

## O Negro – Individual, Coletivo, *Self*, Raça e Identidade: Algumas questões sobre o tornar-se negro e a auto-rejeição

Ana Paula Pereira Gomes – UFSCar

### RESUMO

Este texto discute a construção dos outsiders na perspectiva das relações raciais brasileiras. Propõe uma reflexão a respeito de posição social e simbólica do negro enquanto outsider na sociedade brasileira, enfocando o processo emocional de internalização do lugar de inferioridade que gera a auto-rejeição.

Palavras-chave: Negro. Identidade. Essencialização. Emoção. Auto-rejeição.

### ABSTRACT

This text discusses the construction of outsiders in the perspective of the Brazilian racial relations. It proposes a reflection about social and symbolic position of the Negro as outsider in the Brazilian society, focusing on the emotional process of internalization of the inferiority role that generate the self-rejection.

Keywords: Negro. Identity. Essentialization. Emotion. Self-rejection.

### INTRODUÇÃO

Uma das questões mais evidentes quando se pensa a construção do negro enquanto sujeito e identidade, no contexto das relações raciais brasileiras, é o trabalho emocional que é necessário ao indivíduo negro desenvolver para atingir uma elaboração de sua auto-imagem numa chave positiva, numa configuração social na qual enfrenta um processo constante de estigmatização que se presta ao propósito de cristalização do negro num lugar de inferioridade social, por meio da desqualificação e (ou) anulação de todos os referenciais fundamentais à construção de uma imagem e uma estima favorável de si e do grupo ao qual é associado.

Este texto consiste numa tentativa de exercício de análise das complexas relações que fazem com que, num contexto de relações sociais, certos grupos constituam-se como estabelecidos e outros como *outsiders*, especialmente no caso de um exemplo específico: as relações entre negros e brancos.

O interesse aqui é avaliar algumas das variáveis importantes na constituição do que, à luz do trabalho de Elias e Scotson (2000) é chamado de configuração ou figuração social, que constitui o contexto no qual se dão as relações raciais. Os fatores ou elementos da configuração por nós enfocada serão, a saber: o “poder simbólico” e o “nomos arbitrário” que serão avaliados a partir de discussões de Bourdieu em *O Poder Simbólico* (1989) e *A Dominação Masculina* (1999); a geração do estigma e a incorporação do mesmo por parte daqueles ao qual se dirige, que consiste no convencimento dos *outsiders* pelos estabelecidos de sua inferioridade – discussão central no livro *Estigma* de Goffman (1963) e aspecto importante de *Os Estabelecidos e os Outsiders*; o trabalho emocional desenvolvido, especialmente por aquelas pessoas que se encontram em condição de subalternidade, para suportar e se adequar à convivência em um meio hostil e em condições adversas, o qual será aqui pensado tomando por base a discussão da obra de Arlie Hochschild feita em um artigo de Bonelli (2004), intitulado *Arlie Hochschild e a Sociologia das Emoções*. Nesse quadro interessa pensar a construção do *selfe* da identidade, o que partirá de algumas pistas apontadas por Strauss (1999) em *Espelhos e Máscaras*; bem como discutir alguns pontos acerca da identidade em relação à Cultura, passando brevemente pela clássica díade raça e cultura, de modo a esboçar uma reflexão a respeito da essencialização, e neste ponto, o referencial adotado será o de Kuper (2002) em *Cultura: a visão dos antropólogos*. Em algum momento serão trazidos ao debate apontamentos de Douglas (1976), para auxiliar que pensemos a barreira que se forma entre “superiores” e “inferiores” a qual se deve ao, ou gero o, “medo da contaminação”, que aparece em *Pureza e Perigo*. Não havendo desvio de rota, chegaremos a uma discussão empreendida por Santos (2002), que aponta para um alargamento ou “dilatação” do presente e de suas perspectivas, de modo a constituir um novo modo de pensamento regido por uma razão “outra”, que permita tornar os padrões apenas como um entre os modos de ser e viver; tal discussão se apresenta em *Por uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências*.

#### AUTO-ESTIMA E AUTO-IMAGEM: SUBJETIVIDADE E TRABALHO DAS EMOÇÕES NOS SUBALTERNIZADOS

Para os negros, um dos primeiros desafios a enfrentar é o da superação da depreciação de si realizada por imagens negativas que lhes são apresentadas, por meio de associações – freqüentemente pre-

sentes no imaginário social a respeito de pessoas que apresentam certos traços diacríticos<sup>1</sup> característicos dos negros e que os classificam socialmente como membros desta categoria social. Transpor essas representações que se impõem desde os primeiros momentos da convivência social é fundamental para desenvolver um auto-conceito positivo, tarefa a qual nem todos conseguem realizar – o que, sem dúvidas, tem sérias implicações do ponto de vista da subjetividade.

