

O CINEMA COMO ALEGORIA PARA A DINÂMICA QUE ENVOLVE A SUBCIDADANIA BRASILEIRA

Suze de Oliveira Piza¹

Tom Menezes Pedrosa²

RESUMO

O presente artigo utiliza *Bacurau*, filme dirigido por Juliano Dornelles e Kléber Mendonça Filho, para ilustrar elementos das teorias do sociólogo Jessé Souza, expressos em sua obra *Subcidadania brasileira*. Neste sentido, pretendemos refletir sobre o pensamento tradicional que entroniza o brasileiro com o título de *vira-lata da história*, a fim de melhor compreender as assimetrias sociais do Brasil, bem como a relação entre os países modernos e aqueles considerados pré-modernos, que constituem a periferia do sistema capitalista. Ademais, fazendo uma aproximação entre as obras – e nos servindo de referenciais teóricos trazidos por Jessé Souza, como Charles Taylor e Pierre Bourdieu –, buscaremos problematizar questões concernentes ao *essencialismo culturalista* que edifica uma distinção ontológica entre os indivíduos.

PALAVRAS-CHAVE

Subcidadania. Habitus. Reconhecimento. Capital. Bacurau.

¹ Professora de Filosofia na UFABC nos cursos de Filosofia e Bacharelado em Ciências Humanas. Faz parte dos programas de Pós-Graduação em Filosofia e no Programa de Economia política mundial na linha de pesquisa de Conhecimento, produção e trabalho.

² Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC. Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco.

Introdução

Os cineastas Juliano Dornelles e Kléber Mendonça Filho, trazem, em *Bacurau*, um trabalho com forte ressonância político-social e que parece refletir o Brasil distópico de hoje: um país que ainda regurgita sua autoaversão e seu entreguismo vira-lata. O longa-metragem mostra o cotidiano de uma pequena cidade isolada, no nordeste brasileiro, a qual desaparece do mapa e é brutalmente perturbada por uma incursão de violência exógena. Nesse cenário, a obra aborda temas urgentes (crise hídrica, corrupção, milícia, exploração capitalista, precariedade), com personagens estranhamente familiares e *normais*. Atravessada por esses discursos, a cidade representa uma nova Canudos³, na iminência de explodir. Assim, os diretores reproduzem as múltiplas tensões de um país iníquo e desintegrado.

Nessa mesma vertente, o sociólogo Jessé Souza, em seu livro *Subcidadania brasileira*, utiliza – a partir de uma abordagem historiográfica – o termo *subcidadania*, a fim de descrever o sentimento de inferioridade presente no povo brasileiro, em especial entre os menos favorecidos. Souza considera esse sentimento como um *habitus* de cidadania de segunda classe que está intrinsecamente ligado ao *essencialismo culturalista* forjado por autores anteriores. Tudo isso fomenta um racismo implícito que está cravejado nas entranhas do país.

Nesse contexto, pretendemos realizar um estudo comparativo entre o projeto de Jessé Souza, de repensar o Brasil – através de *Subcidadania brasileira* –, e o filme *Bacurau*. No tocante a essa interlocução, “o filme é tomado como objeto da linguagem, como um lugar de representação, como momento de narração e como uma unidade

³ A pequena cidade de Canudos foi palco da Guerra de Canudos, que “foi um conflito no sertão baiano ocorrido em 1896 e 1897, que terminou com a destruição do povoado de Canudos – daí o nome da Guerra. Houve várias batalhas entre tropas do governo federal e um grupo de sertanejos liderados por um líder religioso, Antônio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro (1828 – 1897).” (NAVARRO, 2018).

comunicativa, enfim, o filme é como um texto” (RODRIGUES, 2008, p. 65). Portanto, a partir dessa confrontação, entre teoria crítica e cinema, procuraremos expor o problema da desigualdade social no Brasil, agravado pela exploração neoliberal em curso. Além disso, demonstraremos a forma como se produzem falsas ideias, as quais caracterizam a dominação simbólica das classes mais poderosas e seus reais interesses.

Um diagnóstico como esse pode ser um primeiro passo no sentido de combater a opressão exercida sobre a base da pirâmide social, lugar onde se encontram milhões de brasileiros. Logo, a leitura fílmica se dará com a intenção de melhor explicitar essa perversa dinâmica que procria subcidadãos, escancarada por Souza, trazendo um insofismável aporte político e intelectual.

Destarte, as relações sociais estudadas exemplificam muito bem aquilo que Axel Honneth (2003, p. 214) identifica como humilhação, no sentido de minar a dignidade ligada à estima social, bem como de produzir julgamentos negativos do valor social de certos indivíduos ou grupos, sobre os quais é lançado um olhar de desdouro no que tange a seus estilos de vida individuais ou coletivos, levando a uma perda de autoconfiança.

As dimensões subjetivas da desigualdade

A desigualdade simbólica da relação entre patrão e empregado, entre a elite e a população carente do corpo social brasileiro (principalmente da zona rural, em cidades esquecidas como a fictícia Bacurau), é construída nas interações, na percepção e no domínio do sensível, resultando em uma normatização das hierarquias sociais aos olhos do proletariado, além de sentimentos de resignação e de falta de autoestima.

Apesar de a igualdade firmada, na Constituição Federal de 1988, abarcar todos os cidadãos brasileiros, o caso da mão-de-obra operária, mormente braçal, exemplifica em

que medida a efetividade da igualdade e dos direitos constrói-se na subjetividade e depende do modo como os sujeitos se percebem como iguais um ao outro, tal como legítimos detentores de direitos. Essa impressão a qual os brasileiros têm de que são desiguais entre si pode ser melhor percebida através dos valores sociais do país e do desenvolvimento histórico da cidadania.

Em seu estudo sobre a subcidadania brasileira, Souza (2009, p. 120-121) aborda como a liberalização econômica da sociedade brasileira tem sido sinônimo do espargimento de critérios de valoração do mérito e de realização pessoal, por meio da burguesia capitalista. A continuidade desses critérios dissipados, com o processo de liberalização, e dos valores da sociedade colonial, invocados pelo historiador Sergio Buarque de Holanda, permite compreender essa dificuldade da *ralé brasileira*⁴ em revestir-se de estima social. A falta de acesso aos capitais econômico e cultural e a própria natureza da atividade laboral desses subcidadãos, como o trabalho manual, contribuem para seu menoscabo simbólico.

