a ideia de trabalho concreto (para atender as necessidades humanas) e trabalho abstrato (associado ao modo de produção capitalista, em que ocorre a exploração do homem pelo homem).

E já não é mais o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato (MARX, 1985a, p. 167-168).

Segundo Lessa (2005a; 2005b; 2012), como o trabalho abstrato é a forma que o trabalho assume no modo de produção capitalista, a burguesia — detentora dos meios de produção — compreende-o dentro de duas dimensões: produtivo e improdutivo. Ambos estão associados à preocupação com o lucro, é um conceito criado pela economia política clássica para que a burguesia pudesse perceber, mediante uma racionalização e uma ciência, o que ela não percebia antes: o que gera custos em torno do trabalho improdutivo e o que gera lucro no trabalho produtivo. Contudo, essa relação só

pode ser compreendida na sociedade capitalista, em que o indivíduo é reduzido à mera força de trabalho e visto como uma mercadoria, atendendo às demandas urgentes e inescrupulosas do modo de produção capitalista para proliferação contínua do capital, perdendo de vista o trabalho concreto que procurava atender às necessidades humanas. Por conseguinte, o que a burguesia acha que produz para riqueza da humanidade (o trabalho abstrato), na verdade, produz apenas para riqueza dela própria.

Nesse sentido, a relação entre trabalho concreto e trabalho abstrato é de alienação, não de identidade. Isto é, a relação da humanidade com o capital é de alienação, na qual os indivíduos não produzem para atender suas necessidades, enxergando o trabalho como uma obrigação eterna e universal. Ao contrário, temos o trabalho abstrato que produz mais-valia[6]. A partir dele e do modo de produção capitalista, podemos observar algumas consequências. Uma das mais centrais entre as que têm atenção especial de Marx é alienação. Para ele, quanto mais o trabalhador produz, mais miserável permanece. A alienação é percebida quando a pessoa se torna diferente, estranha a si mesma, quando se distancia de sua própria natureza, do trabalho concreto. Neste processo, Marx (2015b) se questiona:

O que constitui a alienação do trabalho? Primeiramente, ser o trabalho externo ao trabalhador, não fazer parte de sua natureza, e, por conseguinte, ele não se realizar em seu trabalho, mas negar a si mesmo, ter um sentimento de sofrimento em vez de bem-estar, não desenvolver livremente suas energias mentais e físicas, mas ficar fisicamente exausto e mentalmente deprimido. O trabalhador, portanto, só se sente à vontade em seu tempo de folga, enquanto no trabalho se

sente contrafeito. Seu trabalho não é voluntário, porém imposto, é trabalho forçado. Ele não é a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para satisfazer outras necessidades (MARX, 2015b, p. 82).

Essa concepção associa-se à exploração do trabalho humano, que garante a produção de mais-valia sem precedentes na história, já que, para Marx, somente o capital industrial atua no processo de criação da mais-valia, em que a propriedade privada acaba sendo o produto e o resultado inevitável do trabalho alienado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo (MARX, 2015b).

Observando a consolidação do capitalismo industrial e o surgimento de cidades operárias em torno das fábricas, Marx (1985a; 1985b; 1998) explica a dinâmica extraordinária dessa sociedade que se transforma constantemente, por forças, sobretudo, de caráter econômico que tem como propulsor a classe burguesa. Ao examinar o conjunto do capitalismo, Marx afirma que as principais fontes de mudança social estão nos fatores econômicos e tudo que forma a base da sociedade é o conflito entre as classes, já que toda história do Ocidente é perpassada pela luta de classes. Os sistemas econômicos se transformariam, influenciados por suas contradições econômicas e a mudança pode ser exercida por intermédio da revolução. Por outro lado, Marx (1998) argumenta sobre o advento do capitalismo como estágio ao mesmo tempo progressivo e regressivo do desenvolvimento histórico, pela transformação constante das forças produtivas e das relações sociais. Além disso, é importante destacar que, para ele, não são apenas as condições objetivas e econômicas que determinam os processos de transformação

social, mas também os fatores subjetivos, haja vista sua discussão sobre a burguesia e o proletariado como sujeitos históricos. Portanto, não podemos concordar com a ideia imprecisa de que Marx define a passagem de um modo de produção ao outro como gradual.

Ao contrário do que Almeida (2015) indica, Marx (1985a; 1985b; 1998) não prezava por uma perspectiva evolucionista ou etapista da história. Na verdade, o materialismo histórico-dialético combate essas abordagens por meio de um olhar que parte da totalidade e da contradição existente no processo de constituição das relações sociais e dos modos de produção que antecederam o modo de produção capitalista. Com isso, o autor não enxergava o desenvolvimento dos modos de produção, sua sociedade e suas relações sociais de maneira unilinear, mas sim como um processo histórico composto por determinadas relações sociais e determinados processos de lutas de classes que ocorriam de maneiras e contextos diferentes, de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas de cada sociedade.

Outro equívoco no trabalho de Almeida (2015) é sugerir que o capitalismo seja uma criação histórica da burguesia. Na verdade, o capitalismo não é uma criação histórica de uma determinada classe social, é fruto das lutas de classes e do desenvolvimento das forças produtivas. Quer dizer, a burguesia se relaciona com quem efetivamente produz, sendo obrigada a trazer para perto e organizar o conjunto que antes, por processos históricos específicos, estava disperso: o novo conjunto de proletários que seriam o potencial de trabalho. Como resultado, o capitalismo produz além dos produtos materiais, uma nova configuração social, gerando duas novas classes[7].

Em suma, o trabalho funda o ser social por que não tem nenhum ser vivo que possa sobreviver sem transformar o seu ambiente e seus meios de sobrevivência. No caso do ser social, os meios de sobrevivência são os meios de produção e os próprios meios de subsistência. O trabalho é uma forma de intercâmbio orgânico com a natureza o qual se constrói primeiro na consciência e depois no mundo objetivo. Por isso, Marx (1985a; 2015a) afirma que o ser social funda-se a si próprio e sua própria essência, não havendo, a priori, nenhuma essência que funde o ser social.

Desse modo, o conjunto das relações sociais é a essência da humanidade, o que significa dizer que não tem nenhuma essência humana que impeça a humanidade de transitar do capitalismo para o comunismo. Ou seja, se a categoria de trabalho funda a essência humana, temos a possibilidade histórica de revolução. Todavia, Marx não fala do trabalho que dá lucro à burguesia (abstrato) e sim do trabalho orgânico em diálogo com a natureza que funda o ser social. O trabalho abstrato só teria fim com a superação do capitalismo, isto é, quando o trabalho não estiver mais concentrado nas mãos do capital. Segundo Marx, a superação do capitalismo e de suas inerentes desigualdades, só pode acontecer a partir da organização do projeto revolucionário do proletariado que procuraria o fim desse trabalho abstrato.

Émile Durkheim (2019), sociólogo francês, preocupado com a legitimação do campo sociológico enquanto ciência, buscava a apropriação de um método para o fazer científico[8]. Ele entendia que a sociologia deveria buscar a compreensão da sociedade em seu aspecto exterior, em todo comportamento instituído pela

coletividade. Nesse sentido, ao pensar os fatos sociais — maneiras de agir, fixas ou não, com potencial para exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior que apresenta uma existência própria —, deveríamos compreendê-los como coisa. Isto é, afastar nossas pré-noções de modo sistemático; verificar as características exteriores que são comuns aos fatos sociais e considerá-los de modo independente de suas manifestações individuais. Com isso, o sociólogo conseguiria conceder a objetividade científica aos fatos sociais investigados, retirando o véu imposto entre as coisas e o sociólogo. Em suma, tratar os fatos sociais como coisas é conferir a eles realidade externa e não subjetiva, uma vez que a coisa se opõe à ideia (a ideia é algo comum que todos os indivíduos desenvolvem como membro de uma sociedade, por isso, o sociólogo deve ir além, partindo do princípio de que desconhece o seu objeto de estudo).

Para Durkheim (2019), temos a capacidade de deslocar nossa mentalidade e abandonar nossos valores para realização de uma observação e experimentação sociológica. Ou seja, uma espécie de afastamento de minhas pré-noções e influências sobre os fatos que nos proporcionam neutralidade e a explicação da realidade, sem julgá-la. Aqui, temos o primeiro ponto de discordância entre Durkheim e Marx. Apesar deste último pensar um método de análise rigoroso, ele não acreditava em uma ciência neutra. Na realidade, ao observar os economistas políticos de seu tempo, entendia que eles produziam ideologia, pois distorciam o conhecimento em razão de um olhar da parte, tendo a abstração apenas de um elemento, tendo uma análise parcial dos fatos. Com isso, a distorção é provocada por aqueles que fazem a ciência oficial da

burguesia, os dominantes. Assim, a economia política seria mais ideologia burguesa transvestida de ciência do que propriamente ciência.

Outro ponto de discordância também está na análise da sociedade. Durkheim (2019) entende que os problemas sociais não estão relacionados à economia, mas ao bom ou mau funcionamento das regras de conduta moral presentes em uma sociedade. Todavia, Durkheim também pensa a ação e a subjetividade, só que a partir de conceitos como “sociedade”, “Estado” e “consciência coletiva”, o que não significa se concentrar apenas em instituições. Na verdade, trata-se de uma perspectiva analítica diferente da de Marx (1985a; 1985b), pois esse propõe investigar a estrutura considerando que os indivíduos também a fazem, apesar das limitações. Durkheim introduz a ideia de que o capitalismo moderno já estaria gerando a perda de antigas identidades coletivas, o que poderia causar a individualização das relações sociais e a “degradação moral”. Portanto, não existe uma estrutura axiomática de determinação da sociedade sobre o indivíduo, mas sim um desejo do indivíduo de ceder à “consciência coletiva” pra viver em sociedade[9]. De outro modo, Marx acredita na vontade individual, contudo, o indivíduo também é limitado pela sociedade. Por isso, sua célebre reflexão de que o ser social faz história obedecendo a certas condições, entendendo que essas condições e os valores estão ligados à classe e a condição econômica do ser.

Ademais, Durkheim (2008) desenvolveu uma espécie de olhar solidário que se contrapõe às premissas de Marx (1998; 2015b) na análise do capitalismo. O autor era esperançoso em relação à sociedade capitalista, uma sociedade que poderia sofrer apenas eventuais ajustes.

Isso pelo fato de esse modo de produção criar diversas ramificações/especializações em que cada trabalhador dependeria, direta e indiretamente, do trabalho do outro. É nesta direção que surgirá o que ele denomina como solidariedade orgânica, de acordo com que o avanço do capitalismo aumentaria, cada vez mais, a divisão social do trabalho e sua generalização. O seu otimismo em relação a esse modelo está no entendimento de que a sociedade chegaria a um estágio tão avançado de desenvolvimento que perderia de vista os conflitos.

De fato, Durkheim (2008) pouco observa a mudança, mas não significa que ela não exista. Na realidade, para que isso ocorra, os indivíduos devem combinar suas ações para fazerem um produto social inovador, que seja capaz de criar, consolidar e convencer outro fato social. Contudo, a depender do fato social que esses agentes pretendem transformar/mudar, a tarefa pode ser dificultada, dado que, quanto mais importante um fato social para coletividade, mais difícil será transformá-lo ou mudá-lo. Não à toa, muitos pesquisadores o encaram como reformista. Aqui, sua posição contrasta mais uma vez com a de Marx, para quem a divisão do trabalho aliena os indivíduos da intelectualidade produtiva, tornando-os substituíveis. Além disso, a mudança na sociedade capitalista não estaria apta apenas uma simples “reforma”, já que os interesses dos burgueses são antagônicos aos do proletariado e que esse impasse só se superaria a partir de uma revolução no modo de produção.

