

Clase y raza en el Brasil moderno. La singularidad de la desigualdad periférica

JESSÉ SOUZA

Resumen

Las interpretaciones teóricas dominantes sobre América Latina todavía enfatizan las nociones weberianas de personalismo y patrimonialismo, de modo que explican las contradicciones sociales de las sociedades latinoamericanas a partir de una supuesta dominación de características sociales pre-modernas. Según este paradigma, dichas sociedades estarían estructuradas a partir de relaciones personales verticales de protección y de favor, instituyendo la dominación del privilegio y las preferencias afectivas, por oposición a las relaciones sociales modernas basadas en el interés racional, tanto en la dimensión de las relaciones intersubjetivas como en la dimensión de la vida institucional. El objetivo en este artículo es construir una alternativa teórica sobre la singularidad latinoamericana que pueda explicar tanto el dinamismo y la complejidad social, por un lado, como las razones de la permanencia de situaciones de marginación social y de naturalización de las desigualdades en sociedades como la brasileña. La tesis defendida es que se trata de sociedades «modernas», aunque periféricamente modernas. Así, en lugar de ser percibidas como sociedades estructuradas a partir del capital de relaciones personales, algo típico de las sociedades tradicionales anteriores a la modernidad, estas sociedades deberían ser comprendidas, por utilizar el vocabulario de Pierre Bourdieu, como sociedades estructuradas según el acceso diferencial a los capitales económico y cultural y como productoras del mismo tipo de violencia simbólica típico de cualquier sociedad moderna.

Palabras clave: *Brasil; modernidad periférica; clase social; raza; desigualdad.*

Abstract

Class and race in modern Brazil. The singularity of peripheral modernity. The dominant theoretical approaches on Latin America are still construed on the Weberian notions of personalism and patrimonialism. The contradictions of Latin American societies are thus explained as the result of pre-modern social conditions, basically by the

prevalence of vertical relations of patronage and privilege, as opposed to modern social relations based on rational interest. The aim of this article is to offer a theoretical alternative for the Latin American singularity that can give an account, on one hand, of the dynamism and complexity of such societies and, on the other hand, of the enduring marginalization and naturalization of inequalities, as is the case of Brazil. The thesis is that the Latin American societies are «modern», but in a peripheral way. For this reason, instead of considering their inner structure in terms of a capital of personal relations, a typical feature of traditional societies, they should/could be viewed —using Pierre Bourdieu's terms— as relying on a disparate access to economic and cultural capital, which produces the kind of symbolic violence typical of every modern society.

Keywords: Brazil; peripheral modernity; social class, race, inequality.

Las interpretaciones teóricas dominantes sobre América Latina enfatizan, aún hoy, las nociones centrales de personalismo y patrimonialismo, de modo que explican las contradicciones sociales de las sociedades latinoamericanas a partir de una supuesta dominación de las características sociales premodernas. Según ese paradigma, tales sociedades estarían estructuradas a partir de relaciones personales verticales de protección y de favor, instituyendo la dominación del privilegio y de las preferencias afectivas por oposición a las relaciones sociales modernas basadas en el interés racional, tanto en la dimensión de las relaciones intersubjetivas cuanto en la dimensión de la vida institucional. La noción weberiana de patrimonialismo pretende dar cuenta, precisamente, de la extensión del personalismo desde la esfera de las relaciones intersubjetivas a la esfera institucional, especialmente la del Estado. Esta interpretación de la singularidad de América Latina es todavía ampliamente dominante entre pensadores latinoamericanos e internacionales (Huntington, 1998; Eisenstadt, 1979, 1999, 2000).

Uno de los problemas de tal interpretación es que supone —partiendo de un culturalismo esencialista que imagina una herencia ibérica atávica inmutable— que el capital de relaciones personales de los individuos es el factor que determina fundamentalmente sus posibilidades de acceso diferencial a recursos materiales e ideales escasos. De este modo, fenómenos como la desigualdad social, la marginación de contingentes significativos de la población, la exclusión social y la infra-ciudadanía estarían causados por la carencia relativa de este tipo de recurso entre los sectores marginados, excluidos de las redes sociales de protección y privilegio (DaMatta, 1991). La predominancia de este tipo de enfoque implica la completa imposibilidad de explicar el innegable dinamismo social y económico de sociedades latinoamericanas como Brasil, México, Argentina o Chile. En el caso de Brasil, el tercer país en términos de crecimiento económico absoluto del planeta durante el siglo XX (entre 1930 y 1980 fue el país que más creció en el mundo, aunque este crecimiento haya partido desde un nivel bastante bajo), el predominio de relaciones pre-modernas deja sin explicación convincente el relativo dinamismo de la institución *moderna* por excelencia: el mercado. Este tipo de aproxima-

ción no explica con precisión la conjunción entre el dinamismo económico y la complejidad social de estas sociedades con la permanencia de una desigualdad social abismal y naturalizada.

Pero las consecuencias de este tipo de enfoque no se limitan a dificultades teóricas. También poseen una extraordinaria eficacia política, puesto que han inspirado todos los proyectos políticos llevados a cabo durante el siglo pasado y hasta hoy. Las cruzadas contra la corrupción, las tentativas de reequilibrio de las diferencias regionales y los proyectos de rediseño institucional son todas políticas cuyos presupuestos ideales están sacados de ese caldo de ideas que implica asociar el *atraso social relativo* con cierto lote de características culturales. La *cultura* es percibida en esas visiones como una unidad sustancial, homogénea y sin contradicciones. Las distinciones de clase, por ejemplo, se dejan sistemáticamente de lado en favor de nociones globales como región, trazos culturales comunes, etc. Estoy convencido de que buena parte de la ausencia crónica de proyectos políticos de medio y largo plazo en sociedades como la brasileña tiene que ver con la continuada influencia atávica de estos modelos de interpretación. A lo largo de este trabajo procuraré explicar en detalle de qué modo peculiar las interpretaciones teóricas implican el oscurecimiento y la ceguera respecto a situaciones prácticas.

Mi objetivo en este artículo es construir una alternativa teórica que pueda explicar tanto el dinamismo y la complejidad social, por un lado, como las razones de la permanencia de situaciones de marginación social y de naturalización de las desigualdades particulares en el mundo en general y en sociedades como la brasileña en particular. Mi tesis es que se trata de sociedades *modernas*, aunque periféricamente modernas, siendo por tanto su singular desigualdad social mejor explicada a partir de la consideración de los efectos de la opacidad y la falta de transparencia típicos de las instituciones impersonales del mundo moderno. Así, en lugar de ser percibidas como sociedades estructuradas a partir del capital de relaciones personales, algo típico de las sociedades tradicionales anteriores a la modernidad, estas sociedades deberían ser comprendidas, por utilizar el vocabulario de Pierre Bourdieu, como sociedades estructuradas según el acceso diferencial a los capitales económico y cultural y como productoras del mismo tipo de violencia simbólica típico de cualquier sociedad moderna.

