

A sociologia bourdieusiana e a construção social do *habitus* negro

Raul Vinícius Araújo Lima*

Resumo

Bourdieu delimita o conceito de *habitus* enquanto um mediador do espaço social, constituído historicamente através das condições de existência e da posição ocupada pelos agentes nesse espaço. Nesta direção, tentarei instigar aqui uma discussão de como a ideia de um *habitus negro* pode se tornar um caminho frutífero para explorarmos como estariam delimitados alguns modos e estilos de vida, a partir das lógicas raciais. Tal perspectiva será construída juntamente a três sistematizações: a de Oracy Nogueira sobre o que chamou de *preconceito de marca*; a de Ronaldo Sales Jr. sobre o *não-dito racista*; e a de Achille Mbembe acerca de sua ideia de *negro* e de *raça*.

Palavras-chave: Pierre Bourdieu; *habitus*; negro; *raça*; agência e estrutura.

Bourdieusian sociology and the social construction of the black *habitus*

Abstract

Bourdieu delimits the concept of *habitus* as a mediator of social space, historically constituted through the conditions of exposure and the position occupied by agents in this space. In this direction, install here a discussion of how the idea of a black *habitus* can become a fruitful way to explore how some racial modes and lifestyles are delimited. This perspective will be created from three systematizations: Oracy Nogueira's about what he called brand bias; Ronaldo Sales Jr. about the unspoken racist; and an Achille Mbembe about his idea of black people and race.

Keywords: Pierre Bourdieu; *habitus*; black; race; agency and structure.

*Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. raulvinicius.al@gmail.com

Imbróglio

O *habitus*, enquanto “produto da história, [...] produz as práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme aos esquemas engendrados pela história; ele garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação [...]” (BOURDIEU, 2011c, p. 90), sustenta a reprodução ou refutação de padrões, sejam eles quais forem. Esse princípio formulador de práticas classificáveis se configura também como o sistema de classificação dos próprios agentes sobre si mesmos, isto é, os jeitos de se comportar e a estética que recai sobre o próprio corpo atende a determinados padrões de julgamento. E é a partir dessa dupla delimitação do *habitus*, da relação entre as condições de existência que possibilitam maneiras de ser e agir dos agentes, que é possível entender um pouco mais sobre a construção do “[...] espaço dos estilos de vida” (BOURDIEU, 2011a, p. 162).

Visto que a perspectiva bourdieusiana nos permite perceber o quão tênue e necessário é o fazer sociológico em um nível de profundidade tal que as diferenças, as disputas de poder, as condições de produção material e simbólica, as normas e valores, e os modos de funcionamento da racionalidade da sociedade ocidental contemporânea ficam à disposição da observação atenta. E, acima de tudo, que é possível através dessa perspectiva entender um pouco mais sobre como agentes se percebem, agem e confrontam-se simbólica e culturalmente dentro dos espaços sociais (BOURDIEU, 2011c).

O espaço social se faz um complexo artefato formado por diferenças, que engendram as mais diferentes práticas, no qual os grupos estão, a todo tempo, em disputa pela legitimação dos seus modos de viver. Neste sentido, os agentes e suas práticas encontram-se dentro de uma estrutura que distribui desigualmente os diferentes tipos de capital, seja o simbólico, econômico, cultural, linguístico, ou escolar, e cada qual vai exercer um determinado tipo de influência na vida das pessoas, e vai evoluindo ou regredindo de acordo com a economia das trocas efetuadas dentro dos campos (BOURDIEU, 2011d).

De acordo com Bourdieu (2011a), é nesses espaços que se constituem as classes sociais, por exemplo, e onde cada uma delas vai utilizar de seus diversos capitais para fazer referência aos seus aportes materiais e simbólicos, promulgando uma constante luta pela permanência da ordem, no caso da classe dominante, ou uma constante luta subversiva no intuito de deslegitimar para legitimar-se, no caso da classe dominada (BOURDIEU, 2011a). Nas palavras do autor, “a classe ‘real’, se é que ela alguma vez existiu ‘realmente’, é apenas a classe realizada, isto é, mobilizada, resultado da luta de classificações como luta propriamente simbólica (e política) para impor uma visão do mundo social ou, melhor, uma maneira de construí-la [...]” (BOURDIEU, 2011d, p. 26).

Contudo, por mais que a própria construção da existência das classes sociais como determinantes (do) e determinadas pelo todo social, fazendo com que a luta de uma classe em impor-se sobre outra seja o norte da construção das análises bourdieusianas, entendo que pensar na

constituição da prática de um agente requer mais atenção à influência de certos condicionamentos específicos, também socialmente construídos. A aqui me refiro àqueles que envolvem as pessoas negras e não-negras, àquelas que, principalmente, no Brasil, foram e são responsáveis por gerarem não apenas os fundamentos de um sistema escravocrata e racista, mas também aqueles que sustentam, até hoje, práticas (neo)liberais de apropriação dos estilos de vida e de todo o sistema de produção material e simbólico de nosso país.

Acredito ser imprescindível observar os modos como as categorias de raça e de negro podem ser mobilizadas por agentes e grupos ao realizarem suas práticas. Dito de outra forma, categorias como a de raça e de negro, estão presentes e constituem as mais variadas práticas e lógicas, a partir das quais cada agente, dentro dos mais variados campos sociais, vai dar sentido à sua vida e ao contexto no qual está inserido.