A divisão entre trabalhadores e empregadores refletida por Durkheim (2008) seria uma divisão funcional: os que cumprem a atividade de organização da produção e mando (empregadores) e os que devem desenvolver uma

atividade produtiva (os trabalhadores). Isso promoveria a coerção social e por isso deve ser preservada socialmente. Não que Durkheim deixe de verificar problemas nesse tipo organização, ao contrário, ele entende que algumas doenças sociais vão aparecer, mas que precisam ser corrigidas para que todo social se desenvolva adequadamente. Por exemplo, em suas palavras, não pode haver excesso por parte do empregador.

Na verdade, as atividades precisam ser regulamentadas para alcançar o equilíbrio e efetivar a integração social das partes envolvidas. Isso significa dizer que os indivíduos devem se submeter de modo a garantir a existência do todo. Em resumo: de um lado, o capitalista não deve se deixar levar pelo lucro exacerbado; do outro, o trabalhador não deve questionar sua funcionalidade dentro da divisão do trabalho. Importa dizer que “trabalhador”, para Durkheim (2008) significa, no contexto do capitalismo moderno, uma identidade coletiva. Por isso, a possibilidade de coesão social a partir da divisão social do trabalho. Durkheim chega a afirmar que a categoria “trabalho” iria substituir “nação” na objetivação da consciência coletiva, adquirindo um caráter transnacional de pertencimento.

A partir dessas considerações, podemos afirmar que o trabalho, para Durkheim (2008), é um fato social. Ele admitia que o trabalho só poderia ser entendido a partir da transformação da sociedade simples para sociedade complexa e, conseqüentemente, da solidariedade mecânica para orgânica. Para Durkheim, o modelo de cooperação nas sociedades simples, era baseado numa espécie de ajuda mútua que visava à harmonia, sendo a moral, a religião e as crenças mais incisivas, fazendo com que os indivíduos se integrassem um ao outro numa cadeia de dependência

mais rígida.

O direito consuetudinário asseguraria a coesão social, pois reforçaria a consciência coletiva, fortalecendo os valores, crenças e sentimentos para aquele membro da sociedade que se desvirtuasse. É nesse plano que o autor desenvolve o conceito de solidariedade mecânica, que estaria incutida nas sociedades simples em função da semelhança entre os indivíduos. Nestas sociedades, a divisão social do trabalho é quase inexistente, não havendo especialização de mão de obra, de forma que o trabalho exercido pelos indivíduos tinha uma especificidade: manter estável a comunidade, seu padrão e sua ordem.

Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista e suas relações sociais de produção, bem como o volume da densidade da população progredindo em seu decurso, em que as sociedades tornaram-se mais populosas, Durkheim (2008) observa que as relações entre os indivíduos entraram num constante fluxo, com a introdução de novos e diferentes valores, necessitando de uma maior divisão do trabalho, haja vista que o incremento da racionalidade nas operações das indústrias criou a necessidade de novos profissionais e novos quadros e, como consequência, a especialização de determinadas funções.

Todavia, a divisão do trabalho, em sua análise, só poderia ser efetivada entre os membros de uma sociedade formada em que os valores estivessem concretizados e reconhecidos pelos próprios indivíduos, tendo em vista que a divisão social do trabalho une ao mesmo tempo em que opõe, pois afluem atividades que se diferenciam e aproxima o que separam. Para o autor, a concorrência é a origem da divisão do trabalho e ela não pode ser responsável por

aproximar os indivíduos, é preciso que estes, entre os quais a luta pela sobrevivência já se manifesta, compartilhem de uma solidariedade no meio social a priori. De fato, a divisão do trabalho consiste em uma partilha de funções que antes eram comuns, por isso não pode se produzir senão no seio de uma sociedade preexistente.

Em outros termos, essa divisão do trabalho também produz solidariedade, visto que os indivíduos agora dependem mutuamente uns dos outros com relação às funções a serem exercidas na sociedade. A diferença é que, na sociedade complexa, cria-se, entre os seres, uma dessemelhança de valores, crenças e funções. Em contrapartida, alimenta-se todo um sistema de direitos e deveres que ligam as pessoas umas às outras de maneira duradoura. Do mesmo modo que as similitudes sociais dão origem a um direito e a uma moral que as protegem, a divisão do trabalho dá origem a regras que asseguram o concurso pacífico e regular das funções divididas (DURKHEIM, 2008). Então, teríamos a relação entre, de um lado, a consciência coletiva forte com uma divisão do trabalho menor; de outro, a consciência coletiva fraca e a divisão do trabalho mais intensa e profunda.

O autor menciona que para ordenar a divisão social do trabalho na sociedade complexa, é necessária a adaptação das corporações à nova forma de indústria e organização do Estado, atreladas a um sistema de órgãos e funcionários competentes. Vale mencionar a importância atribuída por Durkheim (2008) ao Estado secular republicano, instituição crucial no reconhecimento dos direitos do indivíduo e das liberdades individuais[10]. Desse modo, a corporação pode desempenhar um importante papel na organização e na condução da vida econômica moderna, desde que se

torne uma instituição reconhecida no contexto da vida pública. O objetivo destas corporações seria transmitir valores da sociedade no sentido de integrar os indivíduos e evitar o Estado de anomia.

Por mais que esse avanço rumo à especialização de funções ocorra, é por intermédio dessas novas diferenças que o meio social é fortalecido. Criando-se necessidades a serem cumpridas na sociedade e espontaneamente, a diferença entre os indivíduos presentes no meio social iria integrá-los, concebendo uma dependência maior entre eles, mediante as atividades profissionais que efetuam. Em síntese, para refletirmos sobre as noções de trabalho através das perspectivas de Durkheim (2008), devemos olhar para a divisão social do trabalho a partir das necessidades e valores gerados no cerne do processo de industrialização.

Nesse processo, abandonam-se os vínculos sociais atrelados à semelhança e valoriza-se a diferença, pois é isto que, segundo ele, integrará a sociedade. Nota-se que o autor buscou entender que, apesar de um processo de mudanças bruscas, em uma sociedade organizada em termos corporativos, a divisão social do trabalho funcionaria como uma fonte de solidariedade orgânica e conseqüentemente, de integração social. Logo, a nova sociedade capitalista que emergiria seria organizada nas corporações, não estaria disposta apenas ao lucro, mas também a um agente comum que transmitiria a importância da integração da sociedade.

Para o sociólogo alemão Max Weber (1994; 2006), a sociologia deveria se concentrar na ação social dos indivíduos e não primordialmente nas estruturas; ele compreendia que as ideias, crenças e valores, bem como as motivações humanas são forças impulsionadoras

da sociedade. Isto é, as ações sociais e suas motivações formam rede de ações e relações sociais na estrutura das sociedades e é com isso que a sociologia deve se preocupar. Weber entende que o sentido da ação social pode favorecer a criação de uma complexa rede de ações e relações sociais, desenvolvendo uma espécie de individualidade sociocultural. Ao tomar esta individualidade como objeto de investigação, pode-se compreender os elementos historicamente agrupados que a formaram e seus impactos no presente. Essas considerações procuravam contrariar as tendências dominantes sobre a interpretação do conceito de cultura de sua época, onde se entendia que a cultura era um conjunto de valores que impõem normas e condutas, como se esses valores fossem entidades ideais. Assim, os valores seriam objetivos e independentes das intenções e ações singulares dos indivíduos, recheados de significados normativos, em que as pessoas simplesmente se adaptam e reproduzem a cultura.

Ao contrário, para Weber, a cultura não é um campo de consensos normativos, com diretrizes a que todos os indivíduos simplesmente aderem. Na realidade, trata-se de um campo de tensão, de disputas e lutas acirradas. Essas lutas entre os indivíduos procuram definir a qualidade das coisas que servem como orientação para agir no mundo. Portanto, o mundo da cultura, para Weber, é uma arena em que os indivíduos atribuem sentido ao que fazem. Assim, a explicação dos fenômenos sociais só pode ser realizada a partir da ação social dos indivíduos, em que a sociedade seria o resultado dessas ações, que constituem o coletivo. Nessa perspectiva, os indivíduos sempre têm escolhas, que são tomadas de acordo com seus valores, paixões e interesses. Esse seria o principal contraponto a Durkheim,

já que ele procura explicar os fenômenos sociais a partir de uma causa eficiente, uma espécie de constrangimento social gerado pela estrutura na vida dos indivíduos[11].

Outro ponto que os afasta é a perspectiva sobre neutralidade científica na produção da sociologia. Na verdade, Weber (2006) não postula o imperativo de neutralidade na escolha do objeto de estudo pelo fato de reconhecer o peso da crença e da vontade individual. O autor aponta uma distinção importante entre fatos (dados da realidade) e valores (as qualidades em nome das quais se avalia a realidade). No fazer científico, essas dimensões não são separadas definitivamente, por isso, deve-se reconhecer que são os valores que irão influenciar o cientista na escolha de seu objeto ou na escolha de qual dimensão privilegiar na hora de pesquisar seu objeto. Entretanto, são as normas de validade científica, compartilhadas por uma comunidade, que irão orientar a pesquisa, afastando os valores que estavam presentes no início. Assim, para alcançar a “objetividade”, deve-se assumir os valores de modo consciente e agregá-los à pesquisa, controlando-os por meio de técnicas e procedimentos rigorosos de análise. Por isso, a distinção importante entre: juízo de fato (sentenças sobre o que é) e juízo de valor (sentenças sobre o que deve ser). O primeiro estaria associado ao saber científico e seus procedimentos metodológicos que não estabelecem receitas para ação e pauta-se pelo que é; o segundo está relacionado a situações práticas que se colocam ao cientista, em que este responde a partir do dever ser, ou seja, um julgamento.

Com essa diferenciação, Weber evita também uma concepção de objetividade baseada na distinção objetividade x subjetividade, como se o cientista se

afastasse completamente de seus traços do objeto, como se pudesse ser alheio a ele, assim como Durkheim imaginava. Além disso, Weber (2006) acredita que a ciência não pode propor orientações normativas aos indivíduos e, muito menos, fornecer fórmulas universais que expliquem toda realidade social. Assim, ele se afasta por inteiro de Comte e Durkheim, que procuravam entender os fenômenos sociais pelas características comuns e observáveis em diferentes sociedades, comparando-as e, ao mesmo tempo, exerce uma crítica sobre Marx, que se propôs a criação de uma teoria geral capaz de compreender todos os fenômenos sociais.

No entendimento de Weber (2004), o capitalismo oferece uma matriz cultural que só pode ser encontrada em fatores externos às relações econômicas. É a partir deste critério que ele procura compreender o funcionamento da sociedade capitalista, em especial a dinâmica social decorrente dos vínculos entre costumes e hábitos mentais trazidos pela reforma protestante na Europa. Assim, ao abordar a “ética protestante”, Weber demonstra que os fenômenos não podem ser observados apenas como derivação das estruturas econômicas. O autor reconhece que as estruturas econômicas criam padrões de interpretação cultural, mas o que foi criado também influencia na configuração da própria vida econômica. Em suma, observa-se que os fatores culturais são centrais para compreensão do capitalismo e suas configurações concretas. É por isso que Weber procura entender o ethos desse novo capitalismo e sua centralidade é o processo de internalização de uma coação ao trabalho, desenvolvido a partir da ética protestante que criou o indivíduo como um ser de profissão.

Apesar de Weber (1994) não rejeitar o enfoque marxiano em suas análises do moderno capitalismo, como a compreensão de que essa nova sociedade consolida uma nova estrutura nas relações sociais, ele tece duras críticas, em especial ao fato de Marx ter atribuído pouca visão ao aspecto cultural e subjetivo das relações sociais. Weber faz o caminho inverso de Marx ao pensar que as práticas e estruturas sociais partem da abstração para o concreto, na medida em que elas só se objetificam na sua atribuição de sentido.