El capital social en las relaciones personales cuenta como un valor de importancia variable, pero siempre secundario en relación con los capitales típicos de la sociedad moderna.¹ La ventaja de este tipo de argumentación me parece decisiva no sólo por permitir explicar simultáneamente tanto la complejidad social como la singular desigualdad de estas sociedades, sino también por abrir un abanico nuevo de cuestiones políticas que pueden al menos ser tematizadas en el paradigma teórico/práctico-político que estoy criticando.

Voy a desarrollar mi argumentación en dos pasos. En primer lugar intentaré construir el argumento de la especificidad que vengo denominando *modernidad periférica* para dar cuenta de la singularidad de sociedades latinoamericanas como

la brasileña. En segundo lugar tematizaré las consecuencias políticas de esta elección teórica en relación con dos cuestiones fundamentales de la desigualdad brasileña: la compleja articulación entre desigualdad de raza y de clase.

La modernización periférica

El principal problema teórico de la interpretación del proceso de desarrollo histórico de sociedades como la brasileña desde el paradigma personalista y culturalista dominante que estoy criticando es la desvinculación entre valores y eficacia institucional. El culturalismo implícito en este tipo de argumentos no permite percibir que las instituciones fundamentales del mundo moderno, como Estado y mercado, entrañan toda una visión del mundo y una jerarquía moral particulares. Quizás haya sido Charles Taylor el pensador moderno que más ha contribuido a la adecuada comprensión de la singularidad y el carácter contingente de la jerarquía moral que habita de forma imperceptible y opaca en las prácticas institucionales y sociales de la modernidad occidental (Taylor, 1989). Al intentar reconstruir la jerarquía valorativa subyacente al racionalismo occidental y sus instituciones fundamentales, Taylor ha sido en verdad un pionero. Karl Marx fue el primero en referirse a la producción de una *ideología espontánea* del capitalismo como efecto peculiar de su estructura económica. En Marx, la ideología espontánea del capitalismo es percibida básicamente como producto de la discontinuidad entre producción y circulación de mercancías, creando la ilusión de la venta de la mercancía fuerza de trabajo por su justo valor. Sin embargo, no aparece en Marx la tematización del horizonte moral y simbólico que sirve de sustrato y legitimación a las instituciones fundamentales del capitalismo, y muy especialmente del mercado. El enfoque marxista es sistémico y se concentra en las virtualidades y contradicciones de la propia esfera económica. Marx Weber, pese a que la cuestión central es precisamente la especificidad del racionalismo occidental tanto en su entramado material como simbólico, jamás consigue teorizar las cristalizaciones morales más allá de las éticas materiales que estudia en su sociología de las religiones. Las formas de dotación de sentido de carácter no religioso no son consideradas por él debido justamente a su punto de partida categorial, prisionero del individualismo metodológico, que le impele a percibir al individuo como actor y fuente última de toda atribución de significado y moralidad.

En este contexto, si las contribuciones de los clásicos son escasas, también la ciencia social contemporánea niega la densidad simbólica y valorativa de la dinámica institucional. El nuevo aparato institucional coercitivo y disciplinante del mundo moderno, representado ante todo por el complejo formado por mercado y Estado, parece como si incorporase un principio abstracto medido por criterios de eficacia. De este modo tanto Parsons como Habermas, por ejemplo, percibirán, a partir del concepto de sistema, la acción conjunta de ese complejo institucional, y

defenderán una lógica normativamente neutra como fundamento de su funcionamiento. Este *naturalismo* de gran parte de la tradición sociológica repite en su reflexión sistémica el mismo tipo de desconocimiento al que estamos sometidos en la vida cotidiana bajo el efecto de la ideología espontánea del capitalismo, a través de la extraordinaria eficacia de la idea de *neutralidad valorativa* de sus instituciones fundamentales, como el mercado y el Estado. Para avanzar en este tema fundamental hay que recuperar el sentido de búsqueda de significados opacos implícito en la discusión marxiana de la ideología espontánea del capitalismo, más allá de lo que el propio Marx fue capaz de percibir. De este modo pasa a ser fundamental recapitular la noción occidental de *virtud* para casi todos los pensadores modernos y contemporáneos: el control de la razón sobre las emociones y las pulsiones irracionales, la interiorización progresiva de todas las fuentes de moralidad y de significado, la entronización concomitante de las virtudes de auto-control, auto-responsabilidad, voluntad libre y descontextualizada y la libertad concebida como auto-remodelación con respecto a fines heterónomos. Lo que está en juego aquí es una noción construida histórica, cultural y contingentemente de la personalidad y de la conducción de la vida que va a separar y a unir por vínculos de solidaridad y prejuicio a personas y grupos sociales en categorías superiores e inferiores según criterios que deben su objetividad al hecho de estar inscritos en la opaca lógica funcional del Estado y del mercado. Será este tipo peculiar y contingente de personalidad el que será premiado por el mercado y por el Estado bajo la forma de desempeño diferencial.

Para las generaciones que han nacido bajo la égida de prácticas disciplinadoras ya consolidadas institucionalmente, este modelo asume la forma naturalizada de una realidad auto-evidente que dispensa la justificación. Responder a los imperativos empíricos del Estado y del mercado pasa a ser tan obvio como respirar o caminar. No conocemos ninguna otra forma de ser y desde la más tierna infancia somos hechos, remodelados y perfeccionados constantemente para atender a estos imperativos. Ésa es la lógica normativa contingente de tales *subsistemas*, que asume la forma de cualquier limitación natural de la existencia, como la ley de la gravedad, por ejemplo, contra la cual nada podemos hacer. Pero si queremos ir más allá de las apariencias y de las ilusiones objetivas de la vida cotidiana, debemos sospechar del discurso legitimador que estas instituciones ofrecen de sí mismas, es decir, como si fuesen estructuras objetivas y neutras que expresan principios meritocráticos e igualitarios. Al final será la noción de disciplina y de control del cuerpo y de sus emociones y necesidades la que diferenciará, imperceptiblemente, clases sociales, género, etnias, etc. La lucha entre clases y facciones de clase va a ser decidida por esa oposición entre alma y razón —como *locus* de las virtudes dominadas y ambiguas de las clases inferiores—, como queda claro en la oposición entre trabajo intelectual y trabajo manual, que hace legítimo que en sociedades como la brasileña el trabajo intelectual sea remunerado hasta cincuenta veces más que el trabajo manual. ¿Por qué jamás nos preguntamos sobre la

legitimidad de tamaña desigualdad? Precisamente, el hecho de que la cuestión jamás llegue a ser formulada demuestra su carácter naturalizado, ilustra la eficacia de la jerarquía moral a la que estamos aludiendo.