Compreendendo também que as questões acerca da pessoa negra e de raça não foram diretamente um alvo, ou mesmo categorias dentro das análises de Bourdieu, daí que a perspectiva que busco delimitar aqui tenta ir junto e além de sua teoria, pois, enquanto instrumento utilizado nos julgamentos, escolhas e classificações sociais, acredito que tais categorias devam receber um peso (atenção) social equânime às questões econômicas. Por exemplo, Bourdieu, ao desenvolver sua análise sobre a relação que é exercida entre homens e mulheres, em seu livro *A Dominação Masculina* (BOURDIEU, 2011b), desenvolve um pequeno ponto no tocante à questão racial, delimitando-a como um componente secundário frente a questões econômicas e culturais. Bourdieu recorrerá a duas propriedades em seus argumentos.

A primeira propriedade está centrada no que ele chama de “coeficiente simbólico negativo”, função responsável por julgar um agente enquanto inferior, por fazer parte de um grupo socialmente estigmatizado, como aconteceria no caso de um indivíduo de pele negra. A segunda propriedade aponta que, mesmo que esse agente faça parte de grupos marginalizados, eles seriam hierarquizados entre si, por exemplo, as mulheres estariam entre si em posições hierarquicamente diferentes se possuírem capitais econômicos e culturais diferentes, e ainda mais se possuírem a pele negra (BOURDIEU, 2011b). Sim, agentes ocupam espaços diferentes devido a sua raça, gênero, sexualidade e classe. Sim, uma pessoa de pele negra e que pertence a uma classe dominada sofrerá as piores consequências derivadas das disputas materiais e simbólicas. Contudo, considero que construir uma análise que traga a categoria de raça enquanto ‘coeficiente’, ou seja, aquilo que se torna componente de algo maior, é hierarquizar ainda mais tais elementos.

De maneira mais concisa, se “o espaço social é construído de tal modo que os agentes ou os grupos são aí distribuídos em função de sua posição nas distribuições estatísticas de acordo com os dois princípios de diferenciação, o capital econômico e o capital cultural” (BOURDIEU, 2011d, p. 19), volto-me a pensar que existem outras práticas derivadas de outras lógicas, que são permeadas por um conjunto de intenções específicas, mas que também são responsáveis por gerarem mais lucro para aqueles e aquelas agentes que possuírem as “melhores” condições dentro das trocas.

Assim, o que tentarei propor aqui é uma análise (mais ainda minuciosa, porém ciente de seus limites) da construção e da influência de um *habitus negro* na prática de agentes específicos.

Para pensar em tais condicionamentos, trago como alicerce os apontamentos de Oracy Nogueira sobre o que chamou de *preconceito de marca*, e de como é exercido contra pessoas de pele negra, ou que possuem fortes traços negroides; a segunda perspectiva que trarei neste ensaio será a desenvolvida por Ronaldo Sales Jr., sobre o que chamou de *não-dito racista*, conceito este que tenta lidar com a integração do negro na sociedade brasileira, a partir de ações simbólicas e discursivas, e de como essas fundamentam também o funcionamento de nossas instituições, por exemplo; e a terceira abordagem é a apresentada por de Achille Mbembe acerca de sua ideia de *negro* e de *raça*, de estes como foram coisificados, espoliados e violentados ao longo da história da humanidade, e divididos em três momentos, desde as diásporas africanas até o momento cibernético.

A construção social do *habitus*

Pierre Bourdieu, ao integrar o materialismo sensível de Karl Marx, os ensinamentos de Émile Durkheim sobre classificação e as análises de Max Weber sobre as hierarquias de honra e prestígio em um modelo sociológico, oferece-nos um esquema investigativo eficaz acerca dos *opus operatum* através dos quais determinados *modus operandi* são executados por agentes na construção da ordem social, ao mesmo tempo em que são constituídos por ela. Concomitantemente, este esquema também nos permite uma análise sobre os modos como as lutas simbólicas são travadas dentro dos mais variados campos sociais. Sendo assim, a perspectiva bourdieusiana permitiria uma análise que, ao longo do tempo, trata da passagem da condição e posição para a emergência de disputas por legitimidades (WACQUANT, 2013).

Esse percurso teórico traçado por Bourdieu, por um lado, busca superar uma oposição entre uma teoria objetivista, que olha para as classes sociais como simples agrupamentos de pessoas, classificáveis e enumeráveis, e uma teoria subjetivista, que reduz a ordem social em meras estratégias individuais (BOURDIEU, 2013). Por outro lado, ele se distancia de concepções antropológicas centradas na linguagem, que concebem um certo tipo de racionalismo como fundamento das práticas, ao mesmo tempo em que se distancia de um estruturalismo que reduz os agentes a epifenômenos das estruturas sociais (BOURDIEU, 2011).

Sendo *habitus* o princípio gerador de práticas, que as organiza junto às escolhas feitas, é a necessidade incorporada para alguns e para outros, ele é a legitimidade alcançada. Dito de outra maneira, “[...] o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver” (BOURDIEU, 2007b, p. 61). Pierre Bourdieu recontextualiza um conceito que tem suas raízes no pensamento de Aristóteles e na Escolástica. Neste sentido, “a noção de *habitus* exprime, sobretudo, a recusa a toda uma série de alternativas nas quais a ciência social se encerrou, a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e do mecanicismo, etc” (BOURDIEU, 2007b, p. 61).