Com isso, Weber se direciona aos estudos das instituições sociais, respondendo teoricamente a Marx, pois compreendia que ele realizava certo reducionismo econômico na abordagem dos fenômenos sociais, dado que as orientações e mudanças culturais não são apenas efeitos de mudanças do modo de produção. Weber (2004; 2006) realiza uma crítica teórico-metodológica aos princípios do materialismo histórico marxiano, principalmente no que se refere à compreensão da história de modo teleológico e o determinismo econômico. Weber rejeita também a ideia de leis ocultas no processo histórico, pois, para ele, a história só pode ser compreendida a partir dos acasos, paradoxos e consequências não intencionais da ação dos indivíduos orientada por seus interesses.

Nessa sequência, a ideia de multicausalidade que desenvolve é uma negação e certo distanciamento metodológico em relação à filosofia da história, proposta num primeiro momento por Hegel e, posteriormente, reformulada por Marx. Uma vez que, para Weber (1994; 2004; 2006), um mesmo fenômeno social deve ser observado sob diversos pontos de vista, de diferentes áreas do saber pelo fato de a vida social ser infinita. Isto é,

não existe inevitavelmente uma causa última, apenas um encadeamento infinito de fatores. Portanto, os fenômenos seriam descritos com base nas versões: econômica, histórica, política religiosa etc., não havendo uma única motivação por trás das explicações. Assim, ao adotar um modelo de pluralismo causal, ele atribui às diferentes esferas sociais uma relativa autonomia e a ideia de leis históricas e gerais se esfarela[12].

É a partir dessas críticas que Weber (2004) entende que não há algo geral ou comum entre as sociedades, cada sociedade obedece a situações históricas exclusivas. A título de exemplo, no capitalismo europeu, por condições históricas específicas, o trabalho teria se tornado uma atividade hipervalorizada. Não bastou o desenvolvimento do mercado, da moeda e do dinheiro, das relações de troca em geral para que o capitalismo efetivasse suas singularidades e particularidades. Na verdade, essas condições estavam presentes em sociedades passadas. Logo, as características típicas de uma estrutura mercantil não são suficientes para explicar a formação do capitalismo. Pelo contrário, sua especificidade está no encontro entre o espírito capitalista de obter sempre mais lucro e uma ética religiosa protestante fundamentada em uma vida regrada, de autocontrole, que tem na poupança uma de suas características centrais.

Como o protestantismo prega uma extrema valorização do trabalho, o caminho para salvação individual reside exatamente no vínculo estreito entre indivíduo e sua profissão. Dessa forma, os trabalhadores bem-sucedidos e geradores de riquezas seriam predestinados, escolhidos por Deus. Entretanto, a fórmula para o sucesso é o trabalho árduo e disciplinado, de uma vida regrada

e sem excessos. A formação do capitalismo teve como característica fundamental essa ação social orientada por um objetivo racional. Isto é, uma ação ascética que quando resulta em êxito na vida material garante ao indivíduo a segurança de ter sido escolhido por Deus. Por isso, Weber (2004) afirma que o encontro entre uma ética religiosa e o espírito empreendedor facilitou a formação histórica do capitalismo no ocidente moderno. Em vista disso, sua principal conjectura é a de que o protestantismo organizou uma espécie de existência religiosa intrinsecamente alusiva à ação econômica necessária ao lucro sistemático e racional[13].

O estímulo psicológico, concebeu o trabalho como vocação profissional, muitas vezes, como único meio de certificar a graça. O trabalhador moderno é impulsionado a vocação profissional, enquanto o empresário moderno é impulsionado ao lucro. A ascese dominando a moralidade intramundana determina com pressão avassaladora a vida de todos os indivíduos. A conduta de vida racional, fundada na ideia de profissão como vocação, nasceu do espírito da ascese cristã (WEBER, 2004, p. 164).

capitalismo no ocidente moderno. Em vista disso, sua principal conjectura é a de que o protestantismo organizou uma espécie de existência religiosa intrinsecamente alusiva à ação econômica necessária ao lucro sistemático e racional[13].

Essa relação ocorre não mais por um efeito mágico sacramental e pela negação do mundo, mas sim pela comprovação manifestada na conduta ética do ser, que induz ao estímulo individual e ao autocontrole metódico. Nessa lógica, considera-se a ação psicológica da religião sobre o indivíduo, resultando em influência

ora cultural, quando promove o desencantamento do mundo, racionalização e individualismo, ora material/econômico, quando a cultura religiosa favorece o acúmulo e desenvolvimento do capital.

3. Considerações finais

Nota-se que os três autores discutidos aqui buscaram manipular a razão ocidental para construção da legitimidade da ciência social no universo acadêmico. Ou seja, todos eles defendiam um critério objetivo para formação das ciências sociais, sendo Weber o mais propenso ao relativismo dessa razão. Ao trazerem ideias referentes ao tema trabalho, os clássicos prezaram por caracterizar, de maneiras singulares, o modo de produção que estava se formando e consolidando na Europa: o capitalismo industrial.

Por um lado, Durkheim foi o único a observar com otimismo o avanço da sociedade moderna com o desenvolvimento de seu sistema econômico, apesar de não dar muita atenção aos termos e conceitos aclamados na economia e esquivando-se, sobretudo, da psicologia de seu tempo. O trabalho, entendido sobretudo a partir da divisão social, é, para o autor, um fato social. Em sua interpretação, a ascensão de uma sociedade burguesa seria conduzida a partir do desenvolvimento da solidariedade orgânica, sendo organizada, fortalecida e estruturada mediante as corporações, às quais gerenciariam a integração social. Justamente, a divisão do trabalho funcionaria em proveito de uma nova solidariedade que ocorreria pela diferença entre os indivíduos, em que estes seriam preparados e instruídos a conviver harmoniosamente, evitando o estado de anomia e conflito. Como mencionado acima, isso só

faz sentido se encararmos que, para Durkheim (2008), a categoria “trabalhador” é mais central que a de “trabalho”. Trabalhador é um vetor de pertencimento, consciência coletiva, integração. O trabalho entra como categoria funcional, que define um trabalhador.

Por outro lado, para Marx, o trabalho é uma categoria que, no capitalismo, só pode ser pensada a partir dos conflitos e das tensões sociais entre as classes. Isso pelo fato de o trabalho assumir para ele um sentido ontológico, que funda o ser social, mas que foi usurpado com o modo de produção capitalista, que transformou o trabalho em abstração, legitimando a exploração de uma classe para o lucro desmesurado de outra. Em suas alegações, ficam visíveis suas insatisfações diante das desigualdades calculadas por ele nas sociedades europeias, por intermédio da compulsão à acumulação de riquezas, estimulada pelo próprio capitalismo. Marx se posiciona contrariamente a tal modelo, avaliando que o processo moderno de divisão de trabalho representa os antagonismos de classe, uma vez que se produz alienação da intelectualidade produtiva dos trabalhadores, tornando-os cada vez mais baratos e substituíveis.

Weber, focalizando as orientações individuais e a formação cultural do capitalismo, leva em consideração que o ganho mediado pelo mercado foi contemplado por intermédio de um status ético ligado ao protestantismo, em que o trabalho aparece como uma vocação. Nesse sentido, desenvolve-se a ideia de trabalho relacionada a uma premissa de salvação espiritual, em que o trabalho é visto como atividade voltada para glorificação de Deus e o sucesso profissional é a indicação de salvação. Além disso, começa a ser condição de honestidade, por isso a ideia de

trabalho árduo e diário como libertação humana e como virtude. Portanto, os indivíduos incorporam a ideia de que a dignidade humana é medida por isto: quanto mais trabalho, mais dignidade; quanto mais esforço, mais perto de Deus se está. Aqui estaria o “pulo do gato” na interpretação weberiana. O trabalho, portanto, só é valorizado porque há uma atribuição de sentido. A sua apreensão total não se resumiria em uma função dentro de uma estrutura ou uma relação produtiva, seja ela concreta ou abstrata.

Em suma, as considerações que deixo sobre estes autores clássicos da sociologia, Marx, Durkheim e Weber não são as finais. Apesar de terem vivido no século XIX e observado aspectos muito diferentes do que vivenciamos na contemporaneidade, acredito que nossa sociedade, quase dois séculos depois, ainda pode ser pensada com auxílio dos seus conceitos, sobretudo a partir das noções de “trabalho”. Não obstante, os clássicos, suas teorias e os erros que elas comportam nos ensinam alguma coisa e, hoje, procuramos novas explicações para somar às apresentadas por uma autoridade tradicional. Acredito que as teorias clássicas e os métodos sugeridos pelos seus pensadores nos capacitem para pensar o trabalho e suas modificações/significações no tempo e espaço, germinando a possibilidade de verificá-lo em sua totalidade, suas causas e condições. Com isso, observamos que a leitura/releitura dos clássicos não pode se encerrar na ideia de que eles são importantes somente porque “ainda fazem sentido”. Na verdade, existem também modos de lê-los e de usá-los que qualificam sua importância no mundo contemporâneo.

Para que a leitura dos clássicos não se torne algo engessado ou uma mera necessidade permanente que teríamos de fazer por obrigação, a mando de uma tradição

sociológica que os privilegiam, é importante reconhecer, antes de tudo, que esse retorno é o reconhecimento da ciência social como uma ciência que compartilharia em seu cerne uma imaturidade perpétua. Ou melhor, nas palavras de André Botelho (2013, p. 07): “o entendimento que o fluxo da vida social suscita sempre novos problemas e a produção de novos conceitos, faz com que não deixemos de acentuar o caráter transitório daqueles já formulados”.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ.
E-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com

NOTAS

[1] André Botelho (2013) endossa este debate ao afirmar que a definição de obras como clássicas é delicada, uma vez que envolve inúmeros critérios associados a “tradições ideológicas, nacionais e de pesquisa propriamente dita, para não falar dos critérios extracognitivos também aí envolvidos, como geracionais, históricos, políticos e mesmo geopolíticos” (BOTELHO, 2013, p. 05). De todo modo, o autor reconhece que a sociologia clássica, pelas riquezas das diferentes visões desenvolvidas, possibilita que as perspectivas sejam preservadas de modo profícuo no presente.

[2] Realizei um intercâmbio de graduação de sete meses em Maputo, capital de Moçambique. A disciplina a que faço referência foi ministrada pelo professor doutor Carlos Manjate. No Brasil, o professor que me orientou, na época em que fui monitor, foi o Professor Doutor Luiz Fernando Almeida Pereira.

[3] Aqui, baseio-me, principalmente, nas discussões

dos dois tomos do primeiro volume de O Capital para pensar o conceito de trabalho e a produção de valores de uso e produção de mais-valia, bem como para refletir sobre a centralidade ontológica da categoria trabalho na obra de Marx, tendo como referência, especialmente, as observações preliminares e os capítulos I, IV, V e XIV.

[4] Para fins de ilustração, no início de sua obra, Marx (1985a) conceitua historicamente a mercadoria. De um lado, a mercadoria seria o abstrato, uma vez que ela é analisada de forma “isolada”, abstraindo várias determinações. Por outro lado, a mercadoria é o concreto, no sentido de ser o que aparece, o imediato e, portanto, um produto de várias determinações. A forma mercadoria é a mais simples e geral do capitalismo, é a mais abstrata, embora pareça a coisa mais concreta, por isso que Marx inicia sua análise por ela.

