

## Conceitos carnais em ação

Loïc Wacquant

---



**Edição electrónica**

URL: <https://journals.openedition.org/configuracoes/15205>

DOI: 10.4000/configuracoes.15205

ISSN: 2182-7419

**Editora**

Centro de Investigação em Ciências Sociais

**Edição impressa**

Paginação: 131-160

ISSN: 1646-5075

Este documento é oferecido por Faculdade de Letras da Universidade do Porto



**Refêrencia eletrónica**

Loïc Wacquant, «Conceitos carnais em ação», *Configurações* [Online], 29 | 2022, posto online no dia 26 julho 2022, consultado o 01 agosto 2022. URL: <http://journals.openedition.org/configuracoes/15205> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/configuracoes.15205>

---

## Conceitos carnis em ação<sup>1</sup>

LOÏC WACQUANT\*

University of California, Berkeley

**Dieter Vandebroek (DV):** É conhecido pela sua elucidação e elaboração das teorias de Pierre Bourdieu, mas sobretudo pela sua “etnografia carnal” do boxe e pelas suas incursões no “triângulo mortal” de classe, raça e Estado penal na metrópole dual. Contudo, os leitores não estão familiarizados com a viagem biográfica e académica que o levou à zona sul de Chicago, o local principal dos seus estudos. Poderia traçar o seu caminho para as ciências sociais: a sua formação inicial como economista industrial, o seu encontro com Bourdieu no início dos anos 1980, as suas primeiras excursões de campo na Nova Caledónia? Estou particularmente interessado nas fontes e correntes intelectuais que o moldaram como sociólogo em início de carreira.

**Loïc Wacquant (LW):** Cada sociólogo é moldado pelas suas origens e experiências sociais. Nasci no Sul de França e fui criado numa pequena aldeia perto da ensolarada cidade de Montpellier – onde, aos quatro anos de idade, vivi durante um ano na casa de nascimento de Auguste Comte! Fui sensibilizado para a desigualdade social pela trajetória ascendente dos meus pais (o meu pai era investigador em botânica, a minha mãe professora e dona de casa, ambos eram graduados do ensino secundário e pós-secundário de primeira geração), e também pelas grandes diferenças no estatuto social e perspectivas dentro da minha família alargada: o meu avô paterno era um funcionário de nível inferior no exército, com convicções esquerdistas firmes, enquanto o meu amado padrinho ascendeu a coronel na guarda, com perspectivas firmes de direita; um tio era trabalhador ferroviário, enquanto a sua mulher era assistente social; um tio-avô rico possuía uma fábrica de

<sup>1</sup> Texto escrito sob a forma de diálogo a partir de questões formuladas por Dieter Vandebroek, estando prevista a sua edição em D. Vandebroek (Ed.) – *Talking theory*. Oxford: Oxford University Press. A tradução para língua portuguesa foi realizada por Virálio Boraes Pereira.

\*E-mail: loic@berkeley.edu | ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4997-0759>

iogurtes, enquanto o seu irmão pobre era carpinteiro. As grandes reuniões familiares todos os verões eram uma ocasião para observar como todas estas diferenças se misturavam ou não. Quando era adolescente, pressionado pelo meu pai, realizei trabalhos manuais durante o verão (isto era muito invulgar em França): tive trabalhos como pintor industrial, mecânico de automóveis, trabalhador agrícola colhendo pêssegos, e trabalhador da construção civil. Trabalhar com pessoas que ganhavam a vida em ofícios manuais era outra ocasião para experimentar as disparidades sociais em termos de boas maneiras e destinos.

Quando jovem, eu era um bom estudante, mas não era de todo intelectual. Joguei futebol, *rugby* e basquetebol nas equipas da minha aldeia; nos meus últimos três anos de liceu, participei num programa especial que combinava desporto e academia para me tornar um jogador de ténis de elite. Se me tivessem dito na minha formatura que me tornaria sociólogo, teria escarnecido com desdém! Fiquei mais interessado pela academia quando a minha família migrou para Pullman, Washington, para onde o meu pai tinha sido convidado para uma sabática de um ano. Em Wazzu, desfrutei da vida de caloiro num *campus* americano (os meus colegas de Kruegel Hall, segundo andar, deram-me o apelido de *Superfrog*) e descobri com alegria que havia disciplinas tão fascinantes como antropologia, ciência política e lógica; estudei também matemática e economia; foi o meu primeiro gosto pelas ciências sociais. Os três autores que ficaram comigo desde esse ano na WSU são Bronislaw Malinowski, J. K. Galbraith e o profeta da contracultura e da ecopsicologia Theodore Roszak.