Estrutura estruturada com predisposição a ser estruturante, o *habitus* atua enquanto um sistema de disposições duráveis e duradouras, perpassando de geração em geração, e que delimita as possíveis práticas dos agentes, não instalando regras intransponíveis, mas, na verdade, como organizador da mediação posta em prática por um agente frente a estrutura que lhe é preexistente. Neste sentido, Bourdieu (2003) em um momento bem específico de suas elucubrações, destrincha o *habitus* em três dimensões, que, mesmo funcionando conjuntamente na prática de um agente, podem ser analisadas separadamente. O *ethos*, o *eidos* e a *hexis* são essas dimensões.

O conceito de *ethos*, baseado em Hegel, é, para Bourdieu, a dimensão do *habitus* através da qual o sujeito se torna capaz de orientar sua conduta por uma escolha baseada em experiências socialmente vivenciadas, isto é, os agentes agiriam a partir de uma perspectiva ética compartilhada e explicitada por uma sociedade. Quer dizer, o indivíduo deveria saber o que fazer e o que não fazer em uma dada situação social. Contudo, essa prática tipicamente orientada não estaria baseada em um cerne ético estritamente moral, que controlaria o comportamento de cada agente e eliminaria a sua prática voluntária. As pessoas não necessariamente saberiam responder a todo e qualquer problema moral, mas poderiam responder a outras situações socialmente vivenciadas no dia a dia (BOURDIEU, 2003).

Os princípios práticos de classificação que são constitutivos do *habitus* são indissociavelmente lógicos e axiológicos, teóricos e práticos (a partir do momento em que dizemos branco ou preto, dizemos bem ou mal). Orientando-se para a prática, a lógica prática mobiliza inevitavelmente valores (BOURDIEU, 2003, p. 139).

Já o conceito de *eidos* dá nome justamente ao sistema que Bourdieu acredita ser o responsável pelo processo de cognição promovido no e pelo *habitus*. Ou seja, enquanto sistema mental de orientação, de entendimento e decodificação dos fenômenos sociais vivenciados pelos agentes no cotidiano, a dimensão do *eidos* é responsável por dar sentido a esses acontecimentos (BOURDIEU, 2003). E, de forma articulada com esses sistemas de orientação comportamental e de uma compreensão cognitiva do mundo social, a *hexis* é responsável justamente pela orientação corporal, que é apreendida inconscientemente e vivenciada fisicamente pelos agentes no cotidiano. Assim, a dimensão corporal do *habitus* é responsável, por exemplo, pela naturalização de modos de se portar corporificados na fala, e no caminhar que os agentes internalizam a partir de suas classes e das posições ocupadas.

Pensando nessa direção, o *habitus*, enquanto organizador das possíveis práticas, maneiras de pensar e de se expressar corporalmente, é produto da internalização de uma objetividade, através da qual se dá a integração entre os agentes e a sociedade. Essa internalização é produto de uma exteriorização já anteriormente incorporada por outro agente, quer dizer, “a continuidade entre as gerações estabelece-se praticamente através da dialética da exteriorização da interioridade e da interiorização da exterioridade, que é em parte o produto da objectivação da interioridade das

gerações passadas” (BOURDIEU, 2002, p. 168).

Observada por tal perspectiva, a noção de *habitus* está intimamente ligada à noção de campo para Bourdieu. O primeiro seria o saber agir executado pelos agentes dentro do segundo. Cada campo possui uma autonomia relativa em relação aos outros, através da qual cada um estabelece uma lógica própria que fundamenta as disputas existentes dentro deles. Tais lógicas se fundamentam na compreensão e obtenção dos capitais necessários para executar os objetivos almejados, tudo isso para que os agentes possam manter ou modificar suas posições, dentro da mesma lógica preestabelecida.

Ao percebermos a existência de diferentes campos sociais, tais quais o cultural, o pedagógico, necessitamos compreender também que eles são permeados por conflitos e diferenças, esboçando uma estrutura interna hierarquizada. Nos produtos estruturados (*opus operatum*) e nas práticas distintivas (*modus operandi*) está, então, a sistematicidade dos estilos de vida. Ou seja, cada tomada de posição ou cada prática surge sem ser uma ação intencional, “contudo, o facto de os esquemas poderem ir da prática à prática sem passarem pela explicação e pela consciência não significa que a aquisição do *habitus* se reduza a uma aprendizagem mecânica por tentativas e erros” (BOURDIEU, 2002, p. 185).

Os agentes não dominam conscientemente e nem da melhor forma as estruturas sociais através das quais exercem suas ações no dia a dia. Essas ações são sempre em referência ao domínio de alguma disposição incorporada, seja ela realizada na socialização familiar, na Escola ou em outro momento da história de vida. A escolha de uma prática, e não de outra, faz do indivíduo objeto e agente de sua própria prática, produto e produtor de um “mesmo” senso prático. Cada *habitus*, assim, conhece e se reconhece na prática dos agentes dentro dos mais variados campos.