[5] Diferente do que supõe Almeida (2015), valor em Marx não pode ser traduzido como tempo de trabalho. Na realidade, o valor só pode ser entendido em relação ao trabalho abstrato, que é historicamente localizado e socialmente produzido. Além das muitas imprecisões conceituais e artificialidade presentes no trabalho desse autor, ele comete este equívoco, confundindo aquilo que Marx (1985a) procurava desmistificar em relação aos economistas que vieram antes dele, que entendiam que valor era tempo de trabalho. Nesse sentido, a teoria marxiana sobre valor procura explicar como e por quais processos mercadorias tão distintas entre si sejam medidas pelo tempo de trabalho, uma vez que, na percepção desses “economistas dogmáticos”, o valor das mercadorias não poderia ser determinado previamente e conscientemente por ninguém. O trabalho abstrato como valor é uma

categoria para Marx que, qualitativamente, explica por que os valores são medidos pelo tempo de trabalho. Ou seja, o valor é apenas uma relação social. Então, o questionamento correto a se fazer é: o que produz valor se não o tempo de trabalho? Bem, o grande avanço de Marx foi explicar como ocorre o valor na sociedade capitalista e por que ele é medido pelo tempo de trabalho. A teoria do valor explica o processo social por meio do qual o produto do trabalho humano é produzido e distribuído e como o valor é uma relação social que desenvolve outros tipos de vínculos que o modo de produção capitalista precisa reproduzir e repetir incessantemente para que continue existindo. Dessa maneira, o trabalhador não vende seu trabalho, mas sim sua capacidade para trabalhar e transformar algo. Isto é, o trabalhador não visualiza sua exploração no modo de produção capitalista justamente pelo fato de ele vender a capacidade de trabalho que só produz valor quando é operada. Então, produz-se valor não pela capacidade de trabalho, mas sim quando essa capacidade é colocada em prática e em interação, produzindo valor ao próprio trabalho.

[6] Marx (1985a; 1985b) reconhece dois tipos de mais-valia: absoluta e relativa. Em resumo, a primeira representa o aumento de horas trabalhadas, do ritmo de trabalho e da intensa vigilância e autocontrole por parte do trabalhador, que permite ao capitalista se apropriar do aumento da riqueza gerada, dado que a produção aumenta com o tempo de trabalho. A segunda diz respeito à incorporação de tecnologias que aumentam a produtividade do trabalhador. Nessa situação, não há a jornada de trabalho aumentada, mas produz-se mais riqueza no mesmo período de tempo. É nessas circunstâncias que percebemos que o capitalismo

retira o prazer, a criatividade e a identificação com o trabalho. Assim, há uma exploração do trabalho, em que o indivíduo não é mais dono da sua atividade, ele apenas troca sua força de trabalho pelo salário.

[7] No modo de produção capitalista, como verificamos ao longo da história, existiram outras classes sociais além da burguesia e do proletariado.

[8] Durkheim (2019), fortemente influenciado pela “ciência positiva”, procurava construir uma sociologia dotada de sólidas bases empíricas a partir de três princípios: distanciamento, objetividade e neutralidade. A metodologia proporcionaria o afastamento do senso comum na interpretação de um fato. Para ele, o estudo da sociedade deve ser tão rigoroso com o estudo empreendido pelas ciências naturais, pois isso daria à sociologia o caráter de uma ciência universalmente válida, baseada na experimentação, a fim de explicar os fenômenos sociais. Assim, a fase positiva seria alcançada sendo marcada pela observação como forma de entendimento da realidade, o que ocorre por meio da explicação própria do método científico.

[9] Há muitos equívocos em torno da análise Durkheimiana, como verificamos no texto de Almeida (2015), sobretudo ao indicar que Durkheim entendia que a vontade individual seria superada pela consciência coletiva, em que os indivíduos, apesar de acreditarem orientar suas ações, são na verdade levados por forças coletivas.

[10] Outro ponto de distanciamento entre os dois pensadores é a interpretação sobre o papel do Estado. Para Marx, o Estado não é o de um Ser mediador, fora dos conflitos, como imaginava Durkheim. Na perspectiva marxiana, o Estado serve aos interesses de uma classe e

assume dupla chave de entendimento. Em O Manifesto do Partido Comunista, de 1848, o Estado se transforma em instrumento de gerenciamento da burguesia sobre a sociedade capitalista. Contudo, em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, de 1852, interpreta que o Estado aparece com relativa autonomia do político a partir da análise do cenário francês pós-revolução burguesa. Com efeito, a ascensão do sobrinho de Napoleão Bonaparte ao poder, representando os interesses dos camponeses e seus valores “retrógrados”, ao mesmo tempo em que se constrói enquanto líder a partir da falência da capacidade de exercer domínio político da burguesia capitalista, à época representada principalmente pelas famílias Bourbon e Orléans, demonstram isso. Entretanto, na análise sobre as revoluções burguesas, de um modo geral, Marx entende que essas revoluções mais aperfeiçoaram a máquina estatal em vez de a destruí-la. Para ele, no caso francês, em vez de a própria sociedade ter conquistado um novo conteúdo, parece simplesmente que o Estado voltou à sua forma antiga de dominação. O caráter dessa revolução foi simplesmente normativo e dissimulador, ao contrário do que se imaginava (MARX, 2015).

[11] Weber e Durkheim criam uma dicotomia inerente ao campo sociológico, no clássico embate entre ação e estrutura, respectivamente. Apesar de nossa imaginação sociológica realizar um diálogo entre eles, é importante ressaltar que tais autores não dialogaram em vida. Entende-se que, para Durkheim, na nova sociedade, o indivíduo aparece mais devido à alta divisão social do trabalho e à natureza singular de suas atividades. A noção de individualismo moral tem relação direta com os processos de solidariedade, como também na passagem da

solidariedade mecânica para a orgânica. Porém, o indivíduo depende de forças externas para sobreviver e não pode agir sozinho, devendo se submeter às regras sociais que estão ligadas à solidariedade orgânica. Já na interpretação weberiana, o foco está na ação social, no desenvolvimento dos comportamentos individuais, e a partir disso, o que leva os indivíduos a condutas tão distintas numa sociedade tão complexa, quais seriam os sentidos de suas ações e suas orientações.

[12] Segundo Löwy (2014), Weber se distancia de Marx, sobretudo em seu diagnóstico acerca do capitalismo, pois Weber entende que o capitalismo é um sistema total, que domina a vida dos indivíduos e impõe de forma coercitiva suas leis impessoais, em que os indivíduos se encerrariam nessa jaula de aço. O capitalismo, com o tempo, tornar-se-ia tão impessoal que viveríamos numa escravidão sem mestre. Nesse sentido, estaríamos condenados a viver nele. Por outro lado, Marx entende que existe a luta de classes com a qual se pode quebrar as barras de aço dessa jaula.

[13] É válido ressaltar que, para Weber (2004), apesar de haver diferentes seitas protestantes — Calvinismo; Pietismo; Metodismo e as Seitas Anabatistas —, não seria possível fazer total distinção ou isolamento entre seus princípios. O que Weber busca tratar é das representações da fé religiosa que são exercidas entre as seitas na valorização de uma conduta específica da vida moral e no rompimento com dogmas. É neste contexto que o autor compreende o desencantamento do mundo, exercido pela rejeição da magia sacramental como via de salvação. Assim, a salvação dependeria do próprio indivíduo, que, reformado, assumiria os desígnios de Deus na vida terrena, demonstrando sua glória com o seu comportamento frente

ao trabalho, não mais se baseando pela confissão, pelo batismo etc. Surge a valorização do trabalho profissional em si, instalando elementos essenciais, em particular, um favorável efeito psicológico para o desenvolvimento do capitalismo (WEBER, 2004).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Felipe Mateus de. O Conceito de Trabalho nos Clássicos da Sociologia. Espaço Livre, v. 9, n. 18, pp. 20-33, 2015. ALMEIDA, Felipe Mateus de. O Conceito de Trabalho nos Clássicos da Sociologia. Espaço Livre, v. 9, n. 18, pp. 20-33, 2015.
- BOTELHO, André (org.). Essencial sociologia. Rio de Janeiro: Penguin Companhia, 2013.
- CALVINO, Italo. Por que ler os clássicos. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2007.
- DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- DURKHEIM, Émile. A educação moral. Petrópolis: Vozes, 2017.
- DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. Petrópolis: Vozes, 2019.
- GIDDENS, Anthony. Sociologia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 6ª Edição, 2006.
- LESSA, Sérgio. História e ontologia: a questão do trabalho. Crítica Marxista, v. 20, p. 70-89, 2005a.
- LESSA, Sergio. “Centralidade ontológica” do trabalho e “centralidade política” proletária. Lutas Sociais, n. 13/14, p. 106-121, 2005b.
- LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. Introdução à filosofia de Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LESSA, Sérgio. Trabalho e Proletariado no capitalismo contemporâneo. São Paulo: Cortez, 2011.

LESSA, Sérgio. Mundo dos homens: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LÖWY, Michael. A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. O Capital. Vol. I. Tomo I. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985a.

MARX, Karl. O Capital. Vol. I. Tomo II. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. Prólogo de José Paulo Netto. São Paulo: Cortez Editora, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo editorial, 2015a.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015b.

MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015c.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. Economia política: uma introdução crítica. São Paulo, 2006.

NETTO, José Paulo. Introdução ao estudo do método de Marx. São Paulo: expressão popular, 2011.

O MÉTODO EM MARX COM JOSÉ PAULO NETTO (CURSO). José Paulo Netto. Recife (PE), Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco (PPGSS), 2002. Aulas 1, 2, 3, 4, 5. Publicado pelo canal: João Vicente Nascimento Lins, retirado do site:

http://www.cristinapaniago.com/jos%C3%A9_p_netto_-_curso_o_m%C3%A9todo_em_marx_-. Acesso em: 12 dezembro 2018.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Brasília: Editora UnB, 1994.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. São Paulo: Ática, 2006.

WEFFORT, Francisco. Os clássicos da política. São Paulo: Ática, 2000.

ISSO DAQUI NINGUÉM ME TIRA: RELAÇÕES DE RAÇA E GÊNERO POR MEIO DO COMPARTILHAMENTO DE TRAJETÓRIAS

NOBODY TAKES THIS AWAY FROM ME: RACE AND GENDER RELATIONS THROUGH THE SHARING OF TRAJECTORIES

*Caio Morais Sena

Recebido em: 19/03/2020.

Aceito em: 27/10/2020.

Resumo:

O artigo discorre sobre questões de raça e gênero e objetiva analisar, por meio de um relato de experiência de uma aluna do Centro Pedagógico da UFMG [1] durante uma aula de Sociologia, as emergências do debate em sala de aula sobre as estruturas históricas e sociais brasileiras. O relato e o processo de aprendizagem professor-aluno foram descritos por meio de Diário de campo e servem de material para este trabalho. Além disso, foram utilizados três obras de três autores base para a escrita e método de análise do artigo, sendo eles: “*A mulher na sociedade de classes*” de Heleieth Saffioti (1976), “*A Elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*” de Jessé Souza (2017) e “*Racismo e sexismo na cultura brasileira*” de Lélia Gonzales (1984). Assim, com a ferramenta construída com os estudantes, o compartilhamento de trajetórias, novos caminhos pedagógicos e reflexões são apresentadas à disciplina de Ciências Sociais ao trabalhar os temas pautados junto à Educação de Jovens e Adultos.

Palavras-chave: Raça. Gênero. Educação de Jovens e Adultos. Trajetórias.

Abstract:

The article discusses issues of race and gender and aims to analyze, through an account of the experience of a student at the Pedagogical Center of UFMG [1] during a Sociology class, the emergencies of the debate in the classroom about historical structures and Brazilian social institutions. The report and the teacher-student learning process were described through the field diary and are used as material for this work. In addition, three works by three basic authors were used for the writing and analysis method of the article, namely: “The woman in the society of classes” by Heleieth Saffioti (1976), “The Elite of backwardness: from slavery to Lava Jato” by Jessé Souza (2017) and “Racism and sexism in Brazilian culture” by Lélia Gonzales (1984). Thus, with the tool built with the students, the sharing of trajectories, new pedagogical paths and reflections are presented to the discipline of Social Sciences when working with the themes guided by the Education of Youth and Adults.