Ao regressar a França, aos dezoito anos, tive uma vaga noção de que queria estudar “economia política”, por isso preparei-me e fiz os exames competitivos que conduziam às escolas de economia. Entrei para a melhor escola de negócios francesa, mas rapidamente me apercebi de que a *Ecole des Hautes Etudes Commerciales* (HEC) era o lugar errado para isso. Era uma escola profissional, que preparava os seus alunos para se tornarem executivos de topo em finanças, marketing, contabilidade e outros assuntos similares. Ficava aborrecido com as aulas e não conseguia imaginar-me a ganhar a vida de fato e gravata. Por pura contraposição ao mundo do dinheiro, o meu gosto por atividades intelectuais cresceu. Assim, continuei os meus estudos na HEC e escolhi sociologia na Universidade de Paris em Nanterre, então conhecida como “Nanterre, a Vermelha”, devido à sua tradição de protesto que remonta a maio de 1968 (todas as etiquetas e *graffitti* da batalha dos anos 1960 ainda se encontravam nas paredes e janelas; as salas dos seminários cheias de fumo de cigarro pareciam caves de esquerda).

Mas os cursos ali eram enfadonhos e os professores pouco inspiradores. Eu estava a refletir sobre a possibilidade de desistir quando, por acaso, encontrei Bourdieu numa conferência pública que ele estava a dar na *Ecole Polytechnique*, em fevereiro de 1981. Essa conferência sobre “Questões de Política” e a subsequente discussão com um pequeno grupo no refeitório estudantil foram uma iluminação total. Nessa noite, fiquei de tal forma encantado que decidi tornar-me sociólogo.

Levar uma vida dupla como estudante de gestão e sociologia, em dois *campi* separados por trinta quilómetros que eram opostos polares em todas as dimensões possíveis (económica, cultural e política), não foi fácil, mas aprofundou a minha sensibilidade para os dualismos sociais e formas subtis de dominação. Era como viajar diariamente entre dois planetas tão diferentes como Vénus e Marte.

**DV: Essa conferência foi o início pouco auspicioso de uma relação intelectual e pessoal a longo prazo com Bourdieu.**

**LW:** De facto, um ano mais tarde, voltei a encontrar Bourdieu por ocasião da sua palestra inaugural no *Collège de France* (consegui entrar sorrateiramente na sala de conferências fechada onde ele estava a receber as felicitações das luminárias reunidas para o ouvir). Lembrou-se de mim e convidou-me a seguir o seu curso no *Collège*. Assim, faltei às minhas aulas da HEC para assistir às suas palestras e logo nos tornámos “companheiros de caminhada”: caminhávamos e falávamos todas as semanas desde o *Collège*, através do Sena, até à sua casa perto da Bastilha. Estes eram os melhores tutoriais em sociologia que se poderia pedir! E eram divertidos, bem como nutritivos a nível pessoal.

Bourdieu impressionou-me por ser intenso, generoso e ansioso, mas de alguma forma desenvolvi um talento para o fazer relaxar e rir (anos mais tarde, ele telefonava-me através dos continentes a horas ímpias da noite apenas para esse fim). É claro que comecei a ler o seu trabalho com seriedade: *La Reproduction*, que eu citava como objeção a cada argumento apresentado pelos meus professores na HEC; *La Distinction*, que achei imediatamente deslumbrante e impenetrável; depois *The Love of Art and Algeria 60*, que eu adorava – é curto, cristalino e rápido, o oposto de *Distinction*! Foi o início de uma mentoria e de uma amizade que se foram aproximando cada vez mais ao longo das duas décadas que se seguiram. Também subscrevi a revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, de Bourdieu; foi feita para uma leitura árdua, mas, em retrospectiva, foi a melhor maneira de compreender a sua abordagem distintiva da “construção do objeto”.

Os três livros que tiveram uma profunda influência em mim durante o meu período em Nanterre foram *Le Métier de Sociologue*, de Bourdieu *et al.* (1968/1973, traduzido para Inglês como *The Craft of Sociology*), *Sociologie et Anthropologie*, de Mauss (1950, especialmente o ensaio com Beuchat sobre morfologia esquimó; confesso que fiquei confuso com o ensaio sobre o presente), e a trilogia, de John Dos Passos, *The USA* (1937), que me pareceu ser um sociólogo disfarçado de romancista. Fiz um curso de um ano sobre Habermas, centrado em *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, mas não desenvolvi um gosto por ele: os seus conceitos pareciam voar milhões de milhas acima da sociedade; mas um benefício lateral foi uma excelente introdução ao *Methodenstreit* e aos seus derivados. No tratado de Bourdieu sobre epistemologia sociológica, encontrei ecos de dois tomos que tinha estudado em profundidade nas aulas de filosofia do meu último ano de liceu: *La Formation de*

*l'Esprit Scientifique*, de Gaston Bachelard (1938, traduzido como *The Formation of the Scientific Mind*) e os livros de Marc Bloch *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien* (1949, traduzido para inglês como *The Historian's Craft*). Mal sabia eu então que Bachelard fora professor de Bourdieu, juntamente com o seu sucessor, Georges Canguilhem, e que Bloch fora, juntamente com Lucien Febvre, o coinventor da escola dos *Annales* que nascera ao importar os princípios da sociologia durkheimiana para a história.