Este conjunto articulado, referido a virtudes, pasa a ser, con su creciente anclaje institucional, el alfa y el omega de la atribución de respeto y reconocimiento social, por un lado, y presupuesto objetivo de la propia autoestima individual, por otro. Es el presupuesto de la noción moderna de *dignidad*, tanto en el sentido jurídico de ciudadanía, como el presupuesto oculto y opaco del respeto actitudinal, que es pre- y ultrajurídico y decide sobre el prestigio relativo de individuos y clases. Esto significa que Estado y mercado, a partir de los estímulos específicos que completan el monopolio virtual de opciones vitales de cualquier individuo o clase social, deciden de forma opaca —en esta nueva lectura de la producción de una *ideología espontánea del capitalismo*—, quiénes son los cualificados y quiénes los desclasados sociales. Cualificados, con los premios correspondientes en salario, posición ocupacional y prestigio relativo, son los individuos que logran adaptarse a las demandas implícitas del complejo Estado/mercado. Desclasados, por otro lado, son todos aquellos que no atienden a esas demandas adecuadamente, y son castigados con bajos salarios y baja estima social.

Al plantear que el mecanismo de calificación o reconocimiento social opera a partir de estructuras pre-reflexivas y opacas a la conciencia cotidiana, estamos tomando partido por concepciones que perciben la producción de solidaridad social y la atribución de reconocimiento como un código cifrado y opaco a la conciencia cotidiana. El concepto de *habitus* en Bourdieu (1990) permite, al contrario que la tradición racionalista e intelectualizante, enfatizar todo el conjunto de disposiciones culturales e institucionales que se inscriben en el cuerpo y que se expresan en el lenguaje corporal de cada uno de nosotros transformando, por así decir, las elecciones valorativas culturales e institucionales formadas en el contexto familiar y escolar en signos de carne y hueso. El presupuesto de esta concepción revolucionaria en el ámbito de las ciencias sociales permite unir, como hace Taylor en un texto particularmente brillante, a Wittgenstein y a Bourdieu. Taylor, en realidad, aproxima a Bourdieu a Wittgenstein teniendo en cuenta un aspecto fundamental de su propia teoría, que es la tentativa de romper y superar la concepción mentalista de la experiencia social. Esta concepción mentalista está representada por el dualismo mente-cuerpo, o sea, por la idea de que la mente es una entidad distinta del cuerpo, aunque de algún modo *habite* el cuerpo como un *fantasma dentro de una máquina* (Smith-Taylor, 2002). Desde Descartes, esa concepción se volvió algo así como una doctrina oficial sobre la relación mente/cuerpo. Para Taylor, tanto Wittgenstein como Bourdieu lograron desarrollar concepciones que ayudan a percibir esa relación fundamental de un modo distinto. Taylor observa: «*si Wittgenstein nos ayudó a romper con la servidumbre filosófica del intelectualismo, Bourdieu comenzó a explorar cómo debe ser reconstruida la ciencia social, una vez libre de su punto de partida distorsionado*» (en Calhoun, 1993: 59).

Aquí, el enemigo común es la tendencia racionalista e intelectualista dominante tanto en filosofía como en las ciencias sociales. En lo que respecta a la tradición intelectualista en esos dos campos de conocimiento, tiende a percibir la comprensión de una regla social como un proceso que se consume al nivel de las representaciones y del pensamiento, abstrayendo su componente corpóreo y contextual. Por el contrario, tanto Wittgenstein como Bourdieu enfatizan el elemento de la *práctica*. Obedecer una regla es, antes todo, una práctica aprendida y no un conocimiento. La práctica puede ser articulada, es decir, puede explicitar razones y explicaciones acerca de *ser de este modo y no de cualquier otro* cuando es desafiada, pero la mayor parte de las veces ese plano de fondo inarticulado permanece implícito, ordenando silenciosamente nuestra actividad práctica y alcanzando mucho más que el marco de nuestras representaciones conscientes. Este punto de partida parecido en los dos autores no es un aspecto contingente, secundario o superficial. Representa, por el contrario, el núcleo mismo de la novedad de estos autores en el debate contemporáneo. Todo el esfuerzo crítico de ambos está dirigido a la crítica de las concepciones filosóficas o sociológicas que hacen indebidamente abstracción del componente radicalmente situado y contextual de la acción humana. Lo que Bourdieu tiene en mente es la formación de un *habitus* de clase, percibido como un aprendizaje no institucional de disposiciones, inclinaciones y esquemas evaluativos que permiten a su poseedor percibir y clasificar, en una dimensión pre-reflexiva, signos opacos de cultura legítima. Esos hilos invisibles se ligan entre sí y se fundamentan tanto en afinidades como en antipatías, constituyendo tanto las redes de solidaridad como las antipatías vinculadas al prejuicio de clase, color o género (Bourdieu, 1990). Pero le falta a la noción de *habitus* en Bourdieu un verdadero carácter diacrónico e histórico y, por tanto, una verdadera preocupación por el tema fundamental del aprendizaje valorativo, que casi sólo puede ser tematizado desde una perspectiva histórica. Así, me gustaría proponer una subdivisión histórica de la categoría de *habitus* de tal modo que le confiera un carácter histórico más matizado, inexistente en el análisis bourdiano, y añadir por tanto una dimensión genética y diacrónica a la constitución del *habitus*. Así, en lugar de hablar genéricamente de *habitus*, aplicándolo a situaciones específicas de clase en un contexto sincrónico, como hace Bourdieu, me parece más interesante y rico para mis propósitos que hablemos de una *pluralidad de habitus* que se constituyen históricamente. Éste fue, ciertamente, el caso de lo que me gustaría llamar *habitus primario*. La burguesía, como primera clase dirigente en la historia que trabaja, logró romper con una doble moral típica de las sociedades tradicionales, basadas en el código del honor, y construir en una medida apreciable y significativa una homogeneización a partir de la generalización de su propia economía emocional, transformando, como vimos —con el dominio de la razón sobre las emociones, el cálculo prospectivo, la auto-responsabilidad, etc.—, el comportamiento económico en modelo para todo comportamiento humano digno de respeto y reconocimiento.

A esta economía emocional específica la llamo *habitus primario*, para aludir al conjunto de disposiciones que funcionan como referencia objetiva y opaca del valor diferencial de los seres humanos y que, a partir de su generalización efectiva, permite por ejemplo la efectividad social de la noción de ciudadanía en sociedades que lograron homogeneizar de manera significativa la economía emocional de sus diversas clases sociales. A pesar de que este *habitus* se refiere a individuos, no implica obviamente defensa alguna del individualismo como valor o defensa de las posturas liberales que perciben al individuo como fuente de todo sentido y moralidad. Al contrario, son consensos sociales y morales inarticulados que estipulan, con independencia de la voluntad individual, su valor relativo. El sujeto es aquí toda la sociedad y su núcleo normativo inarticulado, no los individuos.² A partir de aquí se torna comprensible por qué el trabajo útil, productivo y disciplinado es lo que parece estar detrás de la «*evaluación objetiva del valor relativo*» de cada cual, también en la dimensión política de la ciudadanía. Más allá de lo que diga la ley sobre la regla de igualdad, ésta apenas es una percepción —en la dimensión pre-reflexiva en que nos estamos moviendo— mediada por signos opacos pero inmediatamente comprensibles a todos, puesto que están inscritos en el cuerpo, en la forma de andar, hablar, vestir o reaccionar. Estamos tratando con sujetos que son soportes de una *ética del desempeño* adecuada al trabajo útil y productivo, que garantiza su reconocimiento social no sólo en la esfera económica, sino en el resto de las dimensiones de la vida social. Esto explica por qué un ama de casa, por ejemplo, pasa a tener una posición social objetivamente *derivada*, es decir, su importancia y reconocimiento social dependen de su pertenencia a una familia o a un *marido*. Se vuelve, en este sentido, dependiente de criterios adscriptivos, ya que en el contexto meritocrático de la *ideología del desempeño* no poseería un valor autónomo (Kreckel, 1992).