A subjetividade produzida nas relações inter-pessoais é dimensão, por excelência, dos sentimentos e das emoções, os quais se tornaram objeto de reflexão de uma corrente da Sociologia Contemporânea da qual faz parte a autora Arlie Hochschild. Na concepção da autora, há distinção entre uns e outros. Os sentimentos seriam uma espécie de emoção amena, mais próxima à superfície, enquanto que as emoções dizem respeito a uma consciência da cooperação do corpo com uma idéia; ou seja, seriam operadores de manipulação da subjetividade e, como mensageiras do *self*, revelariam uma “conexão entre o que estamos vendo e o que esperávamos ver, informando-nos sobre o que nos sentimos preparados para fazer sobre isso” (BONELLI, 2004, p. 358). Assim, “a administração dos sentimentos para criar uma exposição facial ou corporal publicamente observável” (p. 357) é o que a autora, segundo Maria da Glória Bonelli, denomina “trabalho emocional”. Bonelli (2004) apresenta uma análise da obra de Hochschild, em que chama a atenção para as avaliações daquela autora acerca de como o “trabalho emocional”, em contextos de dominação, surge para os subalternos como uma necessidade de criar emoções a serem sentidas e “representadas”, de modo a proteger a auto-estima da depreciação ou mesmo de dissimular emoções não sentidas. O trabalho emocional é assim chamado porque essa capacidade de criar expressões faciais e corporais de emoções desejadas por outrem no mercado de trabalho tem valor de troca, por exemplo, no caso do trabalho de aeromoças – que devem estar sempre solícitas, simpáticas, sorridentes e acolhedoras, de modo que isso constitui um pré-requisito para o desempenho da função profissional. Assim, a expressão “trabalho emocional” refere-se ao contexto público e profissional. Para designar o mesmo processo subjetivo num contexto privado, os termos cunhados são administração e trabalho das emoções.

Bonelli (2004, p. 357) afirma que

1 Este termo é utilizado por Gomes (2002), entre outros autores, para referir-se aos traços fenotípicos dos negros sobre os quais incide, privilegiadamente, a discriminação racial, a saber: cor da pele, forma do nariz e lábios, textura do cabelo e que funcionam, em muitos contextos, como estigmas, ou marcas a partir das quais é empreendido o processo social ou grupal de estigmatização.

Como a autora [Arlie Hochschild] observa, o trabalho das emoções é mais acentuado entre os subalternos do que entre os senhores, entre os dominados do que entre os dominantes. Assim, numa perspectiva de gênero, ele é mais acentuado entre as mulheres do que entre os homens.

Como a reflexão sobre as relações entre brancos e negros aqui realizada remete não necessariamente ao ambiente de trabalho, este texto privilegiará o uso das expressões “trabalho das emoções” e “administração das emoções”.

#### TORNANDO-SE *OUTSIDER*: O TORNAR-SE NEGRO, A AUTO-REJEIÇÃO E AS ARTIMANHAS DO “PODER SIMBÓLICO”

Para processar as representações negativas impostas referidas acima, o negro realiza incansavelmente um trabalho emocional no sentido, principalmente, de elaborar sua própria imagem e reelaborar a imagem do grupo a que pertence, de modo a reconstituir sua dignidade humana, sua moral, suas qualidades intelectuais e estéticas negadas e negativizadas. Seguindo esta linha argumentativa e recortando a discussão de Bonelli (2004) numa perspectiva de raça, pode-se afirmar que o trabalho das emoções tende a ser mais freqüente e acentuado entre negros do que entre brancos, posto que estes últimos, sendo portadores de maior poder, estão também investidos de maior liberdade de expressão de sua subjetividade, bem como as agressões que recaem sobre ela são em menor número e menos profundas.

A necessidade desse tipo de disciplina emocional que o indivíduo impõe sobre si próprio em situações em que se sente pressionado a corresponder uma expectativa a seu respeito, são, em suma, situações em que “a pessoa atua sobre si mesma para se adequar ao sentimento que julga importante sentir e não só mostrar aos outros” (BONELLI, 2004, p. 359).

Ao se olhar para o exemplo de uma criança negra na escola, percebe-se que as expectativas a respeito dos negros são quase sempre informadas por preconceitos e estereótipos, de modo que as crianças devem antes de qualquer coisa lutar contra o estigma da incompetência, da incapacidade intelectual, do fracasso. Em meio a condições sócio-econômicas desestimulantes e impossibilitadas de compreender de onde surgem tantas imagens negativas a seu respeito e estratosféricamente distantes da possibilidade de alcançar o padrão ideal, muitas crianças e adolescentes desenvolvem um trabalho das emoções não no sentido de se adequar ao gosto de estudar (esperado), mas no sentido de proteger sua própria subjetividade da completa degradação diante de metas inatingíveis. Assim surgem a ironia e o desprezo em

relação aos professores e conteúdos escolares, a rebeldia auto-suficiente e mesmo o descaso por qualquer conhecimento que remeta àquele ambiente. Trata-se de uma saída possível: diante de um irremediável e degradante “Não Posso”, cria-se um altivo “Não Quero” muito menos doloroso, que opõe à força da implacável estrutura o desejo do sujeito. Sujeito este que, por meio de um malabarismo imaginário, passa da condição de “fracassado” à de “auto-suficiente”. “Não é que eu não consiga me adequar às exigências do ambiente escolar, é que eu não quero. Isso não me interessa! Não Preciso disso!”. Afinal, “o *self* ideal não precisa de muito e o que precisa pode ser obtido por si mesmo” (BONELLI, 2004, p.366). E ainda, “a ironia [...] é a forma de lidar com as ambigüidades e contradições de um mundo moderno regido por velhas regras” (BONELLI, 2004, p. 368) que estabelecem hierarquias e transferem poder de modo hereditário, reproduzindo a estrutura social e conservando o *establishment*<sup>2</sup>: “a exclusão e a estigmatização dos outsiders pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 22).