Outrossim, a desigualdade brasileira é ingrediente do capitalismo moderno, em direção a uma não reconhecimento da igualdade perante a lei. Ambas as camadas da população, tanto as superiores como as marginais, reconhecem-se como desiguais. Isto é, a elite, por um lado, não aceita ter os mesmos direitos que todos os outros; de outra parte, a grande maioria da população, sobretudo os pobres, não se sente portadora de direitos. Logo, a asserção formal de direitos e de igualdade não é suficiente para que os cidadãos a incorporem e pensem que são iguais entre si. Isso nos incita a pensar em como subverter

⁴ “(...) essa classe é explorada pelas classes média e alta: como “corpo” vendido a baixo preço, seja no trabalho das empregadas domésticas, seja como dispêndio de energia muscular no trabalho masculino desqualificado, seja ainda na realização literal da metáfora do “corpo” à venda, como na prostituição. Os privilégios da classe média e alta advindos da exploração do trabalho desvalorizado dessa classe são insofismáveis.” (SOUZA, 2009, p. 23-24).

o que está dado, a fim de permitir a performatividade desses direitos, transfazendo os modos de percepção entre os indivíduos.

***Habitus*: estruturas estruturadas e estruturas estruturantes**

É em torno dessa complexa problemática que a obra de Souza tenta produzir uma teoria que possa servir de alternativa a certas tradições. Com isso, ele faz uma análise crítica da obra de autores, como Holanda, seu alvo maior. Para esse fim, Souza abastece-se de esquemas teóricos do sociólogo francês Pierre Bourdieu e do filósofo canadense Charles Taylor, ambos do fim do século XX. Sobre a noção *bourdieusiana* de *habitus*, declara Souza (2018, p. 80) que “o *habitus* seria (...) um sistema de disposições duráveis inculcadas desde a mais tenra infância, que pré-molda possibilidades e impossibilidades, oportunidades e proibições, liberdades e limites, de acordo com as condições objetivas.”

Ideia central do pensamento *bourdieusiano*, o *habitus* ceifa os caminhos usuais entre indivíduo e estrutura, conduzindo a um entendimento arrojado. De acordo com este entendimento, a racionalidade prática, por meio da qual os agentes expõem ações, é um fundamento tornado natural, assimilado sem a intermediação de um juízo consciente. Atuando, então, como um automatismo, o *habitus* orienta as práticas para um futuro arrazoado e garante a obviedade no arranjo social. O *habitus*, por conseguinte, encabeça um método analítico que inclui as interações de sentido objetivo com as estruturas abstratas. Nesta perspectiva, Bourdieu diz:

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas - o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por

exemplo, o comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro. (BOURDIEU, 1996, p. 22).

Neste sentido, despontam duas facetas do *habitus*: seja como uma estrutura estruturada, urdida para atuar como uma estrutura estruturante; ou ainda como um agrupamento de disposições apreendidas e programadas para agir como princípios geradores. Por consequência, o *habitus* pode ser definido como uma soma de esquemas cognitivos - de apreensão e julgamento -, resultantes da história e de experiências introjetadas, além de constituídos por certa continuidade no tempo, indispensável para preservar a vida em comunidade. Por esse ângulo, Bourdieu explana o *habitus* como uma estrutura estruturada que aspira a produzir práticas convenientes àqueles arquétipos a partir dos quais foi criado; portanto, práticas estimadas, fidedignas e apropriadas. “O *habitus* é essa espécie de senso prático do que se deve fazer em dada situação” (BOURDIEU, 1996, p. 42).

Em *Bacurau*, em contrapartida, é possível apontar situações em que os diretores do filme buscam romper com esse *habitus*, como, por exemplo, a estranha relação entre o Prefeito da cidade e seus habitantes. Em suas raras aparições – em geral, quando está em campanha –, o Prefeito Tony Jr. encontra a cidade, aparentemente, vazia e silenciosa. Isso porque os que ali vivem evitam contato com o chefe do executivo local, que descarrega caixões, além de remédios e alimentos, boa parte vencidos, em troca de votos.

Contudo, qualquer antropologia política é capaz de demonstrar que os cidadãos do interior do Nordeste profundo têm uma relação diametralmente oposta com seus políticos locais. Deste modo, lidar com políticos corruptos e inescrupulosos é algo corriqueiro, sendo, por conseguinte, um *habitus* da população atuar, politicamente, em busca de demandas individuais e regionais, a fim de escolher em quem dar seu voto. Esse

habitus é, portanto, ultrajado pelos cineastas, fazendo com que a comunidade de Bacurau crie uma nova ética.

Em outros momentos da obra, todavia, podemos perceber *habitus* que coadunam com a realidade, como o racismo implícito – e explícito – dos brasileiros do Sul e do Sudeste em relação aos nordestinos. O mesmo ocorre com o racismo de estrangeiros, de países considerados de primeiro mundo, em relação a países periféricos, como o Brasil.

Podemos ilustrar esse *habitus* – o racismo implícito – com a chegada dos motociclistas do Sudeste em Bacurau. Os moradores imaginam que o museu da cidade teria sido o motivo da visita, quando, na verdade, os turistas não tinham interesse algum em conhecê-lo. Eles estariam, supostamente, fazendo uma trilha pela região. Na curta visita à cidade, vão a um bar, onde perguntam o que significa “Bacurau”, ao que a dona do estabelecimento responde que “é um pássaro”, e a forasteira retruca, “passarinho?!”. E logo recebe a resposta de que não, não é um passarinho, “é um pássaro, é um pouco maior”, mas “ele só sai de noite, ele é brabo.” A turista pergunta também como se chama quem nasce em Bacurau. O filho da dona do bar, imediatamente, responde: “é gente!”.

“Mas afinal, o que é, para além do sentido retórico, compreensível imediatamente de forma inarticulada por cada um de nós, mas que apresenta desafios aparentemente intransponíveis logo que pretendemos defini-lo de forma adequada, ‘ser gente?’” (SOUZA, 2003, p. 60). A mensagem transmitida, quando o garoto responde que quem nasce em Bacurau “é gente”, parece ser fundamental, uma vez que os que ali habitam são tão seres humanos quanto o casal que veio de uma região mais desenvolvida. Não obstante, os forasteiros do Sudeste lançam olhares de desprezo e desdém sobre os moradores locais e sua cultura. Isso se nota, tanto visualmente, como no próprio diálogo: o termo “passarinho”, no diminutivo, revela a forma como eles, os visitantes, veem os

sertanejos de Bacurau.