El mismo fenómeno explica que será el poder legitimador de esa *ideología del desempeño* lo que determinará los sujetos y grupos sociales excluidos de varias dimensiones de la vida social por la ausencia de condiciones mínimas para una competición exitosa en la dimensión económica. También lo será de su falta de reconocimiento social y de su ausencia de autoestima, ya sea en la dimensión política o en la dimensión existencial y privada. Es a este fenómeno al que me gustaría calificar como la constitución social de un *habitus precario* que alcanza proporciones de fenómeno de masas en sociedades periféricamente modernizadas como Brasil. Ésta es, creo, la distinción efectiva entre sociedades centrales y periféricas: la producción en masa de un enorme contingente de inadaptados, percibidos como tales por mecanismos de evaluación social pre-reflexivos y opacos que, sin embargo, son perceptibles por todos en una dimensión corporal pre-reflexiva. Esto implica que la *ideología del desempeño* funcionaría como una especie de legitimación subpolítica incrustada en lo cotidiano, reflejando la eficacia de los principios funcionales anclados en instituciones opacas como el mercado y el Estado. Carece de transparencia porque se *aparece* a la conciencia cotidiana como si fuese el efecto de princi-

pios universales y neutros, abiertos a la competición meritocrática. Si mi análisis es correcto, este esquema interpretativo permitiría explicitar la jerarquía valorativa y normativa subyacente, aunque de forma subliminar, al funcionamiento del mercado y del Estado, así como la peculiar forma mediante la cual esos signos opacos adquieren *visibilidad social*, aunque de un modo pre-reflexivo.

Este tipo de enfoque permitiría también discutir la especificidad de sociedades periféricas como la brasileña sin apelar a explicaciones culturalistas y/o subjetivistas, como en los paradigmas personalistas o patrimonialistas, que se ven obligados a defender la existencia de un núcleo pre-moderno para esas sociedades como forma de tematizar sus males sociales. Esta explicación alternativa me parece más convincente en la medida en que permite tematizar males sociales, como la naturalización de la desigualdad o la producción social masificada de infra-ciudadanía, sin negar implícitamente, como hacen las explicaciones personalistas todavía dominantes, la complejidad y los dinamismos innegables de una sociedad periférica como la brasileña. Es precisamente el dinamismo de instituciones impersonales que reproducen una jerarquía implícita del valor diferencial de los seres humanos lo que permite comprender —junto con un nivel relativamente bajo de problematización y discusión libre en la esfera pública, por lo menos hasta hace bien poco— la naturalización secular de una desigualdad abismal como la brasileña. La sencilla idea que recorre todo mi argumento en este texto es que el mercado y el Estado son estructuras materiales regidas por criterios de eficacia formal, pero sin materializaciones en *concepciones del mundo* con una jerarquía peculiar, y que ésta es la forma específicamente moderna de construir y legitimar distinciones sociales.

A pesar de que la idea central es simple, sus consecuencias teóricas son infinitas y decisivas. A partir de ella podemos tener acceso, por ejemplo, a una nueva concepción del proceso de modernización de sociedades como la brasileña. Max Weber, al final de su estudio acerca de la religión en la India, avanza una intuición que me parece fundamental para nuestro tema. Al analizar el caso del desarrollo del capitalismo en Japón, en comparación con el caso hindú, Weber subraya que la expansión del capitalismo o del racionalismo occidental, como prefería decir, hacia la periferia se da tanto más profundamente cuanto más asume la forma de exportación de las instituciones fundamentales de Occidente, como el mercado competitivo y el Estado centralizado, bajo la forma de *artefactos preparados* (Weber, 1999). Si estoy en lo cierto, entonces la cuestión consiste en identificar qué concepción del mundo ha importado en el proceso de exportación de instituciones modernas hacia la periferia. Que estas instituciones hayan impuesto su dinámica en el largo plazo no invalida el argumento. El razonamiento sociológico se diferencia precisamente por permitir captar dinámicas de desarrollo de largo plazo. Si estoy en lo cierto, esto significa que toda una cultura y una concepción del mundo contingente están asociadas a la lógica institucional del capitalismo moderno. Percibir este aspecto central es superar el tipo de *esencialismo culturalista* implícito en las tesis del personalismo y del patrimonialismo, que desvincula la cultura de la

eficacia institucional, la única instancia que puede explicar de qué modo la cultura y los valores pueden influir en el comportamiento humano.

La concepción del mundo exportada a la periferia del capitalismo es la que analizamos antes, aunque vale siempre la pena repetirla: control de la razón sobre las emociones y sobre las pulsiones irracionales, interiorización progresiva de todas las fuentes de moralidad y de significado, entronización concomitante de las virtudes de auto-control, auto-responsabilidad, voluntad libre y descontextualizada y la libertad concebida como auto-remodelación en relación con fines heterónomos. Es precisamente esta noción históricamente construida, altamente improbable y culturalmente contingente de la personalidad y de la conducción de la vida la que se constituye en Europa entre los siglos XVII y XVIII y pasa a ser el núcleo duro de la jerarquía valorativa incrustada opacamente en el funcionamiento de estas instituciones fundamentales. En otras palabras, y weberianamente expresado: el protestantismo ascético que construyó esa noción contingente y única de agencia humana pasa a tener ahora como soporte secular la lógica impersonal del mercado y del Estado, que reproduce, a través de estímulos empíricos como el dinero y la coerción legal, el mismo tipo de individuo que antes producía la fe. Es esta concepción del ser humano y de la economía emocional peculiares de la cultura europea —que por tanto nada tiene que ver con el prejuicio naturalista que vincula la *europiedad* con un fenotipo o tipo físico de individuo de ojos azules y cabellos rubios, y que puede tener como soporte material a mulatos o negros, como acontece efectivamente en el Río de Janeiro de la segunda mitad del siglo XIX (Freyre, 1990)—, la que se transformará en la concepción dominante del valor diferencial entre los seres humanos y los grupos sociales. En virtud de ella se separarán y unirán por vínculos de solidaridad y prejuicio personas y grupos sociales categorizados como *superiores* e *inferiores* según criterios que pasan a deber su objetividad incontestable al hecho de estar inscritos en la lógica opaca del Estado y del mercado.