Durante algum tempo, pensei que poderia vir a ser historiador social. Li muitas monografias de membros das segunda e terceira escolas dos *Annales* (Fernand Braudel, Pierre Goubert, Georges Duby, Michel Vovelle, Robert Mandrou, Jacques Le Goff, Arlette Farge). Tive também uma aula sobre etnologia de África e mergulhei nos debates sobre a “articulação dos modos de produção” e a questão das categorias epistémicas que se aplicam ou não às sociedades pré-capitalistas, envolvendo os antropólogos marxistas Godelier, Meillassoux e Terray. Um pequeno livro do especialista ruandês Jacques Maquet sobre *Les Civilisations Noires* (1962/1981, traduzido para inglês como *Civilizations of Black Africa*), ligando técnicas de subsistência à estrutura social e expressão artística através de seis tipos de sociedades, foi uma leitura que me deu prazer.

Mas a sociologia acenava. Obtive a minha licenciatura em sociologia em 1982, no mesmo ano em que me graduei com o MBA em HEC, após um estágio de três meses como economista industrial no CNRS. Nesse verão li intensivamente Marx (*Os Manuscritos de 1844* foi e continua a ser a minha obra preferida dele) e escrevi a minha dissertação de mestrado na Universidade de Paris sobre “Produção académica e reprodução social: Uma contra-história da *Ecole des HEC*”, que, para dizer de forma grosseira, aplicou Bourdieu às minhas experiências como aluno dissidente daquela escola. Um livro luminoso de um aluno de Bourdieu, Luc Boltanski, *Les Cadres: La Formation d'un Groupe Social* (1982, traduzido para Inglês como *The Making of a Class: Cadres in French Society*), lançado precisamente quando eu estava a formar-me, colocou carne analítica nos meus ossos emocionais e validou sociologicamente a minha rutura com o mundo dos gestores.

**DV: É aqui que a sua trajetória francesa, de Montpellier a Paris, inicia um longo caminho para o estrangeiro, levando-o para Chapel Hill, na Carolina do Norte, e depois para a ilha do Pacífico Sul da Nova Caledónia. Como é que estas novas experiências, académicas e práticas, surgiram e moldaram o seu desenvolvimento intelectual?**

**LW:** Parti para Chapel Hill, onde tinha obtido uma bolsa de pós-graduação de um ano em geral na *University of North Carolina* – que os estudantes de HEC normalmente utilizavam para obter um MBA americano, mas eu não! Esse período no estado de Tar Heel foi fulcral em muitas frentes: abandonei definitivamente a economia a favor da sociologia, aprendi a ler corretamente (fazendo uma disciplina

de leitura), aprendi o conhecimento comum da terra da academia americana e ganhei uma bolsa de doutoramento no departamento de sociologia da UNC. Desenvolvi relações pessoais com Gerhard Lenski (que me levou a rever um artigo de fim de período que deu origem ao meu primeiro artigo sobre “Heuristic Models in Marxian Theory”) e Craig Calhoun (cujo livro sobre *The Question of Class Struggle* criou grande entusiasmo).

Tinha falta de fundos e por isso saltava refeições para comprar livros usados no final de cada semana. No meu pequeno apartamento de Carborro, com um tapete verde fofo, mobiliário que tinha recuperado dos restos de um edifício de escritórios queimado e um colchão no chão, levantava-me diariamente ao amanhecer para ler as obras clássicas da sociologia americana (*The Social System*, de Parsons; *The Social Theory and Social Structure*, de Merton; *The Social Construction of Reality*, de Berger e Luckman) e muita sociologia da sociologia, que tomei como uma questão de autoexploração e profilaxia mental (*The Coming Crisis of Sociology*, de Gouldner; *A Sociology of Sociology*, de Friederichs; *Knowledge and Social Imagery*, de Bloor). Descobri o movimento dos direitos civis e devorei a sua história social (o livro de C. Van Woodward, *The Strange Career of Jim Crow*, detém um lugar especial no meu coração). Duas obras de sociologia urbana chamaram-me a atenção; de Elliott Liebow, *A Study of the Negro Streetcorner Men* (1967, 2003), e de Ira Katznelson, *City Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class* (1981). *The Rebellious Century: 1830-1930* (1975), de Charles, Louise e Richard Tilly, causou-me uma grande impressão, tal como o livro de Piven e Cloward, *Poor People's Movement* (eram leituras selecionadas na disciplina de Anthony Oberschall sobre movimentos sociais, nas quais percebi as deficiências da teoria racional da ação que ele propunha: como se pode omitir o papel das emoções e dos símbolos no protesto social?).

Durante um semestre completo, desfrutei do privilégio de uma discussão semanal face a face ao almoço com Gerhard Lenski, cujo conhecimento enciclopédico das sociedades humanas ao longo de três milénios, consignado na sua obra de referência *Power and Privilege: A Theory of Stratification* (1966), foi cativante. Sob a sua influência, digeri mais antropologia da variedade “ecologia cultural”, Leslie White, Roy Rappoport e Marvin Harris, autores que divergiam dos defensores da antropologia simbólica à la Geertz. Antes de mais nada, fiquei curioso e percorri todo o mapa teórico, tendo aulas sobre Marx, Parsons, teoria evolutiva, e um seminário sobre interacionismo simbólico com Sherryl Kleinman, em que me chocou saber que Goffman tinha morrido recentemente.