A dimensão aqui é objetiva, subliminar, implícita e intransparente. Ela é implícita também no sentido de que não precisa ser lingüisticamente mediada ou simbolicamente articulada. Ela implica, como a idéia de *habitus* em Bourdieu, toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral que se sedimenta e se mostra como signo social de forma imperceptível, a partir de signos sociais aparentemente sem importância, como a inclinação respeitosa e inconsciente do inferior social quando encontra um superior, pela tonalidade da voz mais do que pelo que é dito etc. O que existe aqui são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas por isso mesmo tanto mais eficazes, que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos profundos e invisíveis. (SOUZA, 2003, p. 71).

A propósito, a presença de um museu, em Bacurau, evidencia a cultura local, subestimada pelos habitantes do Sudeste. Estes também menosprezam o repentista que, cantando, acompanha-lhes na saída do bar da cidade. Ironicamente, parte da letra da canção improvisada do violeiro dizia: “esse povo do Sudeste não dorme, nem sai no sol. Aprenderam a pescar peixe sem precisar de anzol, se acha melhor que os ‘ôtro’...”. O povo de Bacurau deixa transparecer, nas entrelinhas, orgulho por sua terra e sua cultura.

Essencialismo culturalista: o algoz produtor de vira-latas

Teve início, no Brasil, nos anos 20 do século passado, uma agitação artística que recebeu o nome de movimento antropofágico, inaugurado pela pintora Tarsila do Amaral e pelo poeta Oswald de Andrade. Seu escopo era o de, metaforicamente, impulsionar a sociedade brasileira a reverenciar e a consumir sua própria cultura, indo de encontro ao domínio cultural do imperialismo estrangeiro colonizador, ao prestigiar aquilo que é nosso. Seguindo os mesmos passos, rumo a uma espécie de cinema antropofágico, os diretores de Bacurau parecem buscar reconstruir os valores desse movimento, através de um experimento cinematográfico que faz jus ao que é genuinamente brasileiro, porquanto enfatiza a diferença entre a cultura do colonizador e as raízes nacionais, tratadas com orgulho. Isso fomenta um forte sentimento de brasilidade, em direção contrária ao

sentimento de inferioridade criticado por Souza, o qual forma cidadãos de segunda classe (ou subcidadãos).

A cidade sertaneja onde tudo se passa representa um Brasil tradicional, com aparente igualdade racial e ligado às suas raízes, que corre o risco de sucumbir diante do imperialismo tanto dos que falam outra língua quanto dos que vêm do Sul do país, entreguistas e presunçosos. O cangaço, evocado na figura de Lunga e nas imagens de cabeças decepadas ao pé da igreja, surge como revide cultural de um povo acochado e historicamente menosprezado (APLAUDIDO..., 2019).

Em Subcidadania brasileira, Souza apresenta-nos onde reside o racismo implícito do culturalismo brasileiro, o mesmo que *Bacurau* expressa através do olhar dirigido pelos personagens do Sudeste aos nordestinos. Outrossim, o racismo também ocorre, no filme, partindo dos estadunidenses em direção à dupla do Sudeste, tema abordado por Souza quando trata da relação entre países modernos e aqueles que fazem parte da periferia do sistema capitalista, como é o caso do Brasil. Essa divisão entre indivíduos de primeira e de segunda grandeza, ou seja, essa distinção ontológica entre seres humanos é uma das consequências de nossa sociologia do vira-lata, porquanto, como povo subalternizado, percebemo-nos inferiores.

Porém, quanto mais nos parecemos com ditos povos avançados, como americanos e europeus, mais nos achamos superiores a compatriotas que tenham características que se distanciam dos povos dessas nações consideradas modernas. Segundo Souza, “todo domínio social de fato tem de ser legitimado simbolicamente por ideias, as quais precisam dar a impressão que são ‘científicas’ e objetivas para terem prestígio no mundo moderno.” (SOUZA, 2018, p. 12).

É por esse ângulo que Souza faz duras críticas ao historiador Sérgio Buarque de Holanda, o qual forjou o conceito de *homem cordial*: um sujeito apaixonado, violento, guiado por seus afetos. Segundo esse conceito, “formado nos quadros da estrutura familiar, o brasileiro recebeu o peso das ‘relações de simpatia’, que dificultam a

incorporação normal a outros agrupamentos” (CANDIDO, 1995, p. 16-17) O capital do homem cordial seria o capital de relações pessoais (SOUZA, 2018, p. 19), mais conhecido como “jeitinho brasileiro”. Em momentos de descrédito desses modelos explicativos em vigência, emergem novas narrativas sobre a realidade social, na tentativa de romper paradigmas já crivados no inconsciente popular. Sendo assim, ao assumir a posição de divergir daquilo que está dado, Souza constata:

Sérgio Buarque opera duas transformações essenciais no paradigma inventado por Freyre que irão possibilitar ao culturalismo racista, agora na versão “vira-lata” de Buarque, tornar-se a versão oficial do liberalismo conservador brasileiro. Essa visão absurda e servil do brasileiro como lixo do mundo, que retira a autoestima e a autoconfiança de todo um povo, só logrou se tornar a ideia hegemônica entre nós porque se traduz em dinheiro e hegemonia política para a ínfima elite do dinheiro que nos domina há séculos. Essa ideia possibilita a união do desprezo das elites internacionais em relação à periferia do capitalismo, com o desprezo das elites nacionais pelo seu próprio povo. É apenas porque a sociologia do vira-lata serve como uma luva para a legitimação dos interesses econômicos e políticos dessas elites, o que explica que ela tenha se tornado a interpretação dominante da sociedade brasileira para si mesma até hoje. (SOUZA, 2018, p. 15).