Key Words: Race, Gender, Youth and Adult Education, Trajectories

1. Introdução

Durante o ano de 2019, lecionei Sociologia no Centro pedagógico da UFMG para duas turmas de EJA (Educação de Jovens e Adultos) por meio do projeto de extensão PROEMJA [2]. Nas últimas semanas de aula,

com o conteúdo já quase todo “construído”/trabalhado, quando tratávamos sobre os sentidos da educação e a importância da escola, em um pequeno adendo na temática principal que discutíamos — o surgimento do Movimento

Negro no Brasil —, uma das alunas, de uma das turmas, diz segurando a sua mesa:

Isso daqui ninguém me tira. Meu pai, que era preto bem preto “fessô”, sabe? Sempre falava comigo que a gente devia estudar porque pra gente que é preto, o estudo é o que ninguém tira da gente. Eu que não dei muita atenção ao que ele falava quando era nova, só queria saber de namorar. Mas a vida ensina a gente que tiram mesmo (tudo da gente) e eu to aqui de novo porque isso do estudo ninguém tira da gente não e eu só “tô” aprendendo isso agora [3].

Calado por um tempo, absorvo tudo aquilo que a aluna havia dito. Acho que ela não se deu conta da importância do que havia falado. Ao escrever “absorvo tudo”, referindo a pensamentos e reflexões ocorridas no momento, tomo o cuidado de explicitar aqui tanto o que se passava em sala, quanto o que se passava apenas comigo, que, timidamente, começava a pegar alguns textos da disciplina — Sociologia Brasileira [4] — para ler ao longo da semana de forma que esse conteúdo não se acumulasse. Talvez o diferencial presente na aula e desse trecho do diário de campo, foi sobre a capacidade da aluna em conseguir trazer esse “eu” que era só meu, para aquele espaço coletivo, o da sala de aula, por meio de seu relato.

Torna-se importante também trazer a própria forma como se apresentou essa aluna nos primeiros dias de aula: preta, em torno de 60 anos, ex bibliotecária, que adora dançar e costurar vestidos para os bailes de meia idade. Em sua auto apresentação, a aluna expõe para além de questões estruturais, gostos, jeitos e a forma como se vê e se coloca para o mundo, demonstrando que, caso surgisse em outro espaço, um discurso vocalizado por uma outra pessoa, com vivências parecidas, ele não seria o mesmo,

mas evocaria um “lugar comum”. Seu discurso parte de uma vivência que aciona esse lugar comum, que faz referência a experiências compartilhadas historicamente e que a coloca em uma posição específica, em um “lugar de fala” que nos permitiu associar as suas vivências as temáticas trabalhadas em sala, e também nos provocou sentir e sermos afetados pelo discurso (RIBEIRO, 2017, p. 34). Consequentemente, a genialidade não foi “escutada” e assimilada por nós que ali estávamos apenas em relação ao conjunto de palavras ditas, como algo solto, mas sim pelo que estava sendo colocado em discussão pela educanda, pela abertura em compartilhar um pouco de sua vida e, principalmente a forma como aquele relato se situou nas discussões realizadas.

Como apresentado por Djamila Ribeiro em seu texto “O que é lugar de fala?” (RIBEIRO, 2017, p.32), ao usar a palavra “discurso” é importante lembrar a ideia foucaultiana de que a fala e o que é dito não deve ser pensado como uma mera junção de palavras que geram um sentido final, mas sim como uma estrutura discursiva já presente no imaginário social das pessoas, de um imaginário social gerador desse discurso, ou seja, em destacar a qualificação do termo como inerente às relações de poder e de controle existentes no contexto ao qual está inserido (RIBEIRO, 2017, p. 32). Por isso, apesar de partir de uma experiência individual, a aluna faz referência a um lugar comum que estrutura a potencialidade de seu discurso.

Após uma semana do ocorrido, me deparo com a necessidade de escrita e aprendizagem para a disciplina Sociologia Brasileira. Novamente é realizada em sala a leitura de Gonzales (1984), com toda a sua liberdade de escrita em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”.

Nessa obra quase falada por sua facilidade de leitura, a autora trata a questão da ciência, da construção racista desde o primeiro ponto: “Cumé que a gente fica?” — questão colocada em seu texto como se contasse uma história, assim como faço aqui, de um outro encontro de corpos, em um outro momento que não foi qualquer, muito menos aleatório, mas que faz sentido dentro da construção social racista e sexista presente naquele momento. De forma sucinta, o questionamento de quem fala e como fala vem como ponto de incômodo devido ao sentido inerente que os acontecimentos carregam em uma sociedade pautada em classe, raça e sexo. Assim, Gonzales (1984) coloca sucintamente dois pontos: Quem está fazendo as perguntas de pesquisa? Quanta importância é dada a esse saber científico que tanto sabe, mas se recusa a aprender com outros?

Essas Perguntas nos levam novamente ao discurso da aluna de forma a reificar a importância em contexto de Educação de Jovens e Adultos. As rédeas do discurso, que em uma sala de aula estão em constante disputa, seja pelas narrativas entre diferentes saberes ou até mesmo entre os atores ali presentes, seja nas relações professor-aluno ou aluno-aluno, são tomadas quando a educanda mobiliza esse lugar comum de experiências para a formulação de sua fala.

A questão da educação e da configuração familiar patriarcal colocada na obra de Saffioti (1976) em “A mulher na sociedade de classes: Mito e Realidade”, e o sistema fundante de nossa sociedade - a escravidão -, tomam conta de meus pensamentos que pairam em contraste ao relato da aluna. Por conseguinte, a questão que permanece é a capacidade da sociedade patriarcal brasileira de impedir

mulheres de se educarem em nome da manutenção da hierarquia de sexos: modos de organização e diferenciação benéfica e inerente ao sistema patriarcal. Ou seja, tanto a aluna em sua fala como a autora em seus escritos se cruzam em um ponto crucial: que a educação foi privada às mulheres, que o processo de privação entre mulheres negras e brancas foi diferente, e que ambos os processos culminaram em um posterior acesso também diferenciado para esses dois grupos.

Tomo como foco desse trabalho a questão da educação, tanto permeada nos processos de socialização, construtor da sociedade, quanto uma educação excludente resultante de marcadores estruturais de raça e gênero que impediram o acesso a escola de determinados grupos. Por isso retorno a Souza (2017) que, em suas críticas, quando aponta autores brasileiros trabalhando a história da construção da sociedade brasileira por tópicos, e que não tomam como enfoque uma narrativa mais abrangente em que teríamos como pilar a formação, sustentação e permanência do sistema escravista, e de suas consequências, pois, mesmo depois de seu fim, a sociedade brasileira nunca dele conseguiu se desvincular.

A aluna conseguiu, em um pequeno relato, além de educar a minha atenção ao que estava sendo construído em sala, direcionar essa atenção às suas vivências e sensibilidades (INGOLD, 2016), como poucas vezes vivenciei em outras experiências de ensino e pesquisa. Por meio de seu discurso conseguiu condensar suas experiências, como elas se articularam com marcadores estruturais de raça e gênero, expondo consequências reais à sua vivência e permitindo a associação de seu relato a obras de autores como Saffioti, Souza e Gonzales

apresentados em sala de aula.

2. Da Vivência à discussão Teórica

A fala da aluna abre para um arcabouço de discussão sobre a consolidação histórica brasileira e a perpetuação de problemas sociais ainda existentes atualmente como preconceito e as desigualdades de raça, gênero e classe. Portanto, passaremos por uma discussão bibliográfica proposta por dois autores selecionados para trabalhar os marcadores sociais citados anteriormente.

Ao longo de sua obra “A mulher na Sociedade de Classes: Mitos e Sociedade”, Saffioti (1976) discute a acumulação da mais-valia sobre o trabalho da mulher; inserção da mulher no mundo produtivo; marginalização feminina com o advento do capitalismo: e a questão da reprodução (maternidade). Além disso, discute a exploração sexual da mulher negra a partir de uma lógica da casa grande e as relações entre os atores que compunham essa forma social de operar o cotidiano, por meio de opressões e hierarquias. Ao retomar o contexto brasileiro, a autora questiona a literatura que tentava entender a formação dessa sociedade a partir de parâmetros que levam em conta um processo feudal de organização social, além de descrever o processo de transformação feudal ao sistema capitalista não como um processo de transposições classificatórias de análise da situação das mulheres no Brasil, mas mostrar de onde surgem as transformações que, diretamente ou não, estão atreladas ao processo que insere o Brasil no contexto capitalista e burguês.

Durante o período pré-capitalista feudal, mulheres de segmentos de trabalhadores tinham a possibilidade de ser economicamente ativas, trabalhando em setores de

comércio, por exemplo. No entanto, mesmo assim eram socialmente vistas como frágeis, e esperava-se delas um comportamento submisso e dócil. Enquanto o trabalho feminino agia de forma a garantir a ociosidade das camadas dominantes, o mesmo ainda era visto como minimamente necessário (SAFFIOTI; 1976).

Com o desenvolvimento de uma economia urbana e fabril, o emprego feminino passa a encontrar barreiras. A transição para o capitalismo ocorre com uma progressiva marginalização da mulher em relação ao setor produtivo. O trabalho feminino, já anteriormente encarado como secundário, passa a ser situado na periferia do sistema de produção. Dessa forma, a mulher encontra-se em posição desfavorável no nível estrutural (afastada das forças produtivas) e no nível super-estrutural (socialmente vista como inferior) (SAFFIOTI; 1976).

Ademais, a sub-valorização social da mulher anterior ao capitalismo permite, no período de transição, a intensificação da exploração da mão de obra feminina na medida em que o trabalho feminino era menos remunerado que o masculino, propiciando uma acumulação de capital ainda mais intensa. Seguindo a obra, a autora aponta para a relação entre classe e gênero, em que o homem proletário age sobre a mulher proletária atendendo aos interesses da classe burguesa masculina na medida em que age de forma a dominá-la. Desse modo, a mulher do proletariado sofre duplamente pela sua classe e seu sexo, sendo essa exploração diretamente vinculada aos interesses capitalistas (SAFFIOTI, 1976).

Para além disso, Saffioti (1976, p. 205) discute a questão da maternidade, explicitando a relação entre a dominação masculina, funções reprodutivas exercidas pelas

mulheres e a divisão sexual do trabalho. Para a autora, o trabalho doméstico é invisibilizado por não ser considerado um trabalho produtivo, ou seja, que gera mais-valia. Assim, o patriarcado desvaloriza o trabalho doméstico, ignorando sua importância dentro do sistema capitalista, propositalmente, mesmo que a dedicação do homem ao trabalho produtivo, que gera mais-valia, só foi possível devido a permanência da mulher no trabalho doméstico. Assim, a maternidade é constantemente acionada como fator central da marginalização profissional da mulher, transformando fator biológico em consequência social. A vida dupla feminina e um não adequamento das condições de trabalho às necessidades ligadas à maternidade fazem com que as mulheres tenham que hierarquizar os fatores de sua jornada dupla, priorizando, na maioria das vezes, as obrigações domésticas em detrimento das obrigações profissionais. Ou seja, a questão de classe atravessa tal problema na medida em que possibilita apenas a uma camada específica da população feminina relegar o cuidado dos filhos a outrem ou mesmo a negar a maternidade (SAFFIOTI; 1976).

Portanto, Saffioti (1976) muda seu foco e passa a analisar a posição da mulher na sociedade brasileira do período colonial. Conseqüentemente, aponta para o fato de que tais relações de gênero se davam de forma diferenciada, visto que o Brasil ainda não se configurava como uma nação capitalista, mas como um território a serviço da metrópole. Ao desenvolver sua obra a autora apresenta as diferenciações entre a posição da mulher branca das classes dominantes e da mulher negra escravizada, na medida em que a situação da mulher negra no Brasil distinguia-se da situação da mulher branca, visto que o seu papel social não

era apenas o de reprodutora ou trabalhadora, mas também o de “objeto” que tinha como função a satisfação dos desejos dos senhores brancos. Muito mais do que isso, a mulher negra era tida como mercadoria, enquanto à mulher branca era guardado o papel de ser frágil, responsável pela perpetuação da espécie e pelo âmbito doméstico.