Fiquei deslumbrado e perplexo com Erving Goffman. Tinha devorado *Stigma* na tradução francesa (Bourdieu tinha todos os livros de Goffman traduzidos na sua série nas Éditions de Minuit, pelo que sabia que ele era leitura obrigatória), e *The Presentation of Self in Everyday Life* (que é uma peça incrivelmente astuta e difícil de teoria formal) e *Asylums* no original. Fiquei intrigado por Goffman ter sido incluído entre os interacionistas simbólicos; ele parecia-me praticar uma espécie de microestruturalismo que faz do eu uma ilusão coletiva, contra George Herbert

Mead; anos mais tarde senti-me compensado quando me deparei com as *Three Sociological Traditions*, de Randall Collins, nas quais Goffman é colocado diretamente na linhagem durkheimiana, onde ele verdadeiramente pertence. Também li muito Anthony Giddens, que é sempre útil aos estudantes porque os seus textos são altamente pedagógicos e aprendidos, embora repetitivos. Por fim, ingeri as obras completas de Baudrillard porque ele foi um dos meus examinadores do Mestrado em Nanterre e concluí que era um artista mistificador. Isso curou-me de uma vez por todas do que surgiu mais tarde como a doença americana do “pós-modernismo”.

No final do meu ano em Chapel Hill, regressei a França para cumprir o serviço militar obrigatório. Mas, em vez de ser enviado para o quartel, graças aos meus diplomas “duplos”, fui enviado para a ilha do Pacífico da Nova Caledónia para trabalhar no antigo Gabinete Francês de Investigação Colonial (ORSTOM). Fui um dos três sociólogos de um pequeno “laboratório” que investigava mudanças sociais, urbanização, educação e cultura juvenil entre os nativos kanaks, mesmo no meio de uma revolta independentista que paralisou a ilha e forçou o governo francês a impor o estado de emergência. Não poderia ter sonhado com um lugar e um tempo melhores para aprender as linhas da investigação social e para o fazer de forma reflexiva: o próprio facto de conduzir inquéritos sobre as comunidades e a cultura kanak foi um insulto aos raivosos defensores da continuação do domínio francês. Qualquer ato ou proposta sociológica nesse contexto era potencialmente explosivo, pelo que tinha sempre de exercer uma vigilância especial, epistemológica e política.

O nexa de raça, classe e espaço na ilha tomou formas extremas que fizeram dela um fabuloso laboratório histórico – e preparou-me bem para o mesmo em Chicago. A Nova Caledónia era uma sociedade colonial incrivelmente atrasada, governada por um pequeno grupo de dinastias brancas ricas que controlavam o comércio, o emprego público e a política a partir do seu baluarte de Nouméa, a única cidade da ilha. Os colonos europeus tinham confiscado a maior parte das valiosas terras e empurrado os melanésios para a cordilheira central, ou remetido para reservas remotas, enquanto o Estado francês controlava as gigantescas minas de níquel ao ar livre que pontilharam o território. Aos Kanaks só foi concedida cidadania em 1946 e direito de voto em 1958; o primeiro graduado universitário kanak foi Nidoïsh Naisseline, que obteve um mestrado em sociologia em Nanterre em 1972, fundando depois um dos principais partidos independentistas. Mas, na altura em que a consciência nacionalista floresceu, na década de 1980, os Kanaks tinham sido reduzidos a uma minoria numérica nas suas próprias terras por uma política de migração organizada a partir do continente francês e de outros domínios ultramarinos. Não tinham outra opção senão pegar em armas para provocar uma violenta crise de reprodução e forjar um caminho para a independência (após muitas tragédias e negociações ao longo das três décadas seguintes, realizou-se um referendo sobre a independência na ilha em finais de 2018).

Tinha feito amizades íntimas com militantes kanaks enquanto lecionava um curso de sociologia sobre desenvolvimento rural destinado a professores de escolas melanésias. Como resultado, pude acompanhar a sua luta a partir de dentro, circular pelos pedaços de território que controlavam e até mesmo realizar trabalho de campo na ilha exterior de Lifou durante “os acontecimentos”. Foi nesta atmosfera tensa, marcada por ataques militares, manifestações de rua, bombardeamentos, barricadas, assassinatos e um recolher obrigatório, que fiz um levantamento do sistema escolar primário de Nouméa abrangendo 1139 alunos e escrevi as minhas primeiras publicações sobre o papel do sistema educativo na perpetuação da ordem colonial e sobre a posição social impossível dos jovens melanésios, apanhados entre a sociedade tribal moribunda da reserva e a atração moderna por uma cidade que os marginalizava.