Através da percepção dessa harmonia entre as práticas, há duas, por exemplo, que refletem bem a distinção entre as classes e seus estilos de vida: o consumo cultural e o consumo alimentar. Sobre o campo cultural, os dois grandes princípios de organização para explicá-lo são o volume global do capital e a estrutura do capital (meios de apropriação e preferências). No consumo alimentar, a oposição se coloca entre as diferenças de renda, que dissimulam a oposição secundária baseada entre capital cultural nas classes ricas e em capital econômico nas menos ricas (BOURDIEU, 2011a).

Temos aí uma polarização entre o gosto de necessidade e um gosto de luxo ou, se preferirem, de liberdade. Por um lado, é possível encontrar, no *habitus* da classe dominada, uma necessidade incorporada, a “vocação” em forma de estilo de vida dos agentes. Por outro lado, é possível encontrar o *habitus* da classe dominante, operando de maneira indiscriminada, delimitando toda a funcionalidade da relação lógica entre capitais acumulados e seus lucros, e ainda garantindo a legitimidade que tal classe possui para implantar e delimitar suas práticas como as mais aceitas.

Tanto essa necessidade tornada gosto quanto o gosto de liberdade trazem cada um consigo o princípio de diferenças, que faz com que cada classe permaneça distante uma da outra, não só

através de suas práticas e escolhas, mas também de maneira (des)conhecida, ou seja, essa distância se efetiva de forma não apenas objetiva, mas também subjetiva. Consequentemente, o posicionamento dos agentes frente a oportunidades possíveis, que são formuladas e formuladoras do *habitus*, dão origem às suas escolhas. Por exemplo, essas escolhas, estando baseadas na renúncia de lucro que alguns bens simbólicos podem gerar, está ligada diretamente à falta dos códigos de decifração dos valores desses bens não possuídos.

Contudo, além dos tratamentos bourdieusianos sobre o *habitus*, compartilho com outras leituras a ideia de que não estará posto em um campo apenas um *habitus*, uma forma de ser, de se comportar e de expressar uma ética. Acredito que uma lógica racial vá além dos pontos econômicos e culturais. O engendramento do conceito de raça e de negro parecem funcionar através de regras, normas, jeitos, estéticas e gostos, por exemplo, que geram modos de vida específicos, que engendram um *habitus* específico. Isto é, um agente que tenta a todo momento sobreviver dentro do campo acadêmico pode ser – e será – cobrado não apenas por seu capital cultural em suas variadas vertentes (sua fala, sua escrita, seus títulos e sua maneira de se portar e de se vestir nos espaços), mas também será hierarquizado/observado/julgado por sua cor e sua raça. Neste sentido, é “o indivíduo que tem a capacidade de articular as múltiplas referências que lhe são propostas ao longo de sua trajetória. É o sujeito a unidade social na qual se podem efetivar diferentes sentidos de ações, ações essas derivadas de suas múltiplas esferas de existência (SETTON, 2009, p. 297).

A construção social do *habitus* negro

Existem algumas sistematizações teóricas que darão suporte para tratar, de modo ensaístico, de práticas raciais, de determinados estilos de vida que produzem e são reproduzidos por aquilo que acredito se constituir de um *habitus negro* – este que, por sua vez, assim como qualquer outro *habitus*, é criado e responsável por criar práticas, estilos de vida, gostos, condições de existência bastante específicas, e que se coloca ao contrário daquilo que Bourdieu (2011b) denomina como uma propriedade advinda de uma estigmatização, ou de “coeficiente simbólico negativo”. Ao longo da história da humanidade, foi desenvolvida toda uma lógica racial, que age não apenas sobre os corpos, mas sobre as mentes também, todo um movimento simbólico, fenótipo acerca dos povos emergidos das várias diásporas africanas.

Primeiro, gostaria de reconstituir alguns argumentos de Bourdieu em relação à raça e ao negro. Há um diálogo bastante interessante entre Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant e Michael Hanchard em relação a esses temas. Os dois primeiros autores escreveram um artigo colocando em xeque os argumentos do terceiro em relação à influência do pensamento imperialista dos Estados Unidos da América (EUA) e sobre a promoção e a luta de alguns movimentos de negros no Brasil e em outros lugares. Contudo, não trançarei aqui uma linha de pensamento que eleja um argumento certo ou um errado. Até porque, se partisse de uma concepção única de negritude, desenvolver um

pensamento que tem no negro trazido dos vários cantos de África até as terras da América do Sul, a partir três autores de fora, dois franceses e um nascido nos EUA, não seria suficiente.

Hanchard escreve, resumidamente, em seu *Orfeu e poder: o movimento negro do Rio de Janeiro e São Paulo, Brazil, 1945-1958*, acerca da influência do movimento negro na política brasileira, tema que até então não teria sido debatido com grande ênfase no meio acadêmico brasileiro. O autor buscou expressar os aspectos culturais e políticos que impossibilitaram o desenvolvimento da consciência e da luta negra em território nacional – e é através de duas perguntas, fundamentalmente, que ele busca compreender tal impossibilidade: “por que os afro-brasileiros não lograram uma experiência comparável ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos ou aos movimentos de libertação nacional, como os que emergiram no continente africano após a Segunda Guerra Mundial?”; a segunda pergunta que o autor faz é “como pode ser possível lutar por igualdade racial num país descomprometido com a garantia da cidadania para a maioria da população e, ao mesmo tempo, lutar contra uma ideologia que afirma a inexistência da discriminação racial?” (BAIRROS, 1996, p. 174).