Essa questão é explicitamente colocada quando trata de que mesmo que houvessem casos de mulheres brancas que tomassem frente da família em caso de morte ou ausência de seus maridos, havia também uma situação muito comum, a de uma ociosidade dessas mulheres brancas que não lidavam com as questões da família, como festas, filhos e outros pontos nos quais se esperava atividade dessas mulheres. Entretanto, as tarefas não deixavam de ser feitas e passam a ser desempenhadas pelas mulheres negras escravizadas que se inseriam dentro da casa dos senhores. Sendo assim, devido a não possibilidade das mulheres brancas dominarem os homens brancos, puderam ter a força de trabalho de homens e mulheres da classe dominada. Ou seja, aquilo que se esperava de relação de solidariedade das mulheres brancas em relação às mulheres negras era submetido à categoria de classe (SAFFIOTI; 1976).

A própria organização familiar do branco supunha a não-organização de uma família escrava. Dada a socialização da mulher branca para o desempenho dos papéis de dona-de-casa e mãe de família legalmente constituída, necessária se fazia a existência de uma classe de mulheres, com as quais os jovens brancos pudessem praticar as artes do amor anteriormente ao casamento. Assim, a escravidão satisfazia não apenas às exigências do sistema produtivo, mas ainda àquelas impostas pela forma de colonização adotada e às de uma família branca na qual à mulher cabia, precisamente, o papel

de mãe da prole legítima. (SAFFIOTI, 1976, p. 91)

Para acompanhar a obra da autora referida acima, é pertinente trazer o posicionamento de Jessé Souza em seu primeiro capítulo da obra “*A Elite do Atraso*” (SOUZA; 2017) em que coloca o apontamento do culturalismo racista existente em algumas obras como “*Casa grande & senzala*” de Gilberto Freyre (2003) quando este defende que o processo de colonização brasileira foi pautado por uma transposição cultural europeia à realidade cultural do país colonizado, transposição essa que atinge o senso comum do brasileiro no que diz respeito à formação dos costumes, hábitos e crenças dessa população. Ou seja, a delimitação proposta por Freyre, associa teorias que atribuem os problemas do Brasil a um caráter social contínuo dos problemas existentes em Portugal, cuja coroa portuguesa transfere o foco do problema não para o que consolidava como instituição brasileira, mas aos costumes dos colonos que foram absorvidos pelos nativos e que passam a ser responsáveis pela continuidade da corrupção e das desigualdades no Brasil.

Assim, com a consolidação da ideia do “Culturalismo racista” presente na obra de Freyre, temos a instalação de uma imaginação coletiva, dada pelo próprio fato histórico que transpõe ao Estado responsabilidade pela continuidade da corrupção e manutenção das desigualdades presentes na sociedade brasileira. Na movimentação do tempo, as relações de poder colocadas como independentes do Estado, ou seja, praticadas por uma elite opressora e exploradora, permanecem absolvidas no imaginário coletivo, perpetuando a dominação econômica da elite e o racismo nas nossas instituições.

Jessé Souza (2017) também critica outros autores brasileiros, como Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda, abordando as repercussões dos escritos dos mesmos ao influenciar o imaginário social brasileiro em uma análise histórico-social que impediria a visualização das estruturas de opressão privilegiando as classes superiores, e assim, justificando as desigualdades do país que perpassam a maioria da população.

Para além disso, Souza (2017) coloca autores sequentes como ratificadores dessa fonte de pensamento como Fernando Henrique Cardoso, que reforça por meio do “jeitinho brasileiro” a dominação cultural da elite. Isso ocorre pois teorias como a do “jeitinho brasileiro” presentes na Sociologia Brasileira anterior a Souza desatam as estruturas sociais de estruturas históricas racistas, sexistas e classistas fundantes do país, possibilitando ao longo da história a consolidação da narrativa onde o “vilão” é o Estado e não a de um processo histórico pautado em desigualdades estruturais. Assim a culpabilização do Estado é utilizada por aqueles que possuem o monopólio do poder simbólico, a elite, a seu próprio benefício, desviando o foco de si mesmos que deveriam ser responsabilizados pela perpetuação das desigualdades existentes. O não atrelamento da figura do Vilão àquele que realiza de forma constante a tentativa de manter de estruturas opressivas, passa a ser associada a corrupção do Estado deixando o real protagonista - a Elite -, livre da responsabilidade.

Em sua obra, ao continuar com as referências aos autores fundantes/tradicionais do pensamento Sociológico Brasileiro Jessé Souza continua a apontar os consequentes erros analíticos iniciados pela perspectiva equivocada de Freyre. Novamente Souza (2017) faz uso de “*Casa Grande*

e *Senzala*” (FREYRE; 2003) como forma de dismantelar a lógica que o próprio Freyre diz a respeito da miscigenação e do personalismo brasileiro, pretendendo demonstrar o caráter violento e sadomasoquista que permeou os contrastes socioculturais do país, e reforçando como a dominação e o ato de tirar o caráter de humano de pessoas escravizadas se fazia presente no texto de Freyre. Assim, a delimitação Freyriana do conceito “raça” no Brasil é, para Souza (2017), uma ignorância constituída de tal modo que nos dá a impressão que o processo histórico foi menos cruel e opressor para um determinado grupo populacional, o grupo das pessoas que foram escravizadas e suas gerações futuras que tiveram suas vivências afetadas.

Ademais, o autor no capítulo “A corrupção real e a corrupção dos tolos: uma reflexão sobre o patrimonialismo” (SOUZA, 2017, p. 181), evidencia como a narrativa legitimada pela academia, atrelada à figura do homem cordial e do patrimonialismo, faz-se expressamente útil a uma classe elitizada. A classe dominante a partir dessas narrativas nos faz crer que os defeitos da nossa sociedade são motivados pela moral “inferior” e corrupta presente em cada indivíduo desse corpo social. Assim, como consequência da legitimação desse pensamento, até mesmo atualmente, o ato de personificar a corrupção em figuras políticas como os “ladrões que roubam o país”, mesmo que ela ocorra de maneira arbitrária e partidária em última instância, acaba por ajudar na perpetuação de narrativas benéficas a elite pois a retira do foco e a protege de seus outros atos a favor da continuação do sistema opressivo vigente. Ou seja, não se pensa na corrupção do Mercado, apenas na corrupção do Estado, o culpabilizando pelo mantimento das desigualdades.

Obviamente, de modo muito conveniente, a instância do mercado é tornada invisível e só resta o Estado como amálgama institucional e prolongamento do jeitinho supostamente brasileiro do homem cordial. É a crítica mais desprovida de consequências práticas que se pode fazer e, ao mesmo tempo, a que aparenta maior radicalidade. Investe-se contra uma elite abstrata que pode ser todos e ninguém, inclusive o próprio ministro, mantendo-se a consciência tranquila e ganhando a boa vontade de qualquer plateia. (SOUZA, 2017 p.186)

Por isso, a implementação e burocratização de Instituições como o Estado e a própria constituição do sistema capitalista no Brasil fizeram emergir mudanças na sociedade brasileira, que apesar da ilusão de modernização do país não concretizou a população brasileira como “moderna” já que essas instituições se basearam e ajudaram na permanência da escravidão e do sistema de desigualdades vigente (SOUZA, 2017, p. 57). Para mais, essas mudanças corroboraram para repensar preceitos da moral e da ética brasileira mostrando que, a partir do momento em que nos atrelamos como sociedade, fomos fundados como vítimas da implementação de um imaginário social idealizado que não expõe as injustiças das estruturas de classe, raça e sexo dos sistemas que nos constroem em coletividade. Segundo Souza (2017, p.9) necessitamos entender como a manipulação por parte da elite ocorreu e se sustentou no processo histórico, um problema que mascara e se insere na história dos brasileiros, e que pode significar uma melhor análise, mais rente e condizente com a própria realidade atual dos nossos problemas sociais. Isto é, ao perpetuarmos uma realidade escravista estamos nos distanciando da solução do real problema.

3. A Vivência como Denúncia

Assim como as amarras da sociedade brasileira, ou melhor, fortes correntes postas pelo sistema de escravidão e os seus desaguamentos, dos quais não nos desvinculamos (SOUZA; 2017, p. 10), possuímos tanto a fala da aluna no início do trabalho, como no texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira” de Lélia Gonzales (GONZALES; 1984) marcadores de acusação de duas estruturas, sendo elas, sexo e raça, que compõem junto à classe, as lógicas sociais de relações opressivas. Ressalta-se para o uso de sexo neste trabalho ao invés da categoria gênero, seguindo Saffioti (1976), e a condição material desse quesito na estruturação hierárquica das sociedades ocidentais.

O relato da aluna, em sua vivência como mulher, pobre e negra, excluída do sistema educacional, reprodutor de estruturas (NOGUEIRA & NOGUEIRA; 2002), expõe um dos motivos de seu acesso à escola não ter sido concretizado que, segundo ela seria a vontade excessiva de namoro quebrando com a ideia retificada das opressões que sofreu em sua trajetória de vida. Consequentemente, ao partir desse lugar individualizado e de outras motivações para o delineamento de sua vida da forma como foi, a aluna também trás marcadores de raça e gênero. O primeiro marcador, raça, aparece quando ela menciona que o processo educativo ao qual estava fazendo parte, na Educação de jovens e adultos, não poderiam ser retirados dela. Já o segundo marcador, o de gênero, é demonstrado ao evidenciar que ao seguir seus caminhos, a aluna teve que realizar uma escolha entre namorar e estudar de forma a se entender que para ela escolher ambos, estudar e namorar, não era uma opção naquele momento para uma mulher.

A aluna passa livremente entre os limites do estrutural e do individual abarcando ambas as possibilidades à medida que o debate em sala, suscitado por seu relato, continua. Ressalto que outros momentos em sala de aula permitiram que acompanhássemos alusões à situações que os nossos olhos não nos permitam ver, e que, certamente, se resumem na essencialização das opressões sociais discutidas com os alunos a problemas estruturais.

Temos, por exemplo, o relato de outro aluno que ao compartilhar suas experiências se sentiu essencializado a uma estrutura, no caso na questão da raça, mobilizando outros possíveis mundos como o da sorte e dos caminhos religiosos, que não se concretizam apenas quando são postos em análise. Ou seja, essas outras possibilidades de entender trajetórias quando foram colocadas nos lembrou como esse modelo estrutural e das representações proposto em sala era limitado e ignorava questões outras importantes para esses alunos (INGOLD, 2016, p. 410). Portanto, da mesma forma como na fala da primeira aluna foi possível observar, o segundo aluno teve o mesmo cuidado em não excluir as questões estruturais que perpassaram sua vida ao construir seu discurso, ao mesmo tempo em que reconhece outras possibilidades explicativas, demonstrando que ambos transitaram entre linhas individuais e estruturais em suas análises e que a junção das possibilidades de análise da própria vida são complementares.

Por isso se torna necessário trazer perspectivas como a colocada por Jessé Souza, em que processos de invisibilização das opressões e estruturas por meio de uma outra narrativa dominada pelas Elites, nos induz ao esquecimento de que nosso país foi formado tendo como base o sistema de escravidão e que consequências reais

em todos os seus âmbitos são existentes (SOUZA; 2017). Assim, o relato de ambos se tornaram pertinentes devido a capacidade de não inviabilizar as opressões sofridas ao mesmo tempo que propõe caminhos diversos ao longo de suas histórias de vida. O discurso desses alunos evita assim como o exposto por Gonzales (1984), ou seja, as armadilhas existentes em discursos ditos conscientes, verdadeiros e devidamente legitimado: que em seu legítimo conhecimento poderiam anular o proposto por esses alunos.