Também troquei correspondência com Bourdieu, o que me manteve motivado quando a atmosfera social na ilha se tornou asfíxiante. Li amplamente sobre a sociologia da educação e do desenvolvimento e experimentei a antropologia clássica e contemporânea do Pacífico Sul que abastecia as prateleiras da biblioteca da Comissão do Pacífico Sul do outro lado da rua da ORSTOM. Trabalhei a minha passagem pela teoria dos sistemas mundiais de Immanuel Wallerstein para colocar a Nova Caledónia num quadro global. Estudei de perto Durkheim, Mauss, Halbwachs, bem como os livros de Bourdieu, entre os quais devo destacar *Le Sens Pratique* (1980, traduzido para Inglês como *The Logic of Practice*), pelo seu poder teórico e subtilidade.

**DV: Esboçou o longo e sinuoso caminho que o levou de Montpellier a Nouméa. Então, como viajou do Pacífico Sul para a zona sul de Chicago e quem o influenciou na Meca da sociologia americana?**

**LW:** No final da minha estada de dois anos na Nova Caledónia, tive de tomar uma decisão intelectual drástica: onde fazer o doutoramento. Tive uma oferta de emprego da ORSTOM, mas Chapel Hill, Ann Arbor, Madison e Chicago tinham-me admitido com bolsas luxuosas (Berkeley era o lugar mais atrativo intelectualmente, mas eles não davam apoio financeiro a estudantes estrangeiros, pelo que não me candidatei para lá). Optei por Chicago pela sedução da cidade e pela tradição interdisciplinar da universidade. Que choque quando lá cheguei!

O primeiro choque foi *existencial*: Chicago apresentava níveis de desigualdade económica, segregação racial, degradação da habitação e violência nas ruas absolutamente impensáveis na Europa Ocidental. E eu podia sentir isso diariamente, uma vez que o meu apartamento de estudante ficava mesmo na fronteira entre a fortaleza rica, branca e segura de Hyde Park, casa da universidade, e o bairro pobre, negro e perigoso de Woodlawn. Na verdade, Hyde Park estava rodeado por três lados por um mar de miséria afro-americana que os universitários consideravam com medo e desprezo. Residindo mesmo na falha de classe, raça e espaço da zona

sul; absorvendo o espetáculo surreal dos bairros-fantasma repletos de edifícios abandonados, lojas barricadas e residentes aparentemente reduzidos a *zombies* sociais; negociando a organização do dia a dia da cidade semelhante ao *apartheid*: esses foram os fatores existenciais que me levaram a desejar estudar raça e classe na metrópole americana. Precisava de produzir sentido sociológico do que era um *stress* emocional diário e um *puzzle* cívico persistente.

O segundo choque foi *intelectual*: o departamento era ultraconservador na frente mental. Definia a “sociologia *mainstream*” [dominante] (através da sua revista, *American Journal of Sociology*) como uma mistura triádica de escolha racional, demografia e estratificação-organizações, mas estava fechado às correntes emergentes da década: o renascimento da teoria social, o florescimento da sociologia cultural e histórica, a crescente importância do género e das emoções, e a proliferação de microsociologias. Assim, o livro mais recente e aventureiro apresentado na “lista preliminar” para o exame de doutoramento em estratificação foi *The American Occupational Structure*, de Blau e Duncan, publicado em 1967! Aparentemente ninguém na faculdade tinha ouvido falar de classe, Braverman, Gramsci, Foucault, ou da recente teoria social europeia, quanto mais do feminismo (que mudou rapidamente quando George Steinmetz entrou para o departamento). Não demorei muito tempo a dimensionar o abismo entre as minhas expectativas e o perfil do lugar.

Após um quarto das aulas, estava pronto a deixar Chicago e ir para Berkeley ou Madison (fui atraído pelo seu programa de Análise de Classes e Mudança Histórica, dirigido por Iván Széklényi e Erik Wright; este último tinha acabado de publicar o seu tão esperado livro sobre *Classes* [1985]). Mas, depois, dois pesos pesados do departamento intercederam para mudar os meus planos. James Coleman convocou-me para a “sala de chá” para argumentar que me tornaria um cientista social melhor se tivesse de lutar cada passo do caminho pelas minhas ideias, em vez de “nadar com a maré” entre colegas sociólogos radicais. (Coleman era rouco e assustador na sala de aula, mas fora dela era sempre gentil comigo e apoiava o meu trabalho, mesmo quando discordava ferozmente dele: uma vez rabiscou, à margem de um trabalho de curso que eu tinha escrito explicando a teoria de Bourdieu sobre violência simbólica, “*esta é a sociologia do diabo!*”) E Bill Wilson convidou-me a integrar a equipa de investigação que trabalhava no seu grande projeto sobre a transformação social do “interior da cidade” [*inner city*]<sup>2</sup>, o que me permitiria resolver o meu dilema existencial enquanto francês na zona sul da cidade.

Por isso, fiquei em Chicago. Regressei aos meus materiais da Caledónia e rapidamente escrevi o mestrado sobre desigualdade escolar em Nouméa com Coleman. Comecei um período de três anos na equipa de Wilson e depressa me tornei o seu colaborador mais próximo. Tinha lido o seu *blockbuster* de 1978 sobre

2 NdT: a expressão *inner city* é frequentemente usada, nomeadamente nos EUA, para designar bairros centrais degradados. Por razões que serão criticamente explicadas no decurso do texto, opta-se, aqui, por uma designação mais literal, “interior da cidade”.