Un ejemplo empírico fácilmente reconocible por todos puede ayudar a esclarecer lo que quiero decir. En sociedades como la alemana o la inglesa, aunque la desigualdad campa bajo formas opacas y pseudo-legítimas en la dimensión socio-cultural con consecuencias económicas y políticas importantes, la mayor igualdad política y jurídica relativa de esas sociedades se hace obvia si pensamos en un episodio banal y cotidiano como el atropello de un trabajador o un parado por un conductor borracho de clase media. En el caso inglés y alemán, las probabilidades de que el ciudadano de clase media sea efectivamente juzgado con la dureza de la ley son altísimas. En el caso brasileño la altísima probabilidad es que el sujeto de clase media sea finalmente exonerado o que reciba una pequeña pena digna de ser ignorada, como la del que mató a un cachorro o a una gallina. Mi tesis es que esto sucede porque, en la dimensión pre-reflexiva que actualiza el valor diferencial de los seres humanos, contenida de forma opaca e intransparente en la jerarquía actualizada cotidianamente por el mercado y por el Estado, esos brasileños pobres no valen, efectivamente, más que un cachorro o una gallina. El resultado práctico

del proceso judicial refleja en realidad el consenso pre-reflexivo acerca del valor diferencial de los seres humanos existente en una sociedad, como la brasileña, que no homogeneizó, al contrario que la sociedad inglesa o alemana, el tipo humano de forma interclasista de manera significativa. Aquí no estamos pensando en términos intencionales o conscientes. Es claro que muy pocos brasileños de clase media admitirían que se considere a sus compatriotas miserables como infrapersonas de importancia comparable a la de una gallina. Por el contrario, muchas de estas personas votan a partidos de izquierda, contribuyen en campañas contra el hambre y se muestran indignados con las condiciones de vida de buena parte de la población. Sin embargo, en la dimensión pre-reflexiva de los consensos compartidos mediante prácticas sociales efectivas, que prescinden de la intermediación lingüística, el resultado apunta hacia una escisión social que construye ciudadanos, por una parte, e infra-ciudadanos sin derechos, por la otra.

Mi tesis es que son estos consensos pre-reflexivos los que deciden si la ley de igualdad se aplica o no, es decir, si es eficaz o no. Este ejemplo del atropellado no necesita reiterarse. Aquel que haya tenido que utilizar la red pública de salud en Brasil o que haya visitado un presidio brasileño percibe que tanto la sociedad como el Estado identifican muy bien quién merece respeto o desprecio.³ Es, por tanto, la realidad de estos consensos compartidos acerca del valor objetivo y diferencial de individuos y clases enteras lo que explica la existencia de todo un aparato legal y jurídico meramente simbólico que no posee eficacia real. Existe, por así decir, volviendo al ejemplo del atropello, un hilo invisible que va desde el policía que inicia la investigación hasta el juez que decreta la sentencia, pasando por los testigos, los abogados y la prensa, los cuales reproducen, no la eficacia de la regla legal que declara la igualdad de todos ante la ley, sino la eficacia social de la regla pre-reflexivamente producida y comprendida que dice que el crimen de matar a alguien que vale tanto como una gallina no merece prisión.

La explicación dominante de fenómenos como éstos está todavía teñida por enfoques del paradigma del personalismo que parten de presupuestos culturalistas y/o subjetivistas, como si la lógica de las sociedades complejas y dinámicas como la brasileña pudiese ser captada a partir del presupuesto ahistórico de una cultura ibérica personalista que se mantiene tal cual desde hace 500 años o por la suma de las intencionalidades individuales. Por eso se piensa que lo que está dentro de la cabeza de una supuesta élite determina la lógica y la dinámica social objetiva, o que son relaciones intersubjetivas de favor y protección las que constituyen el telón de fondo de la dependencia y la infra-ciudadanía, o que sería el capital de relaciones personales —como en la teoría de Roberto DaMatta y de los pregoneros nativos e internacionales del personalismo premoderno— lo que determina el privilegio o la marginación. En todas estas versiones de la sociología culturalista y/o subjetivista, el paradigma es nuestra inmersión ingenua en la vida cotidiana, que hace que pensemos que nosotros, sujetos, somos o el producto de una herencia cultural que nunca muda o también, en el caso del subjetivismo sociológico, que somos nosotros los que

producimos valores y que la dinámica social puede ser adecuadamente comprendida por la interdependencia de las voluntades y los sentidos individuales.

El paralelismo entre culturalismo esencialista/subjetivismo sociológico y nuestra inmersión en las ilusiones objetivas de la vida cotidiana también me parecen la razón última de la continuada hegemonía de este tipo de explicación que reduce los males de las sociedades periféricas latinoamericanas a su apariencia fenoménica. Su inadecuación como explicación de la realidad, sin embargo, me parece una de las causas principales de la ausencia crónica de proyectos políticos en estos países que no se reduzcan a iniciativas asistenciales de política simbólica o que simplemente esperan del crecimiento económico aquello que nunca dio ni puede dar. La gran cuestión política del Brasil moderno se hace prácticamente invisible para este tipo de enfoque teórico, tan influyente también en los medios y en la política partidaria: la ausencia continuada de cualquier esfuerzo dirigido y reflexionado de inclusión de una casta secular que se volvió literalmente impresentable en lo que respecta a las necesidades funcionales del Estado y, especialmente, del mercado competitivo.

Clase o raza: ¿cómo percibir la dimensión simbólica de la desigualdad?

Paralelamente al dominio continuado de los paradigmas culturalista y personalista en las explicaciones sobre la singularidad social y cultural de sociedades periféricas como la brasileña, hemos asistido recientemente a la entrada de un nuevo elemento que responde, a su modo, a problemas semejantes a los hasta ahora discutidos. Me refiero a la tendencia empiricista de los estudios sobre desigualdad social, que tienden a percibir el prejuicio de color como la causa última y principal de sociedades *mestizas* como la brasileña. El contemporáneo debate teórico y político en Brasil acerca de las desigualdades sociales nativas y su especificidad fue impulsado por la extraordinaria influencia del debate norteamericano sobre la *acción afirmativa*. Este tema entronca con la formación del mito nacional brasileño, lo que explica mucho de su extraordinaria influencia en el modo en el que la desigualdad brasileña y sus fundamentos vienen siendo comprendidos en Brasil. La identidad nacional del Brasil moderno fue construida a partir de la noción del *mestizaje* y el *encuentro cultural*. Esa identidad nacional construida por la idea de una *unión entre las tres razas* contribuyó a diseminar una ideología de encubrimiento de las diferencias que se volvió doctrina oficial del Estado brasileño a partir de 1930. Es una ideología que apenas oculta las diferencias de raza y género, pero muy especialmente las de clase.