E mais “Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder, das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23).

Afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma *penetrar na auto-imagem* deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24, grifo nosso).

Tornar-se “outsider”, assumir-se como não digno de integrar o grupo dos “melhores” significa aceitar o *estigma* que lhe é destinado. Este conceito de Goffman (1963) é esclarecedor, especialmente se utilizado ao lado do conceito de “identidade virtual”, do mesmo autor. Trata-se da manipulação da “identidade pessoal” no sentido da construção de uma “identidade social virtual”, qual seja, constrói-se uma série de comportamentos que correspondem às expectativas que os outros têm a seu respeito (GOFFMAN,

2 “Um *stablishment* é um grupo que se auto percebe e que é reconhecido como uma “boa sociedade”, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os established fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 7).

1963)<sup>3</sup>. Se o déficit de poder em relação aos estabelecidos é grande, inviabiliza-se a elaboração de uma contra-estigmatização, de uma defesa ideológica (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 37).

Está-se aqui, diante de classificações constitutivas da realidade, posto que ao ser considerado e mantido no lugar de inferior, o grupo tende a passar a se ver desse modo e a agir nesses termos, de modo a confirmar tais sentidos inferidos. Esse lugar inferior é declarado por meio, inclusive da linguagem: o que ajuda a pensar os termos e apelidos pejorativos e depreciativos aplicados aos negros e indicadores da baixa expectativa em relação a eles, que associadas ao poder simbólico, gerado pelo diferencial de poder criam a realidade a ser confirmada, instituem a verdade pela enunciação, e ainda, fundamentam a estereotipação grupal a partir da associação daquele lugar de inferioridade continuamente reproduzido com um atributo arbitrário, como a cor da pele, garantindo à condição a possibilidade de ser naturalizada tanto quanto o atributo biológico: o que transforma a condição social em sintoma de inferioridade humana, perdendo-se de vista os processos históricos de sua construção e a figuração social que a produz e reproduz diuturnamente, bem como a própria incorporação pelo estigmatizado do sentido da nomeação: “A nomeação de um objeto fornece uma diretriz para a ação, como se o objeto fosse anunciar francamente: ‘Você está dizendo que eu sou isso, então aja comigo de maneira correta’” (STRAUSS, 1999, p. 41).

“Um ato de classificação não apenas se dirige a uma ação aberta, mas também desperta um conjunto de expectativas com relação ao objeto assim classificado” (STRAUSS, 1999, p. 41). Há um pressuposto de que o grupo ou sujeito que é objeto de nomeação deve se comportar de acordo com ela; corresponder às expectativas. “Ficamos surpresos somente quando nossas expectativas não são satisfeitas” (STRAUSS, 1999, p. 41). Revelam, segundo Bourdieu (1989), o terreno do “poder simbólico”, que promove a incorporação do “*habitus*” subalterno. A definição do poder simbólico enquanto arbitrário naturalizado e de sua legitimação, ou seja, do consentimento do dominado em submeter-se a ele constituem a chave para a compreensão da dominação. Este poder de natureza especial, cria a realidade do dominado no momento mesmo em que anuncia a sua existência:

3 Equivalente à idéia da “identidade virtual” é a de “falso *self*” (BONELLI, 2004, p. 361).

4 O conceito de *habitus* em Bourdieu consiste em uma história incorporada no agente, que engendra um conjunto de disposições adquiridas às quais informam e definem a percepção de mundo, os gostos e a própria sensibilidade. O *habitus* é estético, ético, cognitivo; relaciona-se com a reprodução das estruturas sociais ao mesmo tempo em que gesta possibilidades de transformação. Assim, é uma estrutura estruturada, mas também predisposta a funcionar como estrutura estruturante, posto que gera ações e as orienta.

O poder simbólico como *poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer*, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que *permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica)*, graças ao efeito específico de mobilização, *só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário* [...] O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem e de a subverter é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia [...] (BOURDIEU, 1989, p. 15, grifo nosso).

E esse poder de constituir a realidade é exercido por meio de uma “violência simbólica”, a qual deve sua eficácia a ser uma “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 1999, p. 7-8).

#### “ESTABELECECER-SE”: TORNAR-SE O OUTRO

Outra alternativa da qual indivíduos negros que não alcançam a meta da elaboração positiva da auto-estima usualmente lançam mão é a imitação do padrão branco por meio da aparência – principal foco sobre o qual incide a discriminação em um país como o Brasil que, como bem afirmou Nogueira (1998), atua com base em um “preconceito de marca”. Assim surgem todas as técnicas de clareamento da pele (muito mais comuns há algumas décadas que agora), e os alisamentos de cabelo e cirurgias para alterar a forma do nariz, tornando o fenótipo mais próximo do de um indivíduo branco<sup>5</sup>.

- 5 Especialmente essa questão do alisamento do cabelo é freqüentemente pauta de discussões entre militantes do movimento negro ou simpatizantes. Aqui reside sem dúvida um grande problema que diz respeito à liberdade individual de manipular o corpo, à “consciência identitária” e à uma espécie de controle ou coerção que grupos militantes exercem sobre seus membros – que muitas vezes é encarada como uma invasão de privacidade. Tenho muitas questões a esse respeito e todo tipo de radicalismo nesse sentido me incomoda. Sem dúvida em muitos casos é o ideal de branqueamento e a idéia de um padrão de beleza branco que está vigorando, mas não penso que em todos os casos essas ações em relação à aparência implicam necessariamente em uma negação da identidade. Dizer isso seria assumir o ser negro como uma essência que deve estar refletida na aparência e desrespeitar a liberdade individual.