*The Declining Significance of Race* ao aterrar em Chicago e “batemo-nos” tanto intelectual como pessoalmente desde o momento em que nos conhecemos. Trabalhar com Bill foi emocionante e gratificante, não só porque ele foi um mentor firme e generoso e um modelo de coragem intelectual (assim como um ser humano caloroso e atencioso, um lado que ele não mostra muito em contexto profissional), mas também porque me colocou no olho de um furacão erudito e político sobre raça, classe e Estado e me permitiu observar por dentro a formação do pânico moral sobre a “subclasse”, como reconto em *The Invention of the “Underclass”: A Study in the Politics of Knowledge* (2022).

Sobrevivi à sociologia de Chicago fazendo a maior parte do meu trabalho de curso no departamento de antropologia: tive aulas com Marshall Sahlins, Bernard Cohn, John e Jean Comaroff, Terrence Turner e Raymond Smith, todos eles com uma orientação histórica e teórica. Entre os antropólogos, havia uma grande eferescência intelectual: era o apogeu do entrelaçamento de estruturalismo e historicismo (Sahlins tinha acabado de publicar *Islands of History* [1985]), Gramsci e Bourdieu (no *Body of Power, Spirit of Resistance* [1985] de Jean Comaroff), marxismo e colonialismo (um dos meus companheiros de curso de antropologia era um certo David Graeber). Passei nos exames de especialização em análise de classes com George Steinmetz (que mostrou, fazendo-o, que se podia interligar teoria e história) e Adam Przeworski (cujo humor e conhecimento sem limites da política me agradou) e em cultura e poder com John Comaroff e Wendy Griswold, e consegui publicar os meus exames tanto sobre o *puzzle* da classe média como sobre o poder simbólico em Marx e Bourdieu. Uma última questão: o belo livro *Introduction to Sociology*, de Norbert Elias ([1968] 1981), impressionou-me e encantou-me. O seu apelo para mudar o nosso foco de *homo clausus* (o indivíduo singular e fechado) para *homines aperti* (uma multiplicidade de agentes interligados) encontrou eco no Marx inicial e na noção de “homem total” de Mauss. Descobri as suas obras históricas, *The Civilizing Process* ([1939] 1978) e *The Court Society* (1968 [1983]), que se relacionam com as preocupações da escola dos *Annales*. Parecia um primo próximo relacional de Max Weber (quando o próprio Weber é obstinadamente analítico).

### **DV: Um corpo de trabalho parece surpreendentemente ausente da sua educação em Chicago: a escola de Chicago!**

**LW:** É claro que estudei os principais trabalhos criados pela longa e ilustre linhagem de sociólogos de Chicago. Até adquiri tantos volumes da série “The Heritage of Sociology” da Imprensa da Universidade de Chicago quanto os que pude pagar e explorei os escritos de Park e Burgess, W.I. Thomas, Wirth e E. Franklin Frazier, assim como Charles Horton Cooley, Georg Simmel (na soberba seleção de Don Levine, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*), Alfred Schutz e Kenneth Burke, e um volume de primeira classe sobre *Black Sociologists: Historical and Contemporary Perspectives* (1974), editado por James Blackwell e Morris Janowitz.

Mas fui desencorajado pelo naturalismo ingênuo e pelo reducionismo ecológico da primeira Escola de Chicago – que não se aproximava dos durkheimianos na sua compreensão teórica da morfologia social.

Pensei nas noções de “áreas naturais” e “regiões morais” e no “ciclo de relações raciais” como profundamente antissociológicas: finas racionalizações eruditas das formas peculiares como as relações de poder de classe e casta tinham-se desenrolado no espaço durante um curto segmento da história de Chicago. Como poderiam os sociólogos caracterizar a vinda dos negros para as áreas brancas como “invasão”? Como poderiam descrever o distrito de classe inferior como “desorganizado” por definição? Salvaguardado o devido respeito a Park, não se passa enfaticamente da mesma maneira “com os humanos como com as plantas”! Uma versão suave deste naturalismo sobrevive hoje na indústria acadêmica artesanal dos “efeitos de vizinhança”, que trata como causa primária aquilo que não é mais do que uma variável mediadora, e uma variável fraca: o grau de importância do lugar depende da forma como o Estado constrói e regula o espaço físico apropriado e assim fomenta, previne ou tolera múltiplas desigualdades para se acumularem espacialmente. Por outras palavras, os efeitos de vizinhança são efeitos de Estado disfarçados.