Hanchard (1994) vai argumentar que a hegemonia racial branca impossibilitaria a identificação do povo brasileiro, e do movimento negro, e seus respectivos engajamentos na luta política institucional. De acordo com o autor, a diferença racial construída entre brancos e negros, enquanto um produto social das lutas simbólicas, serviria de base para a premissa violenta da igualdade racial. Ele ainda aponta em seus argumentos que tal projeto não foi possível devido a duas contradições: negros de diferentes grupos brasileiros, a classe trabalhadora e a pequena burguesia negra possuiriam diferentes perspectivas de luta; a segunda contradição seria a de que pessoas não negras de esquerda ou de direita possuiriam a mesma base cultural, o que levaria a política “afro-brasileira” a problematizar e enfraquecer as lutas devido ao clássico binarismo entre esquerda e direita (HANCHARD, 1994).

Bourdieu e Wacquant vão argumentar contra Hanchard a partir de pontos específicos. De acordo com os autores, o que Hanchard desenvolve em seu texto seria a tentativa de um pensamento como produto de um imperialismo cultural que tenderia a universalizar os particularismos históricos e culturais da situação brasileira. Os autores (BOURDIEU; WACQUANT, 2002) argumentam, por exemplo, que Hanchard não teria dirigido atenção ao foco de questões primordiais para o povo negro brasileiro, tais como o “mito da democracia racial”, desenvolvido por Gilberto Freyre. Nas palavras dos autores:

Uma representação histórica, surgida do fato de que a tradição americana calca, de maneira arbitrária, a dicotomia entre brancos e negros em uma realidade infinitamente mais complexa, pode até mesmo se impor em países em que os princípios de visão e divisão, codificados ou práticos, das diferenças étnicas são completamente diferentes e em que, como o Brasil, ainda eram considerados, recentemente, como contra-exemplos do “modelo americano” (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 19).

Como mencionei, minha intenção não é a de apontar erros ou acertos dos três autores. Ao contrário, se trago brevemente tal problematização é para, mais uma vez, expressar que a construção social de um *habitus negro* implica práticas, comportamentos éticos e morais, modos de apreensão cognitiva, modos de expressão corporal, disputas teóricas, simbólicas e políticas específicas de tempos e espaços. Isto é, pertencer a uma classe econômica também significa tudo isso – contudo, acredito na possibilidade de um *habitus negro*, porque há aspectos da vida social que extrapolam as lutas simbólicas mais perceptíveis. Os argumentos culturais de outros países, como a influência de outros movimentos negros, podem e deveriam ser objeto de reflexão para os mais diversos movimentos de pessoas negras no Brasil, bem como é imprescindível também para nós, negros e negras, aprofundarmos cada vez mais os modos como o racismo foi e é construído dia a dia.

O próximo passo que dou aqui será para explorar como um possível conceito de *habitus negro* no Brasil está ligado aos modos como práticas racistas podem ser percebidas e analisadas a partir de três sistematizações, entre as várias outras que poderiam ser elencadas para demonstrar como esse sistema de violência simbólica – e física, inclusive – pode funcionar. Isto é, trago aqui elementos dos modos de como se expressam corporalmente, de como agem cognitivamente e de como se portam moralmente pessoas negras e não-negras, dentro das diretrizes dessa lógica racista. Faz-se importante salientar também que tal perspectiva trata, ao mesmo tempo, da identificação de práticas de opressão e de formas de resistência, tendo em vista que, a partir da delimitação de tais estratégias, pode-se agir de diferentes modos. Entretanto, seria preciso também dizer que há vários estudos que instigam outras formas de resistência.

A primeira perspectiva de identificação de opressão será feita através do que Oracy Nogueira (2006) chamou de *preconceito de marca*; a segunda está no que Ronaldo Sales Jr. (2006) denominou *não-dito racista*, e a terceira está na construção da ideia de *negro* e de *raça* defendida por Achille Mbembe (2018). Então, é necessário colocar como percebo o que seria uma prática racista e seu funcionamento. Entendo “[...] como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece (NOGUEIRA, 2006, p. 292).

Em seu estudo sobre o preconceito racial de marca e o preconceito racial de origem, Oracy Nogueira debruça-se sobre a condição do negro (do mestiço, do pardo, do mulato), buscando descortinar os estados das relações entre indivíduos “brancos e de cor seja qual for o grau de mestiçagem com o negro ou o índio” (NOGUEIRA, 2006, p. 287). A análise desenvolvida por Nogueira tomou como referência a situação racial do negro no Brasil e nos EUA, bem como os estudos produzidos pelos intelectuais da cada país.

O autor indica que, antes das pesquisas realizadas no Brasil, com o patrocínio da UNESCO na década de 1950, os intelectuais brasileiros tendiam a rejeitar a existência do preconceito racial

contra o negro. Por sua vez, os intelectuais estadunidenses também não reconheceriam a forma de preconceito aqui existente. Porém, com a realização de tais pesquisas, o quadro muda. São expostos argumentos que confirmam não só a construção social de um preconceito racial em solo brasileiro, como também ocorre na ex-colônia inglesa. De acordo com Nogueira (2006), tais pesquisas demonstrariam haver uma diferença na forma como o preconceito contra o negro é exercido em ambos os países. É neste sentido que Nogueira chamou de *preconceito de marca* o exercido no Brasil e de *preconceito de origem* o exercido nos EUA:

Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é *de marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é *de origem* (NOGUEIRA, O. 2006, p. 292).