E de fato, a necessidade de criar formas de se ver positivamente num meio em que sua imagem está associada a estereótipos perversos se impõe como imprescindível à própria sobrevivência do indivíduo. Silva (2000) afirma que “o negro associado à sujeira, à tragédia, à maldade como cor simbólica” é muito freqüente em livros didáticos com os quais os negros devem se relacionar desde os primeiros momentos de socialização, o que é determinante para esta discussão, pois se encontra aqui uma das chaves mais importantes para pensar o fenômeno da auto-rejeição. “A criança que internaliza essa representação negativa tende a não gostar de si própria e dos outros que se lhe assemelham” (SILVA, 2000, p. 18).

Apesar de concordar com Strauss (1999) no sentido de que as experiências da infância não as únicas importantes e definitivas para a formação da personalidade do sujeito, suponho não restar dúvidas quanto à importância também dessa fase em todo esse processo. Certamente, trata-se do momento em que se constroem as primeiras concepções a respeito do Eu – que dirão respeito à auto-estima, que informará o modo como este sujeito se posicionará em relação aos outros –; ao Nós – representação que terá do grupo ao qual pertence – e, também, ao Eles – modo como verá os outros grupos com os quais o seu estabelece relações na configuração social. Para o binômio quase ideal que aqui está sendo trabalhado, isso significa a representação que terá do grupo dos brancos<sup>6</sup>, sinônimo, neste caso, de dominantes.

É comum que se construa, quando as inferências dos outros sobre si são muito negativas, um desejo de ser outro; o que assume o sentido de se desligar da relação com o grupo de origem, também negativizado e se integrar no grupo dominante, “melhor”, “mais belo” e mais poderoso. “O trabalho emocional [neste caso] é o de controlar os sentimentos de medo, vulnerabilidade e desejo de conforto” (BONELLI, 2004, p. 366). Trata-se de uma forma de ganhar uma existência social livrando-se da condição de inferior. “Não é fácil entender a mecânica da estigmatização sem um exame mais rigoroso do papel desempenhado pela imagem que cada pessoa faz da posição de seu grupo entre os outros e, por conseguinte, de seu próprio status como membro desse grupo” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 26).

E aqui se vislumbra uma questão chave para a discussão que se está tentando empreender: São, por exemplo, comuns os comentários a respeito do racismo presente nas ações e concepções dos próprios negros, e esta mesma ideologia é de fato perceptível no comportamento de muitos membros desse grupo.

6 Sabe-se que essa dicotomia brancos e negros não pode ser expressa de modo tão simplificado e é subjacente à questão da mestiçagem; o que sem dúvida é o principal elemento complicador da discussão. Mas aqui recorre-se a ela apenas como recurso de simplificação, para tentar formular um raciocínio. Tomo-a não como um dado absoluto, posto que no contexto brasileiro pode se tornar altamente relativizável, mas sem dúvida esse par de oposição é um paradigma orientador das relações raciais brasileiras.

A necessidade que muitos jogadores de futebol ou integrantes de grupos musicais de sucesso na indústria cultural – geralmente negros em franco processo de ascensão social e econômica, e oriundos dos estratos sociais mais pobres –, têm de apresentarem-se publicamente acompanhados de mulheres brancas e (ou) loiras e cuja imagem corresponde ao padrão de beleza ocidental vigente, fornece um bom exemplo da necessidade de auto-afirmação e um desejo de exibir um símbolo que proclame tal elevação do *status* social. No mesmo sentido apontam os apelidos pejorativos e as brincadeiras jocosas entre negros, referindo a características como cor de pele, cabelo etc. Mas essas constatações não explicam absolutamente nada a respeito da natureza das configurações sociais em que as relações raciais que produzem esses comportamentos se dão.

#### RACISMO DE MIM: UM MOMENTO PARA PENSAR O QUE FAZ UM NEGRO RACISTA; E O “NOMOS ARBITRÁRIO”

Quando surge esse tipo de afirmação parece-se estar diante do que Elias e Scotson chamam de uma visão que compreende os indivíduos sem a sociedade. É necessário repor os elementos da configuração social para compreender os processos complexos na luta rejeição-aceitação (GOMES, 2002), de modo que esteja evidente a atuação da sociedade na indicação de padrões ideais nos quais os indivíduos, para sentirem-se bem, têm a necessidade de se encaixar. Para alguns negros permanecer ou ser visto publicamente em companhia de outros negros significa expor-se à associação, empreendida pelo olhar dos brancos (“estabelecidos”), com pessoas que trazem já em sua aparência o estigma da inferioridade social.

Aproximar-se do dominante é uma estratégia, entre outras, de sobrevivência social criada em contextos de pressão e constante violência simbólica no sentido da negação do EU. Negar a identidade coletivamente atribuída, ou fugir à identificação com os “semelhantes” equivale a uma tentativa desesperada de escapar ao terror de enxergar-se menos humano. Os autores de “Os Estabelecidos e os Outsiders” afirmam que “os indivíduos ‘superiores’ podem fazer com que os próprios indivíduos inferiores se sintam, eles mesmos, carentes de virtudes – julgando-se *humanamente inferiores*” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20, grifo nosso). É mesmo a própria dignidade humana que está em causa, de modo que os outsiders “vivenciam afetivamente sua inferioridade de poder como sinal de inferioridade humana” (p. 28).