En ese contexto, el debate sobre la implementación de acciones afirmativas en el sentido americano, una realidad en el Brasil actual que sin duda merece apoyo, tiene repercusiones ambiguas en el debate teórico-práctico. A pesar del hecho positivo de la nueva visibilidad e importancia de la cuestión racial en el Brasil contemporáneo, la centralidad del componente racial ayuda a encubrir to-

das las demás formas de desigualdad social, incluida la desigualdad económica derivada de la pertenencia de clase. En el debate teórico y práctico-político, la desigualdad social brasileña pasa a ser definida como causada por los prejuicios de raza y de color, y punto. En el campo académico, la reciente abundancia de estudios estadísticos sin cualquier tipo de aportación interpretativa ni teórica, junto al fácil uso populista y manipulador de la política de cuotas, ayuda a invisibilizar el componente más fundamental de la desigualdad socio-económica de clase que intenté explicar en la primera parte de este trabajo.

Me gustaría retomar un estudio brillante de un clásico de la sociología periférica, Florestan Fernandes, sobre el tema del prejuicio de color, de modo que quede claro lo que tengo en mente. Florestan Fernandes ya hacía uso, aunque de forma implícita, de la noción que podríamos llamar de *clase socio-cultural* (Müller, 1991) en su trabajo clásico *La integración del negro en la sociedad de clases* (Fernandes, 1978). La opción clase/raza está en el núcleo mismo del argumento de Florestan Fernandes en ese libro, y es responsable también de la profunda e irresuelta ambigüedad que recorre todo el texto. Sería provechoso para nuestros propósitos intentar identificar los motivos que llevan a la no resolución de esa ambigüedad, que me parece en gran medida no percibida conscientemente por el autor. En ese libro, Florestan emprende un análisis de cómo el *pueblo* emerge en la historia brasileña. La concentración en el negro y en el mulato se legitima en el contexto más amplio de la empresa teórica, en la medida en que fueron precisamente estos grupos los que tuvieron *el peor punto de partida* (Fernandes, 1978: 9) en la transición del orden esclavista al competitivo. El dato esencial de todo el proceso de desagregación del orden servil y señorial fue, como señala correctamente Florestan, el abandono del liberto a su propia suerte (o desgracia). Los antiguos señores, el Estado, la Iglesia o cualquier otra institución, jamás se interesaron por la suerte del liberto. Éste, inmediatamente después de la abolición de la esclavitud, se vio obligado a responsabilizarse de sí mismo y de sus familiares sin disponer de los medios materiales o morales para sobrevivir en una naciente economía competitiva de tipo capitalista y burgués que se desarrollaba rápidamente. El negro, fuera del contexto tradicional, sobrevivía a la movilidad social en el nuevo orden. No presentaba los presupuestos sociales o psico-sociales que son los motivos últimos del éxito en el medio ambiente de la competencia. Le faltaba la voluntad de ocuparse de las funciones consideradas degradantes (que le recordaban al pasado) —pudor que los inmigrantes italianos, por ejemplo, no tenían—, no era suficientemente industrioso ni ahorrador y, por encima de todo, le faltaba el aguijón del ansia por la riqueza. En este contexto, al que hay que añadir el abandono de los libertos por los antiguos dueños y por la sociedad como un todo, estaba en cierto modo prefigurado el destino de marginalidad social y de pobreza económica (*ibid.*, vol. I: 20).

Éste es el cuadro que permite comprender el drama social de la adaptación del liberto a las nuevas condiciones. Y aquí Florestan toca la cuestión central de todo mi argumento en este trabajo, a saber, la cuestión de la organización psicoso-

cial que intentamos explicitar en la primera parte de este artículo. Semejante organización psicosocial es un presupuesto de la actividad capitalista y exige una pre-socialización en un sentido predeterminado que le faltaba, en cualquier medida significativa, al ex esclavo. La tesis de Florestan es que la familia negra no se llega a constituir como unidad capaz de ejercer todas sus virtualidades principales de modelación de la personalidad básica y el control de los comportamientos egoístas (*ibid.*, vol. I: 154). Este aspecto es fundamental para mi argumento, en la medida en que lo que Florestan hace es, en realidad, atribuir a la constitución y pre-producción de un *habitus* específico —en el sentido en que los estamos usando en este texto— la explicación de la marginalidad del negro. En otras palabras, la *situación de clase* del negro implica la introyección de una economía emocional marcada por la precariedad, la cual a su vez va a influir decisivamente en su actitud ante el mundo y en toda su conducta vital. Lo que está en juego aquí, por tanto, es el concepto socio-cultural de clase, que no se deja reducir a su aspecto económico y puede aclarar de qué modo opaco y virulento actúa el prejuicio en la propia psique del marginado, privándole de autoestima y, con ello, de cualquier capacidad de resistencia y lucha contra la adversidad.

Este punto es central, puesto que si la reproducción de un *habitus precarizado*, es decir, inadaptado a las exigencias de la producción económica bajo el capitalismo, es la causa última de inadaptación y marginalización de esos grupos, no sería *meramente el color de la piel* la causa de la segregación y la marginación social. Si hay un prejuicio en este terreno, y ciertamente lo hay, no sería sobre todo un prejuicio de color, *pero sí un prejuicio que se refiere a cierto tipo de «personalidad», independientemente del color de su portador*, juzgada pre-reflexivamente como improductiva y destructiva para la sociedad como un todo. Ese aspecto central no es aún percibido por Florestan. Sin duda tiene el mérito de apuntar, en su búsqueda de las causas últimas de la marginación de la población negra, a las precondiciones sociales independientes del color que condicionan la situación de marginación. Percibe, por ejemplo, que las condiciones de inadaptación de la población negra son comparables a las de los dependientes rurales blancos (*ibid.*, vol. I: 148), mezclando esos dos elementos, como si compusieran en conjunto la *gentuza o ralea* nacional (*ibid.*, vol. II: 280). El color de la piel, en ese contexto, actúa como mucho como una herida más en la autoestima del sujeto en cuestión, pero el núcleo del problema es la combinación de abandono e inadaptación, destinos que alcanzan ambos grupos *independientemente del color*.

Precisamente por confundir *habitus* —en el sentido en que lo estamos utilizando en este texto (y que él mismo había anticipado con tanta sutileza en el papel que atribuye a la desorganización familiar)— con el *color de la piel* —percibida como una continuación *inercial* de la estratificación social vigente en la sociedad esclavista inmediatamente anterior— Florestan acaba llegando a imprecisiones y paradojas que se repiten en cascada en su argumentación. Esos dos aspectos, a pesar de estar interconectados, son analíticamente realidades muy distintas. La

inercia aquí, como ocurre tan frecuentemente, sustituye de hecho a la *explicación*. La cuestión que me parece esencial es: ¿de qué modo la transición del poder personal al impersonal cambia radicalmente las posibilidades de clasificación o desclasificación social? ¿Qué está en juego en ese paso y en ese cambio tan radical que expulsa por inútiles a los segmentos fundamentalmente responsables de la producción económica en el régimen anterior? La resolución teórica de este *embrollo*, con consecuencias prácticas nada despreciables, exige la determinación precisa del componente misterioso *independiente* del color. No es, por tanto, si estoy en lo cierto, el apego a la jerarquía anterior lo que produce el racismo, como termina siendo la conclusión de Florestan, que lo transfiere como *residuo* a un orden social competitivo. En definitiva, el orden competitivo tampoco es *neutro* en su dimensión meritocrática, como parece implicar el argumento de Florestan. El orden competitivo también tiene su *jerarquía*, aunque sea implícita, opaca e intransparente para los actores, y es por ella, y no por ningún *residuo* de épocas pasadas, por lo que tanto negros como blancos sin calificación adecuada son desclasados y marginados de forma permanente.