Vale ressaltar que Souza também faz críticas a Gilberto Freyre. Para Freyre, o brasileiro é emoção, enquanto europeus e americanos são o espírito, a racionalidade. Isto é, o fato de sermos o corpo, o sexo, o sentimento, a afetividade faz-nos menores na hierarquia ocidental, concebida pela Igreja Católica. Logo, nós somos animalizados enquanto nação, já que o espírito controla o corpo, e o corpo é animal. Neste sentido, as classes inferiores também são animalizadas. Enquanto as classes superiores são aquelas do espírito, as inferiores são as do trabalho manual. Todas as hierarquias não retratadas estão baseadas nisso. Portanto, para Souza, Freyre sofreu influência dos pressupostos do paradigma culturalista/racista, vigente até hoje, criando ideias enganosas de que somos mera continuidade de Portugal, afirmando, por exemplo, que, mesmo depois de abolida a escravatura, o “mórbido deleite em ser mau com os inferiores e com os animais é bem nosso: é de todo o menino brasileiro atingido pela influência do sistema escravocrata”

(FREYRE, 1957, p. 354).

As críticas de Souza a Freyre, no entanto, foram menos incisivas do que as que foram feitas a Holanda, já que o sociólogo potiguar afirma que Freyre forjou um sentimento de identidade nacional que aquiesceu um certo orgulho nacional. Souza diz, entretanto, que Holanda “regrediu em relação a Freyre, que havia, ao menos, procurado criticar, ainda que dentro do paradigma culturalista, a tese racista do americano e do europeu como seres divinamente superiores” (SOUZA, 2018, p. 17).

Tudo isso provocou uma satanização do Estado, como prolongamento da noção de homem cordial, ou seja, o chamado Estado patrimonial. “Para o funcionário ‘patrimonial’, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular” (HOLANDA, 1995, p. 146). A noção do patrimonialismo, juntamente com a de homem cordial, transformou o brasileiro no grande vira-lata da história, mero subproduto do mundo moderno. Segundo a noção de Estado patrimonial, todas as mazelas do país e todos os entraves enfrentados pelos cidadãos são oriundos de um Estado corrupto e descreditado. Sobre essa visão reducionista, afirma Souza:

O patrimonialismo defende que o Estado no Brasil é um alongamento institucionalizado do homem cordial e tão vira-lata quanto ele. Abriga elites que roubam o povo e privatizam o bem público [...] Essa noção é central para a legitimação do liberalismo conservador brasileiro e dos interesses oligárquicos que esse liberalismo de fachada sempre defendeu. Ela possibilita a criminalização seletiva do Estado e da política toda vez que o sufrágio universal põe alguém com alguma ligação com as classes populares, além de tornar invisível a verdadeira corrupção dos donos do mercado que capturam o Estado e saqueiam o orçamento público. (SOUZA, 2018, p. 17).

Em *Bacurau*, o Estado patrimonialista está personificado no Prefeito Tony Jr., que é um político corrupto que age de má fé e despreza a população carente da cidade. Ele aparece apenas em anos de eleições, a fim de angariar votos e reeleger-se, doando

ansiolíticos potentes, caixões e livros velhos. Ansiolíticos e caixões parecem não estar ali por acaso, já que se trata de uma população esquecida, distante de tudo e que sofre com a falta de coisas básicas, como água. Como se não bastasse, o prefeito parasita, explorador de almas, leva mulheres do povoado para sua satisfação sexual.

Os olhos se voltam para o roubo do político, quantitativa e infinitamente menor, mero lacaio e *office boy* do grande capital. A grande imprensa, como real partido da elite do dinheiro, torna visível o assalto menor da política, para possibilitar que o grande roubo, legitimado pela compra da política e da Justiça, torne-se invisível e possível. (SOUZA, 2018, p. 22).

Porém, o grande arremate parece vir quando é revelado que a elite (do atraso) oriunda do Sudeste, representada pelo casal de forasteiros, está envolvida no extermínio da cidade, colaborando com um grupo de estadunidenses. Mas a regra era de que a dupla não poderia matar ninguém, pois esse seria um *prazer* apenas dos gringos. Como, no entanto, “matam-se os brasileiros da ralé todos os dias sem qualquer incômodo das classes privilegiadas no Brasil” (SOUZA, 2018, p. 50 e 52), seus compatriotas *de primeira classe* não conseguiram obedecer às ordens e assassinaram alguns moradores da cidade. As mentes colonizadas do casal não percebem que, para os norte-americanos, eles são tão vira-latas quanto o povo de Bacurau. Sem qualquer empatia, depois de ludibriarem a dupla do Sudeste, os americanos tiraram a vida do casal, mostrando quem são os verdadeiros detentores do poder, os representantes do mercado, o qual comprou, inclusive, o prefeito venal, mero *office boy* do grande capital. Para Souza, “o que efetivamente separa o americano do brasileiro é que o primeiro legaliza a corrupção de modo profissional, deixando para os amadores brasileiros expedientes como esconder dinheiro ilegal na cueca.” (SOUZA, 2018, p. 19).

O capital como sinônimo de poder

Se o capital é entendido como tudo aquilo que possui e confere poder aos agentes sociais, a afirmação da sociedade burguesa, com seu acentuado processo de diferenciação social, colocou uma demarcação entre a esfera econômica – na qual estaria o interesse em dominar e na qual as ciências econômicas (das relações de mercado) tomaram como indiscutíveis os fundamentos que pretendem analisar (propriedade privada, lucro, trabalho assalariado) – e uma outra esfera que se supõe pura, principalmente cultural e artística, em que reinariam as atividades caracterizadas pela falta de interesse.

Para Bourdieu, essa distinção não deixa revelar as formas peculiares de produção de tipos de capital diferentes do capital econômico, como o capital social (o conjunto de relações sociais e obrigações) e o capital cultural (incorporado, objetivado e finalmente institucionalizado nas qualificações educacionais), que colaboram a reproduzir e validar as diferenças que conduzem a uma posição de poder ou vantagem de alguns grupos em detrimento de outros. Se os diferentes tipos de capital são, entre eles, conversíveis (e o capital simbólico desempenha o papel de meta-capital, o qual comanda as outras formas de capital), as dinâmicas de acumulação, competição e exclusão é que acabam, ao mesmo tempo, estabelecendo um parâmetro. Sobre isso, constata Souza:

Bourdieu compreende que o capital econômico é apenas um dos capitais que pré-decidem a luta dos indivíduos (cujo ponto de partida, por sua vez, é definido pela posição de classe de cada um), a luta de todos contra todos pelos recursos materiais e ideais escassos. O capital cultural, por exemplo, que pode ser definido como “conhecimento útil”, é tão importante para a reprodução do capitalismo como o capital econômico. Não só o próprio capital econômico depende do conhecimento como fator de produção e inovação tecnológica para se valorizar, como também não existe função, seja no mercado, seja no Estado, que possa ser exercida sem conhecimento técnico incorporado pelo trabalhador (SOUZA, 2018, p. 32-33).