Importa perceber que a construção dessas concepções e comportamentos processa-se não de forma inconsciente, porém, também não pragmática e premeditada, sem que impliquem necessariamente, portanto, numa reflexão por parte do sujeito que age. A noção de “*self*sentiente” é importante neste

ponto, porque revela o fato de que o *self* é capaz de agir e atuar informadamente; não é totalmente consciente e pragmático, mas também não é inconsciente. É sentido, desperta emoções; é informado por elas e as trabalha. Há sim, uma consciência de sentir. Trata-se, segundo Bonelli (2004), de uma espécie de “semi-consciência”. Essa noção de consciência do sentir, que mesmo sendo percebida não é suficiente para gerar no agente uma postura de reação, é melhor compreendida relacionada a seguinte passagem de Bourdieu (1999), que dá a clara dimensão da especificidade desse tipo de dominação que passa não apenas pela consciência mas envolve complexos esquemas subjetivos. A saber:

Os atos de conhecimento e de reconhecimento práticos da fronteira mágica entre os dominantes e os dominados, que a magia do poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à sua revelia, ou até contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente os limites impostos, assumem muitas vezes a forma de *emoções corporais* – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa – ou de *paixões e de sentimentos* – amor, admiração, respeito –; emoções que se mostram ainda mais dolorosas, por vezes, por se traírem em manifestações visíveis, como o enrubescer, o gaguejar, o desajeitamento, o tremor, a cólera ou a raiva onipotente, e outras tantas maneiras de se submeter, mesmo de má vontade ou até *contra a vontade*, ao juízo dominante, ou outras tantas maneiras de vivenciar, não raro com conflito interno e clivagem do ego [geração de um ‘falso self’], a cumplicidade subterrânea que um corpo que se subtrai às diretivas da consciência e da vontade e estabelece com as censuras inerentes às estruturas sociais (BOURDIEU, 1999, p. 51).

Um ponto que não se pode desconsiderar é o que está presente na indicação de Bourdieu (1989) de que o poder simbólico não é mais que uma forma transfigurada e condensada de outros tipos de poder aferidos pela posse dos diferentes tipos de capital: econômico, político, cultural; posse tal que se revela no *habitus* praticado pelo indivíduo. Assim, ao alcançar nesta sociedade (formalmente democrática, mas altamente hierarquizada) algum nível de ascensão que permita a aquisição de qualquer dos capitais – e eles estão plenamente articulados, de modo que um tipo tende a “atrair” o outro –, a alteração do status opera algum grau de alteração na forma de o indivíduo perceber o mundo e tende a alterar o meio no qual ele passará a circular. Em suma, o indivíduo muda de grupo e, ainda que muitas vezes não plenamente aceito como novo membro, tende a se empenhar para permanecer nessa nova posição social. Estar numa

nova posição significa morar em outro lugar, frequentar outros espaços de sociabilidade etc. Tudo isso favorece no plano prático, a conveniência de não se relacionar com os antigos companheiros de status mais baixo. Residem aqui os elementos concretos que favorecem que um negro em ascensão social ou econômica tenha maiores chances de encontrar uma parceira para um relacionamento afetivo em seu novo meio de convivência<sup>7</sup>.

Sem dúvida, algo que não pode deixar de chamar a atenção é a questão de como, traços arbitrários como a cor da pele, podem ser historicamente construídos e ratificados como índices tão poderosos de estigmatização e inferioridade. O que vigora de fato na hierarquização entre negros e brancos é a luta social por poder que se expressa por meio da disputa por acesso aos postos de poder nas instituições públicas e políticas, pelo poder econômico e pelo controle sobre a produção simbólica e circulação inclusive, de uma representação hegemônica do outro. Traços físicos como a cor da pele, o tipo de cabelo etc são absolutamente arbitrários e não podem informar nada de essencial a respeito do sujeito que os porta. Ainda assim, são adotados como índices classificatórios e posto que assim socialmente reconhecidos e legitimados, impõem sobre o indivíduo uma força depreciativa tal, que fazem com que os membros do grupo ao qual estão associados estejam fadados a permanecer sempre nas mesmas posições relativas; de modo que ao mérito das conquistas a cada batalha subjazem os elementos de uma disputa desde o princípio viciada, tendendo a reproduzir sempre os mesmos resultados.

Isso tem a ver com aquilo que Bourdieu chamou de “nomos arbitrário”, situação em que um traço arbitrário passa a justificar uma classificação de modo que com o passar do tempo parece se tornar, ele mesmo, a razão da hierarquização; a fonte mais profunda dos conflitos – a disputa por poder – torna-se, ou passa a ser percebida como secundária.