No es casual que la legitimación de la marginación venga acompañada siempre en este autor de aspectos de la jerarquía valorativa del racionalismo occidental moderno: ausencia de orden, de disciplina, de previsibilidad, de raciocinio prospectivo, etc. El criterio operante de clasificación/desclasación está tan centrado en la jerarquía valorativa implícita e impersonal del nuevo orden social que se reconoce el color como un aspecto secundario. Se concibe, por ejemplo, que el negro se «mezcle con el blanco atrasado, que está a su misma altura moral e intelectual» (*ibid.*, vol. I: 300). Florestan, sin embargo, permanece preso de la explicación por los *residuos* (*ibid.*, vol. I: 144, 156, 280, 181, 183) y no consigue incorporar varias de estas afirmaciones en su cuadro explicativo, lo que lo torna crecientemente ambiguo, impreciso e inconcluyente. En el contexto estamental y adscriptivo de la sociedad esclavista el color funciona como índice tendencialmente absoluto de la situación servil, aunque ésta también asumiese formas mitigadas, como queda claro en la explicación de Florestan. En la sociedad competitiva, el color funciona como índice *relativo* de primitivismo —siempre respecto al patrón contingente de tipo humano definido como útil y productivo en el racionalismo occidental e implementado por sus instituciones fundamentales— que puede o no ser confirmado por el individuo o grupo en cuestión. No es, por tanto, la continuación del pasado en el presente, *inercialmente*, lo que está en juego, ya que ésta es una realidad destinada a desaparecer con el desarrollo económico (*ibid.*, vol. II: 144), sino la redefinición *moderna* del negro (y del dependiente o del agregado rural y urbano de cualquier color) como *impresentable* para ejercer cualquier actividad relevante y productiva en el nuevo contexto, lo que constituye el cuadro de la nueva situación de marginalidad.

En el polo *positivo*, es este mismo hecho lo que hace posible el *blanqueamiento* de individuos negros o mulatos *europizados*, en el sentido de una adopción e interiorización de una economía moral —que no se confunde con las meras

buenas maneras— que es resultado histórico y contingente de Europa en cuanto civilización específica. Es precisamente debido a que en condiciones modernas el prejuicio racial es *relativo* —puesto que es algo secundario frente al dato primario y más importante de la interiorización de la economía emocional que caracteriza a las clases sociales productivas y útiles en el contexto del capitalismo moderno— por lo que resulta posible en sociedades como la brasileña *blanquearse*.⁴ Es el mismo fenómeno que hace comprensible la tesis de Oracy Nogueira acerca del *prejuicio de marca* como nuestro modo específico de manifestar prejuicio racial, por oposición a la dinámica del prejuicio racial de origen norteamericano. En el texto clásico de Oracy sobre el tema (Nogueira, 1985: 67, 93), el *prejuicio de marca* amalgama rasgos físicos, como el color de la piel, con características sociales de pertenencia grupal, como el comportamiento social y la instrucción. Es el resultado combinado de estos dos factores lo que decide la existencia o no de discriminación racial (*ibid.*: 79). En este caso, el prejuicio de marca se trata de una preterización relativa que permite fenómenos de *blanqueamiento social* para aquellos individuos que, aunque sean de color negro, se han *europizado*, en el sentido de interiorizar la economía emocional que es producto histórico contingente de la cultura europea ya discutida en este texto. En el caso americano, por ejemplo, el blanqueamiento es imposible, dada la exclusión incondicional de todo individuo que tenga *sangre negra* en su ascendencia, sin referencia alguna a los rasgos físicos.

La estrategia correspondiente al *blanqueamiento* (*whitening*) brasileño es, en el caso americano, el pasaje o *passing*, cuando un individuo clasificado por la sociedad como miembro de un grupo racial escoge identificarse con un grupo distinto, normalmente por su propia apariencia física. Una de las causas históricas de la diferencia en *la percepción del negro* en cada una de las sociedades analizadas por Oracy me parece que radica en el distinto proceso histórico de modernización en Brasil y en los Estados Unidos, y por la influencia de ese proceso en la formación de los respectivos *mitos nacionales*. El *mito nacional*, cuyo objetivo principal no es su contenido de verdad, sino su capacidad de crear vínculos de pertenencia grupal, es tal vez el componente central de todo el proceso de *nation building*, dado precisamente su potencial para construir y cimentar solidaridades a partir de la compartimentación de una *historia común*, aunque fabricada más o menos intencionalmente con ese objetivo. En el caso americano el negro no forma parte del mito nacional de aquel país que se percibe, con toda justicia, como una de las naciones fundadoras de la modernidad —juntamente con Francia, Inglaterra y un poco más tarde Alemania. En el mito fundador americano los negros son percibidos como participantes tardíos y marginales (Marx, 1998: 133-135), lo que explica hasta hoy que sean tratados por los intelectuales conservadores y liberales como miembros apartados de la historia y de la dinámica de aquel país.⁵ En el caso brasileño, país de modernización tardía y exógena, los negros y los mulatos siempre pudieron ser aceptados como miembros de la comunidad nacional *en tanto contribuyentes efectivos o potenciales al esfuerzo modernizador*, el gran elemento

galvanizador de la solidaridad interna brasileña desde la independencia nacional. Por ello, el negro o el mulato *europizado*, siempre en el sentido específico con que uso este término, puede *blanquearse*, es decir, disfrutar del reconocimiento social que es atributo específico de los individuos que son percibidos como productivos, disciplinados y socialmente útiles.⁶

Aunque el trabajo de Oracy, pionero y brillante, sea descriptivo, es decir, clasifica las diferencias de un caso y otro sin analizar las razones estructurales que permitirían explicar las diferencias de resultado en ambos casos, sus conclusiones son inmediatamente comprensibles a partir de la discusión que inicié acerca del *habitus* como elemento clasificador, con independencia del color. El prejuicio en Brasil sería de marca precisamente porque el color de la piel o los rasgos físicos son índices de primitividad susceptibles de ser *tornados invisibles socialmente* desde el momento en que el individuo de color sea portador del *habitus* adecuado al trabajo productivo en las condiciones del mercado competitivo moderno. Un negro o un mulato instruido, disciplinado, inteligente y productivo, en ese contexto, tiende a recibir una evaluación social positiva por parte del medio, con independencia de su ascendencia o de sus rasgos físicos. Este fenómeno no niega, obviamente, la existencia o la virulencia del prejuicio racial. Apenas indica que éste es relativo y dependiente de una escala de valores que existe *independientemente del color*, permitiendo separar entre personas de color dignas de reconocimiento social de otras indignas del mismo reconocimiento. Lo que me parece importante aquí en términos analíticos es percibir la existencia de un código social que sobredetermina el preconceito racial, demostrando su carácter secundario *vis a vis* la jerarquía de valores principal, vinculada a un concepto socio-cultural de pertenencia de clase que constituye *habitus* respectivamente valorados y desvalorados socialmente.