Utilizando a obra dos cineastas Mendonça Filho e Dornelles para ilustrar essa questão, podemos dizer que o povoado do oeste de Pernambuco não possui capital econômico, tampouco capital cultural. E é por isso que suas possibilidades são tão escassas. Apesar da precariedade, testemunhamos o esforço do professor da cidade ao ensinar os alunos, mesmo sem estrutura. Com isso, é possível inferir que aquelas crianças, se tivessem ao menos acesso ao capital cultural, poderiam alcançar o capital econômico que lhe está atrelado.

Bacurau não é apenas uma cidadezinha que desapareceu do mapa: ela é, também, toda uma camada da sociedade, pobre e negra (capital simbólico), que é enxergada a partir do olhar de outra (privilegiada e portadora de capitais) como mão de obra barata e motivo de diversão. Apartada e simbolicamente excluída, a cidade necessita de uma variedade de mantimentos que vêm fora, desde um caminhão-pipa que abastece o povoado carente de água até remédios tarja preta vencidos.

Apesar de escancarar os problemas brasileiros e, por vezes, a desesperança, o filme traz um desfecho astucioso: o local onde a população se esconde para se proteger dos algozes americanos é a escola da cidade. Lá, os moradores abrigam-se e vencem os intrusos, deixando uma nítida mensagem de que é na educação, isto é, no capital cultural, que se encontra a arma contra todas as mazelas, a fim de vencer a miséria. Com esse cenário, percebemos a falácia da meritocracia. Como as crianças de Bacurau poderiam competir, em igualdade, com filhos abastados da elite paulistana, estudantes do Dante Alighieri⁵? Denunciando essa situação, Souza escancara que:

⁵ O tradicional colégio Dante Alighieri é uma instituição de ensino básico e médio em São Paulo, Brasil. Localizado em região nobre da cidade, ele é famoso por ter, em seu corpo discente, jovens de classe alta.

tanto no Brasil quanto na Alemanha ou na França, a naturalização da desigualdade é possível pela sutil violência da ideologia da meritocracia. Como explica Bourdieu, a ideologia da meritocracia esconde, sistematicamente, a produção social dos desempenhos diferenciais entre os indivíduos, tornando possível que o desempenho diferencial “apareça” como diferença de talentos inatos. (SOUZA, 2018, p. 34).

Outrossim, foi no museu da cidade – que representa a memória e a cultura da região – que os nativos puderam pegar armas, que estavam em exposição, para se defender dos invasores, ou seja: recuperando a história, encontraram elementos que ajudaram a solucionar o presente. O Museu de Bacurau, repleto de ideias e de artefatos, não é usado para a fabricação de cânones guiados a partir do olhar do colonizador; ao invés disso, preserva um passado de luta, servindo como uma muralha identitária de seus habitantes. Isto é, a conexão do povo de Bacurau com sua terra, com suas raízes, com aquilo que é dele, é suficiente para conseguir expulsar o que não é bem-vindo. Mais uma apropriada alegoria que evidencia o capital cultural e o simbólico. Ironicamente, no pequeno povoado pernambucano, enquanto o museu da cidade e a escola eram motivos de orgulho, a igreja transformou-se em depósito.

Neste sentido, qualquer propriedade individual e coletiva, na concepção de Bourdieu, pode compor um modelo de capital, a contar do instante em que opera como fator diferencial: desde a religião até a cor da pele, são todas formas de capital, ou seja, recursos que, segundo a configuração social, são mais ou menos valorizados. Nesse âmbito, Bourdieu (1996, p. 150) afirma que “o capital simbólico é um capital com base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e o reconhecimento.”

O porte do capital (ou da propriedade) está sujeito ao contexto e à conjuntura do mercado no qual as pessoas competem. Portanto, é a feição pela qual a propriedade é inferida coletivamente, e não a propriedade em si que atua como capital. O simbólico, nas palavras de Bourdieu, é primordialmente este: o significado e a relevância que as coisas

portam aos indivíduos. É por isso que a discussão ao redor do simbólico, ao redor da representação da realidade, é indispensável, ainda que em conflitos à primeira vista materiais. Capitais econômicos e simbólicos estão sempre imbricados, não há fenômeno que seja apenas material.

O enfoque reducionista do *naturalismo* como causa das disformidades éticas contemporâneas

Teorias contemporâneas sobre a performance do reconhecimento social, como as de Charles Taylor, auxilia-nos a interpretar e a entender manifestações como a naturalização dos desníveis sociais e suas mazelas, bem como a subcidadania permanente, resultante desse processo. Essa análise é central para o escopo de Souza, já que ele se propõe a explicar “como a genealogia tayloriana pode ser usada para esclarecer um tema secundarizado por Taylor: que é vincular a teoria do reconhecimento social a uma teoria das distinções sociais, revelando seu potencial legitimador de diferenças” (SOUZA, 2018, p. 61).

Antes, as reivindicações por justiça social estavam atreladas a um reordenamento mais igualitário na distribuição de vantagens materiais, em especial econômicas. Nos dias atuais, todavia, a questão da justiça social aparenta estar seguindo uma nova vertente. Para Honneth, “a erradicação da desigualdade não representa mais o objetivo normativo, mas é antes a obtenção da dignidade ou a prevenção do desprezo, a ‘dignidade’ ou o ‘respeito’, e não mais a ‘repartição igualitária dos bens’ ou a ‘igualdade material’ que constituem suas categorias centrais” (HONNETH apud NEVES, 2005, p. 84)". Essa interpretação de Honneth conflui com a de Taylor, segundo a qual – não obstante o grau de amoldamento da disposição de bens e de direitos – é impossível debater sobre justiça social ao mesmo tempo em que há sujeitos cuja identidade e cujos preceitos culturais, os

quais estes mesmos sujeitos julgam primordiais para sua dignidade, ainda não sejam socialmente respeitados. É através dessa ótica que emerge o *multiculturalismo* cujo cuidado maior está no reconhecimento e na inserção social e política da identidade.