Em se tratando do caso brasileiro, temos aí, então, um preconceito em relação não só ao corpo do agente, mas também a toda a estética negra que é exercida em seus modos de vida, que os hierarquiza e que se estabelece de acordo com elucubrações conscientes e inconscientes do grupo ou do indivíduo discriminador. Sendo assim, quanto mais alva a cor da pele de uma pessoa, mais ela terá condições de se sobressair no meio em que vive, “assim, a concepção de branco e não-branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região” (NOGUEIRA, 2006, p. 294).

Já no caso da prática do *preconceito de origem* exercido nos EUA, pressupõe-se que o negro ou mestiço do negro, sejam quais forem seus traços fenótipos herdados, “mesmo de cabelos sedosos e loiros, pele alva, nariz afilado, lábios finos, olhos verdes, sem nenhum característico que se possa considerar como negroide e, mesmo, lhe sendo impossível, biologicamente, produzir uma descendência negroide” (NOGUEIRA, 2006: 294), o indivíduo de ascendência negra poderá ser vítima de racismo. Esse preconceito caracteriza-se principalmente por seu caráter racional, o que deixa mais evidente a intenção das segregações e sanções exercidas contra indivíduos de cor.

A relação entre classe e raça é um objeto extremamente tênue nesta discussão (e fica ainda mais delicado se se levam em consideração também questões de gênero e sexualidade, por exemplo), o que traz grande dificuldade de compreensão para um olhar desatento. Determinar onde se inicia uma prática e outra, uma discriminação e outra é, muitas vezes, o motivo para a confusão e hierarquização entre essas categorias sociais. Nogueira (2006) afirma que, “onde o preconceito é de marca, a probabilidade de ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas de que o indivíduo é portador, ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe, com o qual tende a coincidir” (NOGUEIRA, 2006, p. 302) e que, “no Brasil, os próprios sociólogos que têm estudado o problema se veem em dificuldade quanto à distinção entre os efeitos do preconceito de classe e do preconceito de cor em relação aos pretos e pardos” (Idem, p. 303).

Tendo a pensar que, se a ascensão social de um indivíduo decresce quanto mais negro ele for, precisamos prestar atenção redobrada às características que os agentes carregam e aos modos como agem, para com isso elaborarmos análises rigorosas para, assim, construirmos movimentos de resistência cada vez mais precisos. É evidente que a população brasileira mais pobre é negra. Porém, se tal argumento se mantém maculado, não acredito que, resolvendo primeiramente as questões econômicas (ou de escolarização, como muito se prega), as questões raciais sejam modificadas. São necessárias análises que abarquem concomitantemente tanto o fator econômico quanto o fator racial, entre outras variáveis capazes de comprometer qualquer amostra, tais como a de gênero, cada qual investigada a partir de sua própria lógica – e várias têm sido realizadas nesse âmbito, por exemplo, vide as discussões e apontamentos trazidos por Kimberlé Crenshaw (2002) sobre a noção de interseccionalidade.

A segunda perspectiva que trago aqui é a apresentada por Ronaldo Sales Jr. (2006), quando trata da integração da pessoa negra na sociedade brasileira nos anos da Revolução de 1930 e no Estado Novo, ou seja, dentro do populismo de Getúlio Vargas. Sales Jr. deixa evidente que essa integração se desenvolveu através de um ideal nacional que buscava engendrar uma igualdade racial dentro do povo brasileiro, tendo em vista a dificuldade de lidar com o seu caráter tão heterogêneo. As “políticas sociais, nesse período, não se definiam como intervenção compensatória ou redistributiva, mas se inscreviam num movimento de construção nacional e de integração social, mesmo que subordinada” (SALES JR., 2006, p. 229).

Esse momento na história brasileira foi marcado por práticas sociais que configuram o que o autor vai chamar de “cordialidade racial”. Tal cordialidade seria responsável justamente por propiciar uma falsa suavização na hierarquia existente nas relações raciais, daí que essas “[...] relações cordiais são fruto de regras de sociabilidade que estabelecem uma *reciprocidade assimétrica* que, uma vez rompida, justifica a ‘suspensão’ do trato amistoso e a adoção de práticas violentas” (SALES JR., 2006, p. 230). Assim, a cordialidade racial brasileira, ligada diretamente a um clientelismo e a um patrimonialismo, reproduziria as relações institucionais, sem as quais não seria possível denominar tais práticas enquanto racistas.

Essa articulação entre a cordialidade racial, o patrimonialismo e clientelismo serve de base para aquilo que Sales Jr. vai chamar de “Complexo de Tia Anastácia”, conceito este “no qual a pessoa negra aparece ‘como se fosse da família’ ou como sendo quase da família” (SALES JR., 2006, p. 230). Tal complexo é instaurado por aquilo que o autor chamou de *integração subordinada*, que define, por sua vez, o *modus operandi* de ação racial do *não-dito racista*. Ademais, o conceito do não-dito afasta qualquer abstração de mal-entendido ou mesmo de mal-dito, “na impossibilidade de se mal-entender ou mal-dizer, seria impossível o recurso ao não-dito. Isso é assim porque a condição de existência do mal-entendido e do mal-dito é a mesma do não-dito: há algo na situação de enunciação que produz o sentido rejeitado, renegado” (SALES JR., 2006, p. 235). Dito de outra forma, as práticas racistas possuem esquemas simbólicos de ação, através dos quais o sistema de

poder racista vai se exercendo de modos bastante imperceptíveis e perversos.