Gostei dos animados estudos da segunda Escola de Chicago, Howard Becker, Joseph Gusfield, Anselm Strauss e Fred Davis, mas perguntei-me novamente para onde tinham ido as macroestruturas do poder nos seus relatos. Parecia que a sociedade era composta por uma coleção heterogênea de microcosmos exóticos e autônomos de categorias desviantes, governados por regras interativas locais. (Este preconceito exótico e a predileção por “estudar para baixo e para fora” persistem até hoje: um recente *Manual de Etnografia Urbana* feito no molde de Chicago contém nada menos que 27 dos 52 capítulos sobre homens negros pobres do “interior da cidade” [*inner city*] americana!). Bem, coloco Herbert Blumer e Everett Hughes numa categoria separada. A crítica de Blumer à sociologia orientada por variáveis e a sua dissecação de “uma ciência sem conceitos” permanecem tão atuais hoje como quando ele as publicou nos anos 1960. Quanto a Hughes, tinha um dom para detetar os dilemas sinalizadores da vida social, como demonstrado nos seus subtis ensaios sobre “trabalho sujo” e “estatuto de mestre”, “fronteiras raciais” e “instituições bastardas”, “públicos da sociologia” e “etnocentrismo metodológico”; ou a sua caracterização das instituições como “empresas em movimento”, o que é surpreendentemente próximo de Durkheim na sua crítica ao pragmatismo (o atual ressurgimento internacional de interesse pelo trabalho de Hughes é bem-vindo, ainda que tardio).

Mas a sociedade não é apenas “interação simbólica”; é também uma distribuição material de recursos ou capitais eficientes que existe independentemente da consciência e vontade dos agentes; e a sociologia deve sempre começar por construir esta estrutura de relações invisíveis que governa e, na verdade, distorce as interações observáveis (ao mesmo tempo que proíbe completamente outras).

A mesma falha deteriora a etnometodologia, cuja ideia de que a estrutura social é um produto emergente da implantação dos procedimentos de produção de sentido dos agentes ignora o facto de estes agentes estarem situados numa estrutura preexistente que, além disso, vive dentro deles através da sedimentação corporal da sua história individual e coletiva. Mas, por um paradoxo extraordinário, mesmo os trabalhos dos cofundadores da etnometodologia, Garfinkel e Cicourel, são distintamente desencarnados. (Uma exceção é o estudo de David Sudnow sobre a improvisação com o piano no jazz, *Ways of the Hand* [1978], um belo exemplar da sociologia carnal, mas que não gerou seguidores.)

Bem, St. Clair Drake e Horace Cayton com *Black Metropolis* (1945, 1993) ocuparam e ocupam um lugar especial na minha biblioteca. Fiquei tão frustrado por ter apenas uma cópia usada e esfarrapada – chocantemente, o livro estava fora de circulação há quase duas décadas – que enganei a imprensa da Universidade de Chicago para o republicar. (Disse ao seu editor de sociologia, Doug Mitchell, que Bill Wilson tinha concordado em prefaciá-lo enquanto dizia a Bill que a imprensa tinha decidido reimprimir o livro e queria que ele escrevesse um prefácio). É um dos dez melhores livros de ciências sociais de todos os tempos, mas, analítica e metodologicamente, não é um estudo escola-de-Chicago, *non obstante* a sua dedicatória a “Robert E. Park, amigo do povo negro” e o estudo de doutoramento de Cayton em Chicago. É um produto da oficina antropológica dirigida por W. Lloyd Warner, como ficou claro no longo apêndice escrito pelo próprio Warner, que poucos se deram ao trabalho de ler. (Sei que, na altura, Warner era membro dos departamentos de sociologia e antropologia de Chicago, mas a sua própria inspiração veio de Durkheim, A.-R. Radcliffe-Brown e Elton Mayo, não de Park e colegas). A sua linhagem própria é a investigação sobre o domínio racial no Sul de Jim Crow feita por John Dollard, Hortense Powermaker, Burleigh e Mary Gardner, e Allison Davis (Drake tinha feito parte da equipa de investigação de Davis que produziu o clássico *Deep South: A Social Anthropological Study of Caste and Class* [1941]). *Black Metropolis* diverge do cânone de Chicago, primeiro, ao ligar firmemente a estrutura de Bronzeville à sua história; segundo, ao violar o modelo ecológico para evidenciar a persuasão organizada do poder branco; e, terceiro, ao esboçar um *proto-conceito* sociológico do gueto que rompe com a noção corrente do mesmo como espaço de exclusão, capturando a dinâmica interior da dignidade negra e da solidariedade que fomenta.

Bourdieu escreve algures que “se faz sociologia tanto contra a própria formação como com ela”, e isto é certamente verdade no meu caso. Em geral, vindo da Europa, com uma disposição resolutamente racionalista antitética em relação ao empirismo moral, fui influenciado negativamente pela escola de sociologia de Chicago, positivamente influenciado pelo molde de poder-e-simbolismo-na-história da antropologia de Chicago, e com a intenção de começar do zero na minha abordagem aos vestígios do gueto depois de ter decidido fazer deles o tema da minha dissertação de doutoramento.