A importância de se retrazar o contexto, a figuração social em que tais processos ocorrem reside no fato de isso possibilitar a análise de atitudes individuais à luz de uma História e de relações que se dão não apenas entre indivíduos, mas entre grupos. Pois, responsabilizar o indivíduo exclusivamente, por questões que só podem ser compreendidas se situadas no devido contexto, tem servido como uma estratégia justificadora dos processos discriminatórios e de negação da necessidade ou mesmo possibilidade

7 Por serem os ambientes citados como exemplos na página anterior (o dos jogadores de futebol e o das atrações musicais como grupos de pagode, axé etc) serem de presença majoritariamente masculina, o foco tende a recair sobre o casal inter-racial homem negro e mulher branca (e a preferência pelas loiras parece estar indicada); mas não pretendo afirmar que os homens tenham maior propensão a esses relacionamentos que as mulheres. O fato de o exemplo reafirmar essa idéia é apenas circunstancial.

de qualquer intervenção no sentido de corrigir tais distorções no âmbito do público. E mais, essa é uma questão diante da qual muitos militantes do movimento negro e (ou) aspirantes a estudiosos se esquivam e vêem-se desconcertados: ou porque a idealização do “objeto de pesquisa” não lhes permite enfrentá-la ou por simples comodismo de não se deter em questões demasiado limiares, posto que põem em xeque muitas simplificações.

Parece que adjetivos como ‘racial’ ou ‘étnico’, largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia quanto na sociedade em geral, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se a atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência) (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 32).

A visão deste trabalho não pode convergir com a dos autores apenas no particular de considerar a cor de pele como um traço periférico. Como estamos olhando para o Brasil, o que não é o caso deles, reconhecemos que a cor de pele se tornou um elemento central para pensar as relações inter-raciais. Porém, eles têm total razão ao apontarem para o fato de que não reside na própria cor a razão dos diferenciais de poder. Ela é sim um fator de demarcação, por meio do qual a questão do poder torna-se explícita. A cor, vale repetir, é um índice que traduz algo, é o elemento aparente simbolicamente associado às posições da escala hierárquica que constroem e se reproduzem nas relações.

#### INDIVIDUAL E COLETIVO: IDENTIDADE E ESSENCIALIZAÇÃO

A essa altura é importante que detenhamo-nos um instante sobre uma questão que vem permeando todo o debate desenvolvido até aqui: a questão da identidade. Um dos fatores mais enevoantes no que concerne a este ponto é a tendência à essencialização. Ainda que não explícita em todos os discursos, a concepção de uma identidade essencial, da qual os traços diacríticos seriam a imagem aparente, circula e tem muita força nas discussões sobre as relações raciais brasileiras. Em primeiro lugar, a expectativa

de que por ser negro<sup>8</sup> um indivíduo necessariamente “deve” reconhecer-se como tal e “assumir” a identidade com esse grupo deriva de uma noção normativa e de caráter essencialmente político. Faz sentido no contexto das lutas por direitos em que a racionalidade positiva exige modos objetivos de identificação. Eis porque os movimentos políticos negros não podem abrir mão de uma concepção de identidade que inevitavelmente porta um caráter um tanto essencialista. Especialmente considerando os impactos, no Brasil, da ideologia do branqueamento sobre os processos já por si complexos de desenvolvimento da identidade racial (vide nota 6).

A partir do fim dos anos 1970, quando os negros conseguem finalmente organizar-se a ponto de conseguirem criar uma entidade de caráter político em escala nacional, o Movimento Negro Unificado, a grande questão para esse grupo *outsider* era revelar, denunciar os processos de discriminação velada aos quais estavam submetidos. Para tanto, o principal conceito do qual se lançou mão foi o conceito de raça, posto que era por meio dele que se poderia chegar ao desmascaramento do racismo e ao mesmo tempo ao fortalecimento da identidade, reforçando a coesão grupal para o embate político.

Contudo, toda a discussão em torno do surgimento e da história do conceito de raça remete a um pensamento biologizante e eugênico que naturaliza de fato as diferenças. Contudo, o conceito de raça é revalorizado pelo Movimento Negro, de forma a ganhar uma conotação distante do sentido biológico outrora dominante. Tratava-se de reconhecer o poder classificatório que o conceito de raça tem enquanto importante operador nas relações raciais que se devia a sua grande difusão social. Reconhecer que a população agia (e age), nas relações sociais, orientada por esse conceito: classifica-se, discrimina-se com base nele. Porém, raça agora passará a ser pensada na chave da cultura: do pertencimento a um grupo de origem com características próprias que não são apenas fenotípicas, mas remetem a uma história comum e a uma mesma origem: africana – o que, de alguma forma, “garantiria” a geração da identidade. Trata-se de valorizar os traços da cultura negra e de afirmar, produzir uma auto-estima do negro que reivindicava mais espaço e mais direitos na sociedade. “E, no final dos 70, o discurso do Movimento Negro brasileiro começou a assumir concepções essencializadas de ‘negro’, com o objetivo de forjar uma identidade política combativa e de desmistificar a idéia de ‘democracia racial’” (HOFBAUER, 2003, p. 91).