Assim, a identidade do indivíduo coincide com sua maneira particular de encontrar uma colocação em meio a uma dada realidade cultural. Trata-se do *insight* fundamental de Taylor, que alicerça a própria teoria do reconhecimento e que vê a linguagem, entendida como o conjunto das determinações que subjazem às nossas vivências e aos nossos juízos, como algo que se desenvolve a partir de um contexto comunitário. A vida de uma linguagem e de uma cultura transcende os limites da esfera do indivíduo: seu *habitat* natural é a comunidade. Na medida em que o indivíduo apodera-se de tal cultura, ele chega a definir sua identidade, encaixando-se no fluir de uma vida mais ampla. (PERRUCCI, 2014, p. 327).

Dessa forma, o mercado delinear a designação social dos indivíduos naquilo que concerne a um perfil lucrativo. Logo, temos um código valorativo preponderante, ou seja, a naturalização dos discursos modernos que constroem a figura do sujeito moral. Aludindo-se a princípios gravados no método de performance dos estatutos basilares do mundo moderno, em especial o mercado capitalista, os laços de subjugação passam a ser impessoais. Podemos mencionar, aliás, as oposições binárias senhor-escravo ou macho provedor-fêmea submissa, as quais se transformam em funcionário capacitado-funcionário inábil, cidadão abastado-subcidadão periférico, etc. Tendo isso em vista, por meio de um arranjo constituído através de uma lógica instantânea e anfêmera é que se produz a característica particular da modernidade, isto é, o que Taylor chama de *naturalismo*, no qual o sujeito está afundado em um delírio que gera uma ignorância atroz em relação a toda a conjuntura social que o rodeia e as suas próprias oportunidades de vida. Neste sentido, Souza comenta:

Em Taylor, essa empreitada assume a forma de uma tentativa de resignificar e articular o contexto não tematizado que, na realidade, guia e orienta toda ação humana embora não tenhamos consciência dele na vida cotidiana. Sua luta contra o que ele chama de “naturalismo”, dirige-se precisamente contra a ilusão do sentido (ou da falta de sentido) imediato e implica a necessidade de reconstruir a prática não articulada, que comanda nossa vida cotidiana, e articular a hierarquia de valores escondida e opaca que preside nosso comportamento; daí sua empreitada de nomear e reconstruir as fontes da nossa noção de self. (SOUZA, 2018, p. 106).

Existe uma coerência na procura interior de nossa identidade; no entanto, propagandeia-se que ela precisa ser uma fabricação de nós mesmos, isto é, uma criação monológica. Desconsidera-se todo um cenário que encadeia nossos desejos, atitudes, interesses, pontos de vista, experiências vividas; em outras palavras, tudo aquilo que incita que forjemos nossa identidade dialogicamente. A partir da noção de um *eu* (fictício) mais engrandecido, o social imerge no individual, anuindo o louvor ao mérito do sujeito, legitimando, na modernidade, todo tipo de monopólio e regalia, ratificando até mesmo a existência dos desamparados e seus flagelos “exclusivamente” individuais. Nesse contexto, Taylor argumenta que isso

foi feito em relação aos negros: a sociedade branca projetou, por gerações, uma imagem humilhante deles, a qual alguns negros foram incapazes de resistir em adotar. Sua própria autodepreciação, nessa perspectiva, torna-se um dos instrumentos mais potentes de sua opressão. A primeira tarefa deles deveria ser a de purificar-se dessa identidade imposta e destrutiva (TAYLOR, 1994, p. 25-26, tradução nossa).⁶

A trilha sonora de *Bacurau* também traz elementos interessantes à nossa análise, os quais fazem alusão ao complexo de vira-lata do brasileiro, subvertendo este típico comportamento de sujeição. Na cena em que Domingas, personagem interpretada por Sônia Braga, avista o germano-americano Michael, um dos estrangeiros assassinos, ela o

⁶ (...) has been made in relation to blacks: that white society has for generations projected a demeaning image of them, which some of them have been unable to resist adopting. Their own self-depreciation, on this view, becomes one of the most potent instruments of their own oppression. Their first task ought to be to purge themselves of this imposed and destructive identity. (TAYLOR, 1994, p. 25-26).

chama, sem demonstrar medo, e fala em português, oferecendo comida brasileira. Ao fundo, está tocando uma música, vinda da casa diante da qual está Domingas. A canção é do grupo inglês *Spandau Ballet*; no entanto, a personagem fala para o gringo que é “música americana”. Sobre essa passagem, o supervisor musical do filme, Gustavo Montenegro, afirmou que:

Faz parte da brincadeira, pra lembrar que o pessoal acha que qualquer música cantada em inglês é americana. No fundo, Domingas queria dizer 'olha, tem música enlatada'. Eu até pensei em reforçar a piada, colocando alguma daquelas versões cantadas pelos Pholhas, Marcio Greyck... mas a escolha por 'True' foi unânime.” (LOUREIRO, 2019).

Isso vai na contramão do comportamento subalternizado que os brasileiros têm em relação a americanos e europeus, já que há uma valorização da cultura brasileira em detrimento da cultura exógena, seja lá qual for: a personagem Domingas fala em português e não se esforça em falar a língua do estrangeiro, nem em utilizar outro tipo de linguagem para ser compreendida; ela lhe oferece suco de caju e comida brasileira (um guisado); e chama de “americana” a música da banda britânica, como se para ela isso pouco importasse. Podemos, inclusive, fazer uma analogia entre essa cena e a do casal de forasteiros do Sudeste que falava em inglês com o grupo de americanos, além de ter trabalhado para eles. Isto é, o casal do Sudeste demonstrou total subserviência, tentando até se comparar aos americanos: ambos diziam que eram de uma região mais desenvolvida do país, onde há colônias de italianos e alemães, e que, por isso, eram diferentes do povo de Bacurau, pois seriam, ao contrário, mais parecidos com o povo do primeiro mundo, como os americanos. São, todavia, motivo de chacota para o grupo de americanos, que riem e debocham do comportamento do casal, pois, para eles, entre o casal do Sudeste e o povo de Bacurau não havia qualquer distinção: eram todos

periféricos, portanto, inferiores, vira-latas.