Todo esse processo que dá sentido a tal cordialidade racial faz com que a pessoa negra possa ascender economicamente em determinados casos, mais uma vez, caso não transgrida as normas das trocas simbólicas pautadas em tal cordialidade. Ou seja, o negro ou a negra que não ousasse ferir os limites da hierarquia social estabelecida em relação a sua cor, mesmo num tempo “pós-abolicionista”, poderia atingir um nível mais alto na hierarquia econômica. Contudo, tal cordialidade racial, tal subordinação do fator racial ao fator econômico confunde e deturpa o sentido da lógica racial na constituição da vida social de qualquer indivíduo. Neste sentido, “[...] a ‘cordialidade’ não é meramente, como diria Nietzsche, uma ‘moral de escravo’, mas também uma ‘moral de senhor’, na qual o discriminador se impõe limites, de tal forma que a cor dos indivíduos envolvidos não apareça como fator relevante da organização de sua conduta (SALES JR., 2006, p. 232).

Sendo o *habitus* responsável por produzir e reproduzir as práticas de um indivíduo e de seus grupos, todos compartilhariam das mesmas premissas e valores sobre os quais produzem e reproduzem tais práticas e modos de ser. Assim, a intenção ou a não-intenção de praticar ou não-praticar uma ação racista está diretamente ligada não apenas ao mundo subjetivo do agente, mas também à estrutura racial de seu tempo e espaço. Desta forma, o resultado da prática de um agente será o resultado da complexa operação que leva em consideração os valores dos grupos aos quais os agentes respondem, isto é, os valores internalizados que são exteriorizados em suas práticas. Entretanto, o “*habitus* não pode ser interpretado apenas como sinônimo de uma memória sedimentada e imutável; é também um sistema de disposição construído continuamente, aberto e constantemente sujeito a novas experiências” (SETTON, 2002, p. 64-65).

A terceira sistematização que trago para contribuir para a construção social de um possível *habitus negro* perpassa uma discussão mais geral sobre o agente negro e a ideia de raça. Achille Mbembe, em seu livro *A Crítica da Razão Negra* (2018), coloca-nos defronte apontamentos extremamente importantes e perspicazes em relação aos condicionamentos sociais do passado que se transformam, atualizam-se e chegam em nossos dias. Para o autor, o negro e a raça foram e são confundidos, enquanto produtos de um imaginário europeu-branco, como a mesma coisa. A coisificação do negro e da raça estariam a tal ponto entrelaçadas que, se a história da “humanidade” foi construída em termos de um espelho, do encontro de um agente com ele mesmo, a diferença “desumana” na qual o negro e a raça foram lançados, funcionou e funciona como uma categorização fantasmagórica dando origem a inúmeras catástrofes e “tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres” (MBEMBE, 2018, p. 13).

Para Mbembe (2018), três momentos marcam essa perversa construção do negro e da raça, momentos esses que possuem suas próprias lógicas econômica, ética, cognitiva, corporal e cultural. O primeiro momento é exemplificado pela espoliação, que se inicia com o tráfico negreiro do Atlântico, entre os séculos XV e XIX – homens e mulheres são coisificados em objetos, mercadorias

e moedas de troca. O segundo momento se caracteriza pela articulação do negro em termos de linguagem fora de África, por várias revoltas de escravos, pela descolonização de países africanos e pelas lutas dos direitos civis nos EUA e o fim do *apartheid* no final do século XX. O terceiro momento, este no qual vivemos, inicia-se no século XXI, e tem na globalização cibernética, nas novas formas de exploração efetuadas por um neoliberalismo suas especificidades mais marcantes (MBEMBE, 2018).

Em tempos atuais, com as várias diásporas dos povos africanos, não é mais possível dizer que o substantivo negro pertença a um único lugar. Seja nos países dos continentes americanos e do continente europeu, por exemplo, as categorias negro e raça possuem características próprias, isto é, o que, em linhas gerais, Mbembe (2018) vai chamar do *devoir-negro no mundo*. Ninguém será capaz de instituir uma universalização do negro e da raça, mesmo porque essas categorias sempre foram e são marcas de uma violência e de uma possibilidade de transfiguração individual e social:

[...] o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital. Porém – e esta é sua patente dualidade –, numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até mesmo no ato de viver em vários tempos e várias histórias simultaneamente (MBEMBE, 2018, p. 21).

Esse *habitus negro* que estou defendendo passa justamente por essa dualidade – se antes objeto, sempre resistência. Por um lado, a raça só existe como ficção de um pensamento e uma prática de um complexo perverso, de infinitos sofrimentos, e o negro também foi e é construído enquanto agente através do qual sempre se buscam extrair rendimentos, seja pelo seu trabalho, seja pela sua morte. Por outro lado, eles se encontram em uma declaração de identidade que os impede de encontrar um limite, que, na verdade, leva-os a uma transfiguração de suas histórias, que os leva a reencontrar uma verdade própria, que não está remetida à África, mas aos mais diversos lugares nos quais estejam presentes. A ideia de um *habitus negro* responde, assim, não só aos condicionantes históricos de um determinado lugar, mas está imerso em um cruzamento de ações simbólicas, discursivas, institucionais, econômicas, culturais, de gênero e sexualidade.