Kuper (2002) chama a atenção para o fato de que o conceito de cultura foi usado em determinados contextos como substituto do conceito de raça, e não é difícil perceber isso na medida em que se

8 Inclui-se aqui pretos e pardos, ou de modo geral afro-descendentes, o que faz com que a denominação não se refira apenas à cor.

substituiria o recorte biológico pelo cultural, que tenderia a desnaturalizar, mas de certo modo, algo essencial parece permanecer. “Uma pessoa tem uma identidade essencial, que deriva do caráter essencial da coletividade a que pertence” (KUPER, 2002, p. 301). A grande contribuição de Kuper é a de integrar a cultura às demais dimensões da vida social, criticando duramente a noção de cultura como sistema coerente que antecede a tudo o mais, posto que essa noção, quando levada às últimas conseqüências muitas vezes faz desaparecer as questões políticas e econômicas constitutivas das disputas por poder. A sociedade é um complexo, e não apenas uma dimensão. Ao contrário de Kuper, não vemos qualquer problema na utilização da questão cultural para instrumentalização da luta política, mas de fato, não deixa de ser preocupante que em alguns momentos a tendência à essencialização parece assumir traços muito marcantes, e com isso surgiria também a imposição de identidades aos indivíduos.

Kuper (2002) prima por uma noção de identidade que parece privilegiar não apenas a liberdade da escolha individual, mas também a multiplicidade de grupos aos quais o indivíduo está relacionado, de modo que a identidade seria muito mais múltipla do que remetida a um único grupo de referência. “Todos nós temos identidades múltiplas, e mesmo que eu admita ter uma identidade cultural primária, pode ser que eu não queira me ajustar a ela” (KUPER, 2002, p. 311). E intrigantemente afirma: “Haverá formas de ser negro e homossexual, expectativas a serem atendidas, exigências a serem cumpridas. É nesse ponto que alguém que leva a autonomia a sério vai perguntar se nós não substituímos um tipo de tirania [a da arbitrariedade da raça, que era natural] por outro” (p. 299).

A identidade porta o potencial de se permitir ser imposta ao indivíduo, posto que se liga à questão primeira do grupo de origem, e isso é algo que não se pode escolher. Mas especialmente quando envolvida na dimensão do jogo político, a identidade parece enrijecer-se, posto que se faz freqüentemente uso da possibilidade de classificar o indivíduo em determinado grupo social por meio dos traços externos; e a partir daí, muitas vezes a identidade aparece como uma exigência a ele imposta: “você é negro e deve assumir-se como tal e comportar-se como tal. Se não o faz é porque é alienado da consciência racial...”. É aqui que se visualiza, neste caso, a tensão entre individual e coletivo. “Uma vez estabelecida uma identidade cultural, a pressão passa a ser viver de acordo com ela, mesmo que isto signifique sacrificar a própria individualidade” (KUPER, 2002, p. 299). A cultura é prescritiva e com certeza normativa: “adotar” uma identidade significa partilhar de determinados códigos, ter e deixar de ter determinados tipos de comportamento.

A ênfase de Strauss (1999) é na noção de “identidade dinâmica” e na idéia de que as identidades – “avaliações decisivas feitas de nós mesmos, por nós mesmos ou pelos outros” se formam a partir da relação. Os comportamentos e visões do ser adotados e apresentados aos outros, ou as “máscaras”, guardam profunda relação com a idéia de interação e, segundo Strauss, “são moldadas de acordo com o que ela

conseguir antecipar desses julgamentos” (STRAUSS, 1999, p. 29). Assim, o conceito de identidade neste autor guarda forte relação com o que aqui se está tentando pensar como auto-imagem e a imagem que se faz a respeito do grupo a que se pertence, e a partir do qual, na interação, esta auto-imagem é construída e toma-se a “máscara” mais adequada à interação no âmbito de determinado grupo. Trata-se da questão do *self*, um eu que se auto-avalia, de modo que há em todos os indivíduos uma dimensão do eu que constantemente avalia seus comportamentos e ações: “self que se torna seu próprio objeto” (STRAUSS, 1999, p. 50). “O Eu como sujeito, ao rever seus Mês como objetos, move-se continuamente para um futuro que em parte não foi programado; assim, emergem necessariamente novos Eus e novos Mês, isto é, atos avaliados e atos avaliados” (STRAUSS, 1999, p. 51). É interessante notar como a questão da força que a estrutura exerce sobre os indivíduos está continuamente presente, de modo que, em Strauss, como em Hochschild e Bourdieu, o indivíduo tem alguma consciência da dominação, dos constrangimentos impostos pela estrutura; não é totalmente controlado, bem como sua consciência não é totalmente emancipadora. Apenas perceber o controle social não é suficiente para livrar-se dele. Nisso consiste o jogo das relações sociais.

Desse modo, a identidade não seria fixa e automaticamente atribuída de maneira acabada pelo grupo de nascimento; mas seria aberta e estaria sujeita a transformações constantes no ambiente da interação, nas relações (STRAUSS, 1999; KUPER, 2002). “É na interação face a face, e por causa dela, que ocorre tanta avaliação” – do *self* e dos outros (STRAUSS, 1999, p. 61).

## CONCLUSÃO

Na expectativa de ir tentando chegar a um final, evocaremos Santos (2002), que aponta para uma saída, uma superação das grandes questões deixadas em aberto pela modernidade.

A questão racial brasileira é fruto de esquemas de pensamento construídos ao longo dos últimos séculos da história do Ocidente e que gerou um tipo específico de racionalidade, esquemas de percepção do mundo, modos de ser, de fazer e enfim, um tipo específico de humanidade, dentro da qual o negro jamais se integrou. Ao fato de estar fora do modelo ocidental e, em especial, europeu de racionalidade, que para o ocidente aparece como sinônimo de humanidade, construiu-se a invisibilidade e a não respeitabilidade, o não reconhecimento do negro na sociedade: “o que não existe é, na verdade, activamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe [...]” (SANTOS, 2002, p. 246).