Esto no significa que el racismo sea secundario o que se pueda pensarlo como epifenómeno de la pertenencia de clase. Las investigaciones recientemente desarrolladas por el Centro de Investigación sobre la Desigualdad (CEPEDES) que coordino llegaron a interesantes resultados, exponiendo el dolor y el sufrimiento del racismo sin confundirlo con el dolor y el sufrimiento vinculados a la pertenencia de clase. Las investigaciones con niños negros pobres demostraron la virulencia del *prejuicio estético* en casa y en la escuela respecto al pelo y el color de la piel, que produce heridas que comprometen la autoestima y la autoconfianza de esos niños.⁷ Este tipo de prejuicio no se confunde con el *habitus* precario de las clases desfavorecidas. Sin embargo, la mayor *visibilidad* de la raza, junto con la *invisibilidad* típica de la clase, hace *más fácil* asociar todo tipo de violencia simbólicamente producida únicamente con el racismo del color y de la raza. En este sentido, y ésta es la tesis principal de este trabajo, no es razonable, como acontece en el debate brasileño actual, subsumir todas las variables simbólicas de la desigualdad social bajo el prejuicio de raza y de color. El color y el racismo, como en la *fábula de las tres razas*, actúan de tal modo que esconden conflictos de clase más profundos y cuyo combate exigiría mucho más que distribuir cuotas en escuelas y universidades. Esta explicación, sin embar-

go, todavía es dominante en nuestros medios intelectuales y políticos, haciendo que la única respuesta a la desigualdad y a la *cuestión social* entre nosotros sea de contenido tópico y asistencialista.

En último término, si no existe un foso existencial, moral y político entre las clases incluidas y las excluidas, basta con una pequeña ayuda económica permanente o pasajera para que se resuelva la situación. O también, si la desigualdad es *racial* y punto, basta con una política de cuotas para que combatamos la desigualdad. Asistencialismo y populismo se cogen de la mano en este camino. De nuevo, la cuestión central de la desigualdad brasileña, opacada y naturalizada por medios impersonales y modernos, exigiría proyectos políticos y educativos a medio y largo plazo. Pero ni siquiera puede ser tematizada por culpa, al menos en parte, de una reflexión empiricista y miope de la propia esfera intelectual, la cual es singularmente influyente en el debate práctico/político.

NOTAS

1. La cuestión de averiguar las especificidades que el capital social de relaciones personales asume en cada sociedad particular es extremadamente interesante, pero tiene que encargarse a estudios empíricos informados teóricamente.

2. El uso que hago de la categoría bourdiana de *habitus* es conscientemente heterodoxo y no planteo cuestión alguna de *fideliad* en relación con el aparato conceptual de este autor, con el cual no comparto muchos presupuestos analíticos. Me interesa de ese concepto la capacidad de tematizar la cuestión fundamental de la *coordinación de las acciones sociales* a partir de un código cifrado e implícito.

3. En Brasil se protege por ley el derecho de los licenciados universitarios a una prisión especial separada de los demás reos.

4. El autor de este texto, un mulato, sólo llegó a tener conciencia de su verdadero color en Dinamarca, ya de adulto, por medio del primer comentario racista del que fue víctima, precisamente en su primer viaje internacional.

5. Robert Bellah y sus colaboradores, en *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper & Row, Nueva York, 1985, analizan únicamente la clase media blanca americana. El teórico conservador Seymour Martin Lipset, en su obra *American Exceptionalism: A Double-edged Sword*, Norton, Nueva York, 1997, coloca en un apartado específico a los negros en su libro por estar fuera del *excepcionalismo americano*.

6. Sería casi innecesario decir —si este campo de reflexión no fuera un ejemplo clásico de reflexión científica colonizada por elementos emocionales, políticos e irracionales de toda especie— que aquí apenas procuro explicar por qué acontecen como acontecen determinados fenómenos sociales, y no de otro modo, sin juzgarlos ni evaluarlos. Mi interés no es, por tanto, el de *adaptar* la realidad social a ciertas visiones políticas, y menos aún deformar la realidad histórica a partir de ellas. Estoy convencido de que la sociología realmente crítica no se construye sobre el núcleo del resentimiento y de las fantasías compensatorias que son hoy el sustrato de ciertos enfoques *políticamente correctos*, los cuales *sustituyen el efectivo aporte analítico por la indignación moral*, sin añadir nada a la comprensión del fenómeno y, por tanto, de sus causas efectivas. La crítica social no debe celebrar al oprimido ni pintar con romanticismo su pasado y su presente, sino que ha de verlo en su miseria (y en su posible grandeza dentro de ella) de modo que se puedan, lo que apenas es posible en este contexto, tematizar las condiciones para su redención social y política.

7. Véase la investigación realizada por Emerson Rocha en Jessé Souza, *A ralé brasileira: quem é e como vive* [La ralea brasileña: quién es y cómo vive], en prensa, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre (1984): *Distinction: A social critique of the judgment of taste*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1990): *The Logic of Praxis*, Stanford, Stanford University Press.
- DAMATTA, Roberto (1991): *Carnivals, Rogues and Heroes*, South Bend, University of Indiana Press.
- EISENSTADT, Samuel (1979): *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt, Surhkamp.
- (1999): *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: the Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2000): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist, Velbrück.
- FERNANDES, Florestan (1978): *A Integração do Negro na sociedade de classes*, São Paulo, Ática.
- FREYRE, Gilberto (1990): *Sobrados e Mucambos*, Río de Janeiro, Record.
- HUNTINGTON, Samuel (1996): *O Choque de Civilizações*, Río de Janeiro, Objetiva.
- KRECKEL, Reinhardt (1992): *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Frankfurt, Campus.
- MARX, Anthony (1998): *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MÜLLER, Hans Peter (1991): *Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt, Surhkamp.
- NOGUEIRA, Oracy (1985): *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*, São Paulo, Queros.
- SMITH, Nicholas y Charles TAYLOR (2002): *Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1989): *The Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1993): «To Follow a rule», en Craig Calhoun *et al.* (eds.), *Bourdieu: critical perspectives*, Chicago, Chicago University Press.
- WEBER, Max (1999): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Taoismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr.

Jessé Souza es profesor titular de sociología en la Universidad Federal de Juiz de Fora (Brasil) y coordinador de su Centro de Investigaciones sobre la Desigualdad. Ha publicado diversos libros en portugués, inglés y alemán y trabaja actualmente en un estudio amplio en Brasil y otros lugares, tanto empírico como teórico, dirigido a criticar algunos paradigmas conservadores todavía dominantes y fundar las bases de una teoría crítica de la modernidad periférica.