Considerações Finais

A sociologia de Pierre Bourdieu e, mais especificamente, sua perspectiva acerca da noção de *habitus* é um dos mais produtivos entrelaçamentos para uma análise sociológica do mundo social. Através do conceito de *habitus*, somos capazes de lidar com toda a construção material, simbólica e cultural de nosso tempo e espaço. Somos capazes de perceber as maneiras como as disputas de poder se engendram nos mais variados campos sociais, e também os modos como isso exerce uma

influência direta sobre quem somos, como nos comportamos, como nossos movimentos corporais são constituídos, e como nos posicionamos ética e moralmente no mundo.

Muitos trabalhos intelectuais que delimitam o foco de suas investigações na questão racial e da pessoa negra se desenvolvem a partir uma perspectiva bourdieusiana sobre a realidade social. Meu intuito, aqui, não foi o de hierarquizar, subjugar ou mesmo menosprezar, nem esses trabalhos nem a teoria de Bourdieu. Ao contrário, saio em busca de utilizar tal abordagem como meio de partida para compreender um pouco como a raça e o negro foram construídos, tanto em termos de Brasil como de mundo. Contudo, não busco construir um argumento universalista da raça ou do negro. Pressuponho que esse movimento universalista, esse único modo de sentir foi e é justamente o responsável por práticas racistas, por um movimento que nunca aceitou as diferenças existentes.

Só que também tento trazer um pouco de algumas teorias e suas construções para expressar algumas possibilidades que não abordem apenas uma forma de subjugação tanto da raça como do negro. O que pretendi construir aqui foi a ideia de um possível *habitus negro* e explicar, brevemente, que, se o negro é construído como um agente dentro de determinados aspectos culturais, sexuais, econômicos, religiosos, pedagógicos, cognitivos e éticos, ele não pode mais ser encarado como um “coeficiente” de uma lógica. O *habitus negro* possui uma característica própria, que, infelizmente, na maior parte do tempo, continua sendo de uma lógica de sofrimento, de opressão e de morte. Entretanto, essa mesma lógica sempre foi, concomitantemente, de luta, de resistência, de percepção de si mesmo e de sua força. Temos que continuar apresentando ainda mais as variadas condições, teorias e instrumentos, para que nós, negros e negras, possamos nos libertar das amarras opressoras, das formas de constituição que nos limitam e tolhem as possibilidades de nossa existência.

Referências

BARROS, Luiza. 1996. Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil. *Afro-Ásia*, n. 17. Disponível em: < <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20863/13463> >.

BOURDIEU, Pierre. 2001a. *Escritos da Educação* (Organização: Maria Alice Nogueira e Afrânio Mendes Catani), 3ªed., Petrópolis-RJ. Vozes.

_____. 2001b. *Lições da aula*: aula inaugural proferida no Collège de France em 23 de abril de 1982. São Paulo-SP. Editora Ática.

_____. 2002. *Esboço de uma teoria da prática*: precedido de três estudos de etnologia cabila. Oeiras Alta Editora.

- _____. 2003. *Questões de sociologia*. Lisboa.
- _____. 2007a. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo-SP, Perspectiva.
- _____. 2007b. *O poder simbólico*. 10º ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- _____. 2011a. *A distinção: crítica social do julgamento*. 2ed. Porto Alegre: RS. Zouk.
- _____. 2011b. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- _____. 2011c. *O senso prático*. 2ed. Petrópolis: RJ. Vozes.
- _____. 2011d. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 11ed. Campinas: SP. Papirus.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. 2002. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Estud. afro-asiát.* [online], vol. 24, n.1, pp.15-33. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2002000100002&lng=en&nrm=iso>.
- CRENSHAW, Kimberlé. 2002. Documento para o Encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 171-187.
- HANCHARD, Michael. 1994. *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2002. Política transnacional negra, antiimperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. *Estudos Afro-Asiáticos* [online]. 2002, vol.24, n.1, pp.63-96. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000100004&lng=en&nrm=iso>.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições.
- NOGUEIRA, Oracy. 2006. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestões de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, v. 19, n.1, São Paulo. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v191/v19n1a15.pdf>>.
- SALES JR., Ronaldo. 2006. Democracia racial: o não-dito racista. *Tempo Social*, Brasil, v. 18, n. 2, p. 229-258, nov. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12523/14300>>.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. 2002. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação* [online], n.20, pp. 60-70. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141324782002000200005&lng=en&nrm=iso>.
- _____. 2009. A socialização como fato social total: notas introdutórias sobre a teoria do habitus.

Revista Brasileira de Educação[online], vol.14, n.41, pp. 296-307. Disponível em:< http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782009000200008&lng=en&nrm=iso.>

SOUZA, Jessé. 2017. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya.

WACQUANT, Loïc. 2013. Poder Simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão de classes. *Novos Estudos – CEBRAP*. Jul. n. 96.