Essa narrativa converge com a dialética do senhor e do escravo, de Hegel, denunciando a consciência imperialista americana (e dos países considerados modernos), que visa a *escravizar* outro ser (o subcidadão), considerando-o inferior. Por conseguinte, essa dinâmica traz a ideia de que a periferia do sistema capitalista mundial representa o Outro, como figura marginalizada pelo centro do capitalismo, ou seja, pelos países dominantes. Sobre esta dialética do Senhor e do Escravo, Taylor declara:

E este é o caso do resultado clássico da escravização. Antes de ocorrer a morte, um dos lados cede, reconhece seu apego à vida e sujeita-se ao outro. O vencedor poupa a vida do vencido, visando torná-lo escravo. Nesse caso, ambos os protagonistas preservam a vida, mas de um modo muito diferente. O vencedor marcou o seu ponto. O essencial para ele é seu *Fürsichsein*, seu próprio sentido de si-mesmo, e a vida é subordinada a ele. Para o escravo, no entanto, o essencial é a vida, seu sentido de si-mesmo passou a estar subordinado a uma existência exterior que está além do seu controle. (TAYLOR, 2014, p. 182).

Em contrapartida, o povo de Bacurau parece transcender a sua existência, afirmando-se e colocando-se como o Um que também enxerga o estrangeiro como Outro, desenvolvendo, assim, o seu próprio ponto de vista e desconstruindo qualquer destino que não o permita acessar um futuro perpetuamente aberto e o confine em sua condição de *subgente*, de vira-lata.

A distinção ontológica que produz subcidadãos

O paradigma do subdesenvolvimento social brasileiro, que seria derivado do personalismo, do familismo, do patrimonialismo, ou seja, de um *essencialismo culturalista*, é combatido por Souza. Em sua visão, deve-se haver uma mudança de perspectiva, afastando entendimentos tradicionais e atingindo um discernimento desideologizado dos conflitos de classe, a fim de se poder pensar novos projetos políticos

para o país. Neste sentido, é indispensável haver o desenvolvimento de uma alternativa sociocultural à “ideologia espontânea do capitalismo” (discurso de aparente neutralidade e universalidade com o propósito de legitimar um padrão de comportamento para toda a sociedade: o capitalismo surge como uma verdade preexistente) no intuito de aplicá-la na modernidade periférica. De acordo com Souza (2018, p. 271), “o Brasil não é o país pré-moderno, do patrimonialismo, da corrupção apenas do Estado e da política, das relações pessoais e do ‘jeitinho brasileiro’ que a pseudociência moralista de fachada inventou.”

A partir desse contexto, Souza chama a atenção para a existência de uma espécie de distinção ontológica entre os seres humanos. Isso está inscrito em nossos cérebros, circula em nosso sangue, porquanto há de fato a ideia de que algumas pessoas são melhores do que outras. E que essa classificação de quem é melhor e de quem é pior tem a ver com classe, cor, gênero, religião, nacionalidade, etc. Podemos identificar isso através de discursos que fabricam imagens estereotipadas. Esse artifício imagético é tão avassalador que o indivíduo que quer lutar contra esses estereótipos medíocres precisa fazer um esforço hercúleo para tal. E, nesta direção, acabamos por nos importar menos com um africano do que com um europeu, menos com um negro nordestino periférico do que com um branco da *high society* paulistana, morador da Oscar Freire⁷.

A verificação empírica da existência concreta dessa linha invisível da dignidade pode ser efetuada por qualquer um. Basta imaginar o tipo de sentimento que efetivamente sentimos quando nos defrontamos de forma direta – o que elimina a indiferença socialmente construída – com um excluído social. Necessariamente, as duas expressões possíveis se referem a pena ou raiva, ou alguma mistura entre as duas. Mas quem tem raiva e desprezo, na realidade, expressa apenas o outro lado da moeda de quem sente pena e compaixão. Afinal, só sentimos compaixão ou desprezo acerca de quem consideramos inferior, mostrando que a avaliação que realizamos é objetiva e compartilhada por todos. Assim, tanto o canalha, que odeia e despreza o fragilizado socialmente, quanto a pessoa de bom coração, que sente compaixão e pena, espelham reações opostas em relação a uma desvalorização que é objetiva e social, impondo-se a todos indiscriminadamente. (SOUZA, 2018, p. 47-48).

⁷ Renomado logradouro, localizado em região nobre da cidade de São Paulo/Brasil, avaliado como um dos metros quadrados mais caros da América Latina e “a principal rua de luxo do país.” (MENEZES, 2019).

Num dos momentos irônicos do filme de Mendonça Filho e Dornelles, quando Michael, personagem interpretado por Udo Kier, diz a um outro gringo do seu grupo: “Da próxima vez que você quiser irritar alguém, não use clichês tão estúpidos”⁸ (BACURAU, 2019) – ao mesmo tempo em que o próprio filme se utiliza justamente de personagens *yankees* estereotipados –, a opção feita pelos cineastas atua como uma leitura cinematográfica de inversão, produzida por quem é frequentemente estereotipado nos estúdios de Hollywood. Essa versão alternativa dos valores nacionais a qual os cineastas exibem, como uma antítese do que seria o *viralatismo* denunciado por Souza, serve também como ilustração daquilo que o próprio Souza busca, ao desconstruir a mentalidade de escravo que o povo brasileiro sempre assumiu diante do centro do capitalismo global.

Hoje em dia, na Europa e nos Estados Unidos, ninguém, literalmente, deixa de se achar superior aos latino-americanos e africanos. É por conta disso que a morte de alguns jornalistas franceses em atentado terrorista comove o mundo inteiro, enquanto os genocídios de milhões de pessoas na África interessam e comovem pouco. [...] É por conta disso que a desigualdade ontológica efetivamente sentida, na dimensão mais imediata das emoções, tem de ser negada por um esforço do intelecto que se policia. Os rituais do politicamente correto são explicáveis em grande medida por esse fato. (SOUZA, 2018, p. 12).

Dialogando com esse quadro, *Bacurau* flerta com o *Western*, gênero do cinema estadunidense em que – invariavelmente – o americano é o herói, o bom, o justiceiro, o corajoso, e vence o inimigo, o intruso, o mau, que pode ser um mexicano, um indígena, etc. Porém, no caso do filme em questão, os diretores usam a estética do *Western* e fazem uma inteligente inversão de papéis: os habitantes de Bacurau é que são os protagonistas,

⁸ *Next time you wanna piss somebody off, don't use so stupid clichés.*

os justiceiros e, sobretudo, os vencedores na luta contra os invasores americanos do mal.