Gonzales (1986) é perspicaz ao fazer crítica à ciência ocidental a qual se inseria e compartilhava espaços. Deste modo, trago, em conjunto, a obra de Maturana (1988) “Emoções e linguagem na educação e na política” para continuar o fio de reflexão. Nessa obra se discute a existência de premissas concordadas tanto na formação do pensamento racional quanto no das emoções. O autor mostra que não relembrar que o pensamento racional também parte premissas concordadas, caminhamos para a produção de um tipo de ciência dos “antolhos”, ou seja, uma ciência restrita por vendas, na qual não se permite enxergar o todo mesmo que o fosse possível. Portanto, se ambas as formas de agir partem de premissas, em todo pensamento racional temos um fundamento emocional (MATURANA, 1998). Se tomássemos a ciência e o pensamento racional como universais e partidos de premissas incontestáveis, passaríamos a justificá-los porque gostamos deles e porque os aceitamos a partir de nossas preferências (MATURANA, 1998, p.16). De mesma forma, racismo e sexismo se perpetuam nas estruturas por meio de justificativas de premissas dadas por universais, seja a de que o homem é superior à mulher ou que o branco

é superior ao negro, tendo suas implicações dos desde os casos mais bárbaros e visíveis até os casos tampados pelos “antolhos”, os mesmos que os cientistas com discursos autoproclamados conscientes e legitimados o fazem e não o percebem, para justificar seus erros, reproduções estruturais e preconceitos.

Ademais, o trecho presente na obra de Maturana “Emoções e linguagem na educação e na política” (1998, p. 17) mostra de forma complementar à Gonzales (1984) que o equívoco a não ser feito é o de pensar que, por estar falando ou realizando ações racionalmente, não poderíamos nos equivocar e cair na falácia das premissas aceitas do nosso próprio racional, cair na soberba do científico:

Nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, quando o desacordo surge de um erro ao aplicar as coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas por todas as pessoas em desacordo. Mas há outras discussões que geram conflitos: é o caso de todas as discussões ideológicas. Isso acontece quando a diferença está nas premissas fundamentais que cada um tem (MATURANA, 1988, p. 17).

Consequentemente, tomamos a educação da atenção proposta por Ingold (2016) não só voltada para fora, aos alunos e ao redor, mas também voltada para dentro e a suas próprias ações também transformadoras do que ali surge ao se construir o espaço de sala de aula. Cabe a nós enquanto professores e homens redobrar a nossa atenção para não cair na falácias citadas acima. Pensando e repensando caminhos de atuação pedagógica.

Nesses ambientes, o poder está sendo negociado a todo momento, basta ver quando os alunos não aceitam qualquer premissa a eles imposta ou não concordam

com todas as partes do todo. Entretanto, reforço que o sentimento aqui a ser deixado não é o do receio, mas sim da liberdade por entender que nossos modos de ação, nos permitem distintas possibilidades quando cientes que podem ser acionados de forma equivocadas, o que nos levariam a zonas como da ciência de antolhos, mas também de um ensino dos antolhos.

4. Conclusão

Em suma, a fala da aluna age como disparador de uma discussão teórica sobre as origens estruturais da sociedade brasileira. Essa discussão não se limitou a um ambiente acadêmico, isso porque, o compartilhamento das vivências, possibilitou a ocorrência de diálogos enriquecedores em companhia de autores como Saffioti, Jessé Souza, Lélia Gonzales, Ingold, Maturana, nas aulas de Sociologia no ensino médio de jovens e adultos, e que resultou também no trabalho final da disciplina Sociologia Brasileira.

Temos, então, uma via de mão dupla em relação aos efeitos do trabalho realizado, tanto à aluna foi aberta a possibilidade de novas interpretações sobre sua trajetória, quanto aos outros de repensarem a si mesmos e sua vivências por meio dos textos discutidos e trabalhados em sala, por meio da proposta analítica dos autores utilizados no texto e na escola. Também, devido ao próprio surgimento de uma ferramenta pedagógica para se trabalhar temas propostos as Ciências Sociais, o contar histórias e trajetórias. Como observação pontual, observo que se tornou mais claro a possibilidade de entender motivos outros, como os abordados pela aluna, sobre sua própria realidade, deixando de cair no “vício” de escutar

histórias e relatos e tentar encaixá-los em uma análise retificada e estrutural.

Portanto, é importante pensar em ambos processos: o de devir-professor e devir-aluno como proposto por Kastrup (2005), ou seja, refletir sobre desenvolvimento inacabável, mas complementar entre si, o desenvolvimento de ambas as partes presentes e dispostos uns aos outros àquilo que foi realizado de forma conjunta, sempre tomando como ponto de partida a atenção ao outro, a si e ao que está sendo construído.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. E-mail: caiomsena15@gmail.com

NOTAS

[1] Centro Pedagógico da UFMG: <http://www.cp.ufmg.br/index.php/colégios-de-aplicacao>

[2] PROEMJA Projeto de Extensão de Educação de Jovens e Adultos da UFMG

[3] Trecho reescrito em diário de campo da fala de uma das alunas do Centro Pedagógico da UFMG.

[4] Disciplina ofertada pelo departamento de sociologia da UFMG no segundo semestre de 2019 em que foram tratados alguns dos principais autores brasileiros que realizam a discussão sobre o processo de formação histórica social do país.

REFERÊNCIAS

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia 1 patriarcal / Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. — 48 ed. rev. — São Paulo : Global, 2003. — (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil;

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, 1984, p. 223-244.

INGOLD, Tim, Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia In: Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 281-282, setembro-dezembro 2016 <http://dx.doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>

MATURANA R., Humberto. Emoções e linguagem na educação e na política / Humberto Maturana; tradução: José Fernando Campos Fortes. - Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 98 p.

NOGUEIRA C. NOGUEIRA M. A sociologia da educação de Pierre Bourdieu: limites e contribuições. *Educação & Sociedade*, ano XXIII, Nº 78, Abril, 2002.

PRADO JUNIOR, Caio (1976). *Formação do Brasil Contemporâneo* (Colônia) (São Paulo, Editora Brasiliense).
RIBEIRO, Djamila. O que é: lugar de fala? (Feminismos Plurais) Belo Horizonte(MG): Letramento: Justificando, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. A Mulher na Sociedade de classes: mito e realidade; prefácio [de] Antônio Cândido de Mello e Souza. Petrópolis, Vozes, 1976. 384p. 21cm. (Coleção SOCIOLOGIA BRASILEIRA Volume .4)

SOUZA, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato/Jessé Souza.-Rio de Janeiro: Leya, 2017.

KASTRUP, Virgínia. Políticas cognitivas na formação do professor e o problema do devir-mestre. *Educação e Sociedade*. Campinas, vol. 26, n. 93, Set./Dez. 2005. p. 1273-1288.

AÇÕES AFIRMATIVAS NO ENSINO SUPERIOR: UMA REFLEXÃO BASEADA NA DEMOCRACIA E NO DIREITO BRASILEIRO

AFFIRMATIVE ACTIONS AT UNIVERSITIES: A REFLECTION BASED ON DEMOCRACY THEORIES AND ON THE BRAZILIAN LAW

***André Roberto Alves Chagas**

Recebido em: 15/04/2020.

Aceito em: 19/08/2020.

Resumo:

Este ensaio objetiva a analisar a constitucionalidade das cotas raciais nas universidades públicas brasileiras, tomando, como base, a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186, a qual aborda especificamente procedimentos adotados pela Universidade de Brasília. Com isso, buscou-se problematizar a democracia e compreender a que medida ações afirmativas correspondem a um sistema democrático e à própria coerência do ordenamento jurídico brasileiro.

Palavras chaves: Ações afirmativa. Democracia. Liberalismo. Representatividade.

Abstract:

The present work aims to analyse the constitutionality of racial quotas at Brazilian public universities, considering the accusation of non-compliance with fundamental precepts (ADPF) 186. From that, democracy was problematized and then this text sought to understand how affirmative actions are connected with a democracy system and with the Brazilian legal system.

Keywords: Affirmative actions, democracy, liberalism, representativeness.

1. Introdução

A Arguição de Descumprimento de Preceito fundamental (ADPF) 186, ajuizada pelo partido Democratas (DEM), objetivou a suspender a matrícula dos alunos que ingressaram na Universidade de Brasília (UnB) pelo vestibular ocorrido em julho de 2009 e propôs, em resumo, a inconstitucionalidade dos atos da UnB de estabelecer, nos vestibulares, uma reserva de vagas utilizando o critério étnico e de proporcionar auxílios sociais destinados a negros ou indígenas (BRASIL, 2012).

“O arguente alega, em suma, que tais atos ofendem os arts. 1º, caput, III, 3º, IV, 4º, VIII, 5º, I, II, XXXIII, XLII, LIV, 37, caput, 205, 206, caput, I, 207, caput, e 208,

V da Constituição Federal” (BRASIL, 2012, p. 12), esta parte [1], assim, afirma que houve, por meio dos referidos atos da UnB, a institucionalização do racismo, a afirmação estatal do conceito de raça, a criação de tribunais raciais, o surgimento das condições para uma possível segregação racial e ainda afirmou que as gerações atuais não são culpadas pelos acontecimentos do passado (BRASIL, 2012).

Os arguidos [2], por sua vez, alegam que, embora o conceito de raça não exista cientificamente, há ainda a discriminação pelo fenótipo dos indivíduos, afirmam também a necessidade de democratização do ensino

superior; nesse contexto, a Advocacia-Geral da União e a Procuradoria Geral da República se manifestaram contra a ADPF categorizando que a igualdade entre as pessoas deve ser conquistada por medidas materiais (BRASIL, 2012). Desse modo, por exemplo, foi dito que “ao lado do direito à igualdade, existe o direito à diferença, o qual não pode ser utilizado para aniquilar direitos, devendo, ao revés, servir para afirmá-los e promovê-los” (BRASIL, 2012, p, 34). No mais, os arguidos alegaram a homogeneidade de pessoas brancas presentes no espaço acadêmico, a notória diferença de oportunidades econômicas entre brancos e negros, e o fato de o rendimento acadêmico entre cotistas e não cotistas ser extremamente semelhante.

A partir da respectiva ADPF, este ensaio visa principalmente analisar a constitucionalidade das cotas raciais no ensino superior problematizando-as com a relação entre a democracia e a pluralidade. O objetivo é compreender se, na democracia, deve-se primar por uma homogeneização de interesses para que a população, como uma unidade, tenha uma completa identidade com os governantes ou se, em um regime democrático, é possível que grupos com pautas diferentes possam buscar a institucionalização destas. Desse modo, o desenvolvimento discorrerá sobre os pensamentos de Carl Schmitt, autor alemão que nega à democracia a possibilidade de coexistência de diferentes interesses na esfera política, e Chantal Mouffe, que busca superar as concepções de Schmitt e daqueles que o contrapõem, alcançando uma explicação acerca da sobrevivência das democracias liberais. No mais, alguns comentários a respeito das normas jurídicas citadas pelas partes na ADPF 186 serão feitos.

2. Desenvolvimento

Chantal Mouffe, por meio do pensamento de Carl Schmitt, problematiza o conceito de democracia. De acordo com Schmitt, a democracia é a identidade entre governante e governado – um regime democrático, portanto, seria composto por um governante e um conjunto de pessoas que se identifica com ele, existindo, então, a necessidade de um líder forte que unifique o interesse da população. Tal pensamento acaba abrindo as portas para regimes autoritários, prezando pela massificação política dos interesses – portanto, aquele que possui um anseio político diferente seria o inimigo a ser eliminado –, contudo, justamente nesses regimes, de acordo com as descrições de Carl Schmitt, existiria a democracia; em um regime em que não há a completa equivalência entre governante e governado, ela logo ruiria (MOUFFE, 1992).