Por isso, o exercício que aqui se tenta fazer vai no sentido do que este autor chama de sociologia das ausências, porque remete sua ênfase justamente para aquilo que ficou fora do padrão do considerado

aceitável: “O objectivo da sociologia das ausências [como o de toda discussão que se propõe a pensar o de fora, o outsider numa outra ótica] é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças” (SANTOS, 2002, p. 246).

A “monocultura racional” do ocidente, que se funda no não relacionamento com o diferente e na não aceitação da convivência com a diferença, que tende a ser irremediavelmente convertida em desigualdade, é regida por uma

*lógica da classificação social*, que se assenta na monocultura da naturalização das diferenças. Consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam hierarquias. A classificação racial e a classificação sexual são as mais salientes manifestações desta lógica. [...] *a classificação racial foi mais profundamente reconstruída pelo capitalismo* [...]. De acordo com esta lógica, a não existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural. Quem é inferior, porque é insuperavelmente inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior (SANTOS, 2002, p. 247-248).

“O inconformismo com esse descrédito e a luta pela credibilidade tornam possível que a sociologia das ausências não permaneça uma sociologia ausente” (SANTOS, 2002, p. 250). E nesse sentido, a discussão da questão racial e da construção do negro enquanto marcadamente inferior podem ser inseridas no contexto dessa que Boaventura denomina sociologia das ausências.

É com base na concepção que associa a suposta supremacia da racionalidade à cor branca, tão arraigada no imaginário do Ocidente, e que ao negro infere uma espiritualidade que o desabilita ou incapacita para partilhar o poder e as posições de controle, que se desenvolve a dicotomia branco/negro; a partir da qual são geradas as barreiras entre os grupos.

Douglas (1976) contribui para o entendimento deste ponto quando afirma que os grupos coesos percebem em si próprios uma espécie de sacralidade ou santidade, que deve ser protegida do contato com os de fora, que assumiriam, neste caso, um aspecto profano e até mesmo maligno.

Podemos concluir que a santidade é exemplificada pela integridade. A santidade requer que os indivíduos se conformem à classe à qual pertencem. E a santidade requer que diferentes classes de coisas *não se confundam*. [...] Ser santo é ser total, ser uno; a santidade é unidade, integridade, perfeição do indivíduo e da espécie (DOUGLAS, 1976, p. 70, grifo nosso).

Esta passagem em Douglas (1976), ao analisar e refletir sobre as razões dos tabus culturais em muitas sociedades, é esclarecedora e nos auxilia na compreensão de algo para que Elias e Scotson chamam a atenção: da criação de uma barreira emocional entre estabelecidos e *outsiders* e mesmo de sérias restrições grupais ao envolvimento dos primeiros com os segundos; ou do surgimento de qualquer relação para além das profissionais. Há uma crença no grupo estabelecido de que sofreria uma espécie de contaminação, um rebaixamento do *status* ao travarem contatos com indivíduos do grupo considerado moralmente e intelectualmente inferior, em suma, menos humano. Trata-se, no caso de configurações estabelecidos/*outsiders* – das quais estamos tentando analisar um exemplo –, de estratégias de proteção e preservação por parte do grupo de todos os elementos que constituem seu poder simbólico (econômico, político, moral). Dada a interdependência indicada pelos dois autores da análise configuracional, cabe aos estabelecidos criar barreiras que evitem o compartilhamento do poder. A criação dessas barreiras passa pela criação de verdadeiros tabus de evitação.

É necessário compreender as relações e as crenças e valores que as orientam para recriá-las num outro registro, de um outro modo.

As expectativas são as possibilidades de reinventar nossa experiência, confrontando as experiências hegemônicas, que nos são impostas, com a imensa variedade das experiências cuja ausência é produzida activamente pela razão metonímica ou cuja emergência é reprimida pela razão proléptica. A possibilidade de um futuro melhor não está, assim, num futuro distante, mas na reinvenção do presente [...] (SANTOS, 2002, p. 274).

## REFERÊNCIAS

BONELLI, M. da Gloria. Arlie Hochschild e a sociologia das emoções. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 22, p. 257-272, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Oeiras, Portugal: Celta, 1999.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

- DOUGLAS, Mary. As abominações do levítico. In: \_\_\_\_\_. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1963.
- GOMES, N. Lino. Negro, corpo e cabelo: rejeição, aceitação e ressignificação. In: \_\_\_\_\_. **Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte**. Tese (Doutorado) – FFLCH-USP, São Paulo, 2002.
- HOFBAUER, Andréas. Bases ideológicas do racismo brasileiro. **Teoria e Pesquisa**, São Carlos, p. 63-110, jan./jul. 2003.
- KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. São Paulo: EDUSC, 2002.
- NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca**: as relações raciais em Itapetininga. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SANTOS, Boaventura de S. Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 237-280, out. 2002.
- SILVA, Ana Célia. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: MEC. 2000.
- \_\_\_\_\_. Por uma representação social do negro mais próxima e familiar. In: BARBOSA, L. M. de A; SILVA, P. B.; SILVÉRIO, V. R. (Org.). **De preto a afro-descendente**: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: Ed UFSCar, 2003.
- STRAUSS, Anselm. **Espelhos e máscaras**. São Paulo: EDUSP, 1999. p. 11-70.