Conclusão

Assim, Souza tenta romper com as ideias do senso comum que acabam sendo transformadas em ciência (e ele é o primeiro intelectual que chama para si esse combate). Posto isso, ao abordar a identidade social, construída a partir da relação entre os sujeitos (ética), que é atravessada pela noção de distinção ontológica ou hierarquia social, Souza escancara a identidade vira-lata dos brasileiros. Ao se comparar com um europeu ou um estadunidense, o brasileiro se vê como inferior. Por conseguinte, Souza propõe estudar o Brasil a partir de outras bases teóricas, recusando a visão clássica, e opondo-se a essa construção da identidade pautada no racismo culturalista, que é a sua grande crítica. O racismo brasileiro, na visão de Souza, não é, portanto, apenas racial, mas também um racismo de classe, regional, etc.

Todas essas ideias que se tornam práticas sociais sem raízes e que foram naturalizadas (legitimação simbólica da exclusão social), são contestadas por Souza: desde a mentalidade de escravo (sociedades forjadas para a subalternização, a subserviência e a exploração) até o desenvolvimento ético com impacto político, prejudicando a autoestima e a autoafirmação. As falácias culturalistas cumprem uma função central, porquanto beneficiam a efetividade de sentidos morais que temos sobre nós mesmos e sobre o mundo. Por isso, “o nosso atraso real foi nunca ter realizado os aprendizados sociais e políticos que conduziram em outros lugares a sociedades mais justas e igualitárias, sem “subgente” e vidas abandonadas e esquecidas jogadas no lixo do desprezo e da humilhação cotidiana” (SOUZA, 2018, p. 272).

Posto isso, acreditamos que contextualizar – com a ajuda do cinema nacional – a opressão social que acontece, no Brasil, identificando suas causas, permite-nos desconstruir um padrão de pressupostos opacos e intransparentes, os quais ocultam a origem social da desigualdade. Essa hostilidade simbólica do controle ideológico acaba por naturalizar as assimetrias do corpo social, porquanto a estrutura desse poder é imperceptível.

Tomando como base a teoria crítica de Souza, podemos dizer, portanto, que existe um princípio construído, através da história e da cultura, que irá provocar uma distinção ontológica entre indivíduos e entre grupos sociais, classificados como superiores ou inferiores, de acordo com as regras implantadas no método sorrateiro de funcionamento do Estado e do mercado, que as torna inquestionáveis. Essa constatação possibilita-nos avançar um passo a mais rumo a um novo projeto para o país, isto é, desenvolver uma teoria alternativa àquelas tradicionais que ocupam um espaço hegemônico na nossa ciência social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APLAUDIDO em Cannes, filme pernambucano Bacurau expõe um Brasil dividido e armado. *Diário de Pernambuco*, Recife, 16 de mai. 2019. Viver. Disponível em: <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2019/05/aplaudido-em-cannes-filme-pernambucano-bacurau-expoe-um-brasil-divido.html>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

BACURAU. Direção: Kleber Mendonça Filho, Juliano Dornelles, Produção: CinemaScopio, Emilie Lesclaux e SBS (de Saïd Ben Saïd). Brasil/França: Vitrine Filmes, 2019.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*; Tradução: Mariza Correa. Campinas: Papirus, 1996.

CANDIDO, Antonio. O Significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Lisboa: Livros do Brasil, 1957.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*; tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

LOUREIRO, Mônica. 'Bacurau': trilha explora contrastes para sublinhar conflito e usa 'true', do spandau ballet, como hit 'enlatado'. *Reverb*, 2019. Disponível em: <<https://reverb.com.br/artigo/bacurau-trilha-explora-contrastes-para-sublinhar-conflito-e-usa-true-do-spandau-ballet-como-hit-enlatado>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

MENEZES, Cacau. Rua de São Paulo volta a liderar o ranking de endereços comerciais mais caros do Brasil. *NSC Total*, 2019. Disponível em: <<https://www.nsctotal.com.br/colunistas/cacau-menezes/rua-de-sao-paulo-volta-a-liderar-o-ranking-de-enderecos-comerciais-mais>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

NAVARRO, Roberto. O que foi a Guerra de Canudos? *Superinteressante*, 2018. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-foi-a-guerra-de-canudos/>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

NEVES, Paulo Sérgio da C. 2005. LUTA ANTI-RACISTA: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 81-168. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a06v2059.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

PERRUCCI, Adamo. 2014. Identidade e Reconhecimento em Charles Taylor. *Revista Bagoas - estudos gays: gênero e sexualidades*, Natal, v. 7, n. 09, p. 323-336. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/4645>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

PINTO, Carla Cristina Graça. 2011. *Representações e práticas do Empowerment nos trabalhadores sociais*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Técnica de Lisboa., Lisboa. Disponível em: <https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/4230/4/tese_doutoramento%20doc%20definitivo%2020fev.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2019.

RODRIGUES, Ana Lucilia. *Pedro Almodóvar e a feminilidade*. São Paulo: Escuta, 2008.

SOUZA, Jessé. 2002. (Não) reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”? *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 59, p. 51-53. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452003000200003&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em: 26 nov. 2019.

_____. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____, Jessé. *Subcidadania brasileira: para entender além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*; tradução Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

THE CINEMA AS AN ALLEGORY FOR THE DYNAMICS THAT INVOLVES BRAZILIAN SUBCITZENSHIP

ABSTRACT

This article uses *Bacurau*, a film directed by Juliano Dornelles and Kléber Mendonça Filho, to illustrate elements of sociologist Jessé Souza, expressed in his work *Brazilian subcitizenship*. In this sense, we intend to reflect on the traditional thinking that enthroned Brazilian people with the title of *mongrel of history*, in order to better understand the social asymmetries of Brazil, as well as the relationship between modern countries and those considered premodern, which constitute the periphery of the capitalist system. Moreover, by approximating the works – and utilizing the theoretical references brought by Jessé Souza – such as Charles Taylor and Pierre Bourdieu, we will seek to problematize issues concerning the *culturalist essentialism* that builds an ontological distinction between individuals.

KEYWORDS

Subcitizenship. Habitus. Recognition. Capital. Bacurau.