Nessa perspectiva, Mouffe explica que, para o respectivo autor alemão – conhecido, por sinal, como o pai do autoritarismo –, um pressuposto típico do liberalismo, como a representatividade (a qual se manifesta principalmente pelos sistemas parlamentaristas europeus, em que parlamentares buscam defender os interesses de seus eleitores), não seria compatível com uma democracia, afinal, além da incapacidade de, pelo puro debate, chegarmos a um consenso, o sistema representativo não geraria a unificação dos pensamentos em uma sociedade, mas sim a fragmentação desses à medida que cada indivíduo teria suas próprias demandas – o que não se coaduna com uma população cujos interesses são unificados, promovendo a impossibilidade de os governantes alcançarem uma identificação total com o povo (MOUFFE, 1992).

Para Schmitt, por conseguinte, democracia e representatividade são termos antagônicos, este levaria aquele à ruína. Entretanto, Chantal Mouffe, embora conceba que, em um regime democrático, há a necessidade de um mínimo de identificação entre governante e governado, vislumbra que a representatividade, em tensão com a identidade, é capaz, sim, de existir. O desafio da democracia moderna consiste em articular pontos de equilíbrio entre a identidade, por meio de valores (sendo essenciais os da igualdade e da liberdade), e a representatividade; a identidade sozinha nos conduziria a um regime autoritário, conforme já explicado; por sua vez, a representatividade sem qualquer nível de identidade, em uma associação política, não nos permitiria tomar decisões à medida que o uso puro da razão por dois debatedores não gera uma necessária conclusão a ser aceita por todos, considerando que a razão humana não é absoluta, ou seja, a articulação de duas ideias distintas não leva necessariamente a uma verdade inegável (MOUFFE, 1992). Desse modo, a autora ressalta, “entre a visão de uma completa equivalência e de uma pura diferença, a experiência da democracia moderna reside no reconhecimento dessas lógicas contraditórias, bem como na necessidade de sua articulação” (MOUFFE, 1992, p. 107).

Com isso, a combinação histórica entre democracia e liberalismo foi capaz de sobreviver. Desse modo, na contemporaneidade, o regime democrático não deixa de considerar as demandas realizadas por distintos grupos sociais; uma maioria política, portanto, não tem a prerrogativa de governar como bem compreende desconsiderando os diferentes interesses existentes em uma sociedade complexa. Nesse aspecto, o Direito, buscando

abarcando tal pluralismo, recepciona a moral, que constitui os princípios nas constituições, os quais se materializam sob a forma de direitos fundamentais (CARVALHO NETTO; SCOTTI, 2011); para tanto, “há que se notar que essa pluralidade de visões de mundo só se torna possível a partir do reconhecimento da igualdade e da liberdade dos indivíduos” (CARVALHO NETTO; SCOTTI, 2011, p. 160).

A partir disso, reconhecer as diferenças e respeitá-las é um constitutivo das atuais constituições – nisso, a própria Constituição Federal de 1988, no inciso V do art. 1º, normatiza o pluralismo jurídico. Assim, nos dias vigentes, indivíduos diversos têm reconhecida a legitimidade de buscar a institucionalização de suas pautas, mesmo que essas contrariem o pensamento de uma maioria política – afinal, conforme explicado, a homogeneidade política não é, por si só, o fundamento das democracias modernas –, o que acarretou, no contexto universitário, medidas que atendem aos interesses de afrodescendentes e de indígenas. Essas, nas quais se incluem a reserva de vagas de acordo com critérios étnicos, não foram facilmente implantadas pela comunidade acadêmica [3], dependeram de articulação entre grupos progressistas, representantes de movimentos negros, da imprensa e de entes do Poder Público, sendo que uma polarização de opiniões sobre questões procedimentais (em especial, os métodos de controle administrativo interno), sobre a suficiência e efetividade das políticas adotadas, e, até 2010, sobre a constitucionalidade dos atos da UnB permaneceu [4].

No presente ensaio, importa centralmente notar que interesses divergentes, a priori, possuem a legitimidade de serem reconhecidos como dignos de materialização,

ao passo que as necessidades de um grupo que compõe a sociedade brasileira, a qual, aceitando a égide do pluralismo, deve visar atender a diferentes concepções, são propostas. Portanto, o respeito ao pluralismo simboliza a compreensão de que, em uma sociedade como a brasileira, concorrem visões de mundo diferentes dignas de respeito e, pois, dignas de deliberação institucional. Não é congruente, conforme a exposição feita nos parágrafos anteriores, pensar que deve existir uma homogeneização dos interesses em um Estado Democrático de Direito, este implica o comedimento de ideias e demandas diferentes. Assim sendo, se condições históricas levaram a uma diferenciação social entre negros, brancos e indígenas, aceitar que, entre essas categorias, há sujeitos diferentes com demandas e visões de mundo diferentes é necessário, tendo, como consequência, a necessidade de compreendermos que, do ponto de vista institucional, isso se refletirá em um tratamento diferenciado que as instituições concederão a esses grupos, à proporção que suas pautas são postas (o que, contudo, não pode resultar em um tratamento institucional discriminatório ou exclusivista).

Nesse contexto, as cotas raciais nas universidades aparecem principalmente como uma reivindicação de setores representativos da comunidade negra e dos indígenas, porém aqueles que se opõem a essa demanda alegam que ela é constitucionalmente prejudicial fortalecendo, sobretudo, o racismo por meio de um tratamento indevido dado a negros e índios através das ações afirmativas. Nesse contexto, cabe uma análise histórico-jurídica a fim de que possamos compreender se, de fato, tal tratamento é indevido; partindo da metáfora *Romance em Cadeia*, de

Ronald Dworkin, em cuja teoria o Direito se assemelha a um romance em que cada autor escreve um capítulo e cabe à geração posterior (os próximos autores) escreverem a continuidade do romance considerando os capítulos já escritos a fim de conferirem linearidade e coerência ao texto, é prudente que analisemos o tratamento institucional dado às ações afirmativas ao longo dos últimos anos, com o intuito de compreendermos se as cotas, no ensino superior, guardam conformidade com o ordenamento, além de, assim, acrescentarmos novas informações ao “novo capítulo” que estamos escrevendo ou corrigirmos possíveis equívocos dos capítulos anteriores (DWORKIN, 1999).

No ordenamento pátrio, é pertinente notar que o Supremo Tribunal Federal, por vezes, admitiu a constitucionalidade das medidas de ação afirmativa, sendo que “o nosso texto magno foi muito além do plano retórico no concernente aos direitos e garantias fundamentais, estabelecendo diversos instrumentos jurídicos para conferir-lhes plena efetividade” (BRASIL, 2012, p. 52). Sobre esse aspecto, deve-se considerar ainda que, se o conceito de raça existe categorizando o crime de racismo (não sendo um conceito biológico), não há contrarrazão para, por meio do mesmo conceito, o Estado estimular uma postura inclusiva consoante menciona o Ministro Ricardo Lewandowski (BRASIL, 2012).

Logo, vê-se que uma característica incorporada pela Constituição Federal de 1988 foi a busca pela concretização de direitos fundamentais, assim sendo, a igualdade, por exemplo, já não é mais tratada do ponto de vista meramente formal. Considerando, portanto, as desigualdades sociais entre brancos, negros e indígenas

(BRASIL, 2012) é coerente com o direito nacional possibilitar formas diferenciadas de ascensão acadêmica. Ademais, há exemplos já consagrados, na própria carta magna, de ações inclusivas; por ilustração, um deles está disposto no art. 37, inciso VIII do texto constitucional – o qual discorre sobre os deficientes – mostrando que a reserva de vagas não é algo constitucionalmente inusitado no Brasil, sendo que a análise do STF sobre esse respectivo artigo não limitou o estabelecimento de cotas a casos positivados pela Carta Magna (BRASIL, 2012).

Por conseguinte, as políticas afirmativas adotadas pela Universidade de Brasília não contradizem decisões jurídicas anteriores e a constituição vigente, além de, paralelamente, reforçarem o compromisso que o Estado assumiu de possibilitar a materialização da igualdade, de respeitar a autonomia universitária conforme prevê o art. 207 da constituição e de incentivar a educação consoante dita o art. 205 do mesmo texto normativo.

3. Conclusão

A representatividade, conforme foi exposta, possibilita que diferentes grupos busquem reivindicar seus anseios e desejem sua institucionalização. Desse modo, é legítimo que um grupo determine pautas contrárias ao pensamento de uma maioria política, considerando que esta não tem a prerrogativa, conforme Carl Schmitt contrariamente afirma, de buscar uma homogeneização das diretrizes governamentais; afinal, a democracia representativa, em decorrência da influência liberal – inclusive reconhecida pelo ordenamento pátrio à medida que este reconhece o pluralismo jurídico como um dos fundamentos da República Federativa do Brasil –, preza

pelo respeito à diferença.

Portanto, sob o aspecto da representatividade, as ações afirmativas da UnB simbolizam justamente o protagonismo de atores sociais que buscaram promover suas demandas – o que é completamente compatível com o modelo de democracia adotado no País. Entretanto, houve o questionamento se esses interesses seriam prejudiciais à Constituição fomentando, em suma, a quebra da isonomia e gerando medidas de discriminação racial realizadas pelo próprio Estado. Antiteticamente, mostrou-se que as políticas da Universidade de Brasília são, sim, compatíveis com a ordem jurídica, conferindo à isonomia materialidade no sentido de reconhecer que não é crível tratar os desiguais de modo igual, objetivando a promover o ensino e não apresentado controvérsias em relação às decisões anteriores ou normas já positivadas sobre ações afirmativas.

Logo, a decisão unânime da suprema corte brasileira de não conferir procedência à ADPF 186, possibilitando a existência de cotas raciais no ensino superior, foi coerente com as normas positivadas e com decisões judiciais anteriores, reconhecendo que a reivindicação de grupos de indivíduos negros e indígenas é, sobre o aspecto da representatividade, promotor do pluralismo, o qual, justamente pela tensão constante e, paradoxalmente, construtiva com o aspecto da identidade política, conforme propõe Chantal Mouffe, possibilita a sobrevivência da democracia representativa.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando pela Universidade de Brasília - UnB.
E-mail: andrerob301@hotmail.com

NOTAS

[1] O processo judicial é composto por partes, existindo a parte que exige algo (o polo ativo) e a parte contra que algo é exigido (o polo passivo). O autor é, portanto, o polo ativo do processo e, também, pode ser denominado de arguente. Na ADPF 186, o arguente é o Partido Democratas.

[2] O arguido é o polo passivo do processo. Na ADPF 186, os arguidos são o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade de Brasília (CEPE), o reitor da Universidade de Brasília; o Centro de Seleção e de Promoção de Eventos da Universidade de Brasília (CESPE/UNB).

[3] Os professores Rita Segato e José Jorge de Carvalho, que participaram do processo de implementação da política de cotas comentam as discussões conflitantes que a antecederam e, também, brevemente, algumas limitações das medidas adotadas pela UnB. Disponível em: <https://www.noticias.unb.br/76-institucional/2319-aprovacao-das-cotas-raciais-na-unb-completa-15-anos>. Acesso em 30 de julho de 2020.

[4] O documentário Raça Humana, feito pela TV Câmara, registrou as visões de docentes e discentes acerca das ações afirmativas da UnB, captando as divergências a respeito do tema. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/tv/200740-raca-humana/>. Acesso em 30 de julho de 2020.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal.

_____. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186. Relator: Ministro Ricardo Lewandowski.

CARVALHO NETTO, Menelick; SCOTTI, Guilherme. Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito: a

produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras. Belo Horizonte: Fórum, 2011. Capítulo 5.

DWORKIN, Ronald. Império do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MOUFFE, Chantal. Pensando a democracia com e contra Carl Schmitt. Tradução de Menelick de Carvalho Netto. *Reveu Française de Science Politique*, vol. 42, nº1, fevereiro – 1992.