**DV: O que o incitou a entrar no gueto para o estudar a partir do interior? Afinal, a onda de estudos de campo dos anos 1960, desencadeada pelo movimento dos direitos civis e pelos motins raciais que se seguiram, tinha abrandado nos anos 1970. E crescer no Sul de França não era propriamente uma preparação para explorar a zona sul de Chicago...**

**LW:** A literatura existente sobre pobreza e raça no “interior da cidade” [*inner city*] – um eufemismo pseudogeográfico para o gueto e os seus restos – era o produto de um *olhar distante*, ligado a noções retiradas da postura moral e de senso comum racial americano como conceitos. Como francês, esse senso comum não fazia sentido para mim. A investigação existente também oferecia uma imagem desenhada *de cima* e, portanto, cega às realidades quotidianas de viver, trabalhar, amar e odiar dentro da *terra danada* que a histórica Bronzeville se tinha tornado após a implosão na década de 1960. Para mim, era simultaneamente um imperativo epistemológico e ético começar por dentro e por baixo, como uma correção; certamente que a disposição antropológica de tornar o estrangeiro familiar, observando-o de perto, também desempenhou um papel, tal como a minha experiência anterior em primeira mão do domínio colonial na Nova Caledónia. (Senti-me plenamente justificado quando conheci Philippe Bourgois, que nesses anos esteve envolvido num empreendimento semelhante no Harlem espanhol, fazendo a pesquisa que levou a *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* [1995]; tornámo-nos cúmplices e consideramo-nos irmãos intelectuais.)

Com poucas exceções, o estudo da pobreza racializada foi e continua a ser agressivamente a-teórico, se não anti-teórico; em vez de teoria, encontram-se discussões técnicas sobre a medição de variáveis e as suas ligações estatísticas do tipo condenado por Herbert Blumer ou por Stanley Lieberson no seu livro de leitura obrigatória *Making It Count* (1984). O vazio resultante foi preenchido pelo mito académico da “subclasse” urbana em plena floração, de 1977 a 1997. Mostro em *The Invention of the “Underclass”* (2022) que esta noção de subclasse, inicialmente promovida por fundações filantrópicas, validada pelo jornalismo e adotada por estudiosos da raça e da pobreza como uma questão natural, era o que Kenneth Burke chama um “ecrã terminístico”: não uma “reflexão ou uma seleção” da realidade, mas “*um desvio da realidade*”. Transmitia uma visão depreciativa e behaviorista do subproletariado negro como uma massa heterogénea de inadaptados sociais perigosos e do “gueto como uma epidemia de problemas sociais” (para citar o título de um grito moralizante que, incrivelmente, foi publicado pela *American Journal of Sociology*!)

Aqui chegamos à primeira tarefa da teoria social, que consiste na *crítica das categorias* através da sua historicização e escrutínio dos seus usos sociais, custos cognitivos e lucros epistémicos. O seu corolário é evitar a lógica do julgamento: os sociólogos não são moralistas, no negócio de incriminar ou exculpar instituições, nem papagaios sociais que se limitam a fazer eco das opiniões das pessoas

que estudam. Devem imperativamente *colocar as suas próprias questões e fabricar os seus próprios conceitos*, ou seja, construções analíticas obedecendo a critérios de coerência semântica, especificidade de tipo, consistência lógica e produtividade empírica, em vez de se servirem das suas questões políticas e adotarem as noções folclóricas correntes no seu objeto de estudo.

Comecei a explorar a vida na zona sul de Chicago como assistente de investigação no projeto da equipa de William Julius Wilson (lançado com a publicação de *The Truly Disadvantaged* [1987]) e depois segui o meu próprio caminho após ter tropeçado no ginásio de boxe Woodlawn. Aquele pequeno clube localizado numa rua devastada a apenas dois quarteirões da minha casa, mas aparentemente a uma galáxia de distância, provou ser um extraordinário local de encontro e posto de observação para seguir os jovens negros nas suas rotinas diárias e compreender as suas estratégias de vida – como lidavam com a rua, a escola, o mercado de trabalho, os senhorios, as agências de assistência social e os funcionários do estado penal. Juntamente com uma comparação institucional com um distrito difamado da periferia urbana da França, isto ajudou-me a construir a partir do zero a teoria do gueto, a sua estrutura, funções e transformação histórica resumida em *Urban Outcasts* (2008).

**DV: Isso leva-nos ao trio de conceitos que reelaborou para enfrentar aquilo a que chama “isolamento socioespacial” na cidade dos dois lados do Atlântico: gueto, hipergueto, antigueto. Pode contar-nos como os forjou?**

**LW:** Comecei com um paradoxo: as ciências sociais utilizaram profusamente o termo gueto sem se preocuparem em estabelecer um conceito robusto do mesmo, de modo que o seu significado muda tal como com o acordeão, encolhendo e expandindo-se com as mudanças nas peregrinações e na perceção de elite das categorias desterritorializadas e desonradas na metrópole. Foi isto que tentei fazer numa série de artigos que estou a reescrever no livro *The Two Faces of the Ghetto*: criar um tipo-ideal weberiano do gueto que nos permita captar a sua distinção como uma constelação urbana e depois compará-la com outras formas socioespaciais na intersecção da etnicidade com a marginalidade.

Para isso, tomo os três casos canónicos de “guetos”, os que todos os estudiosos concordam em qualificar como guetos – nomeadamente, o gueto judeu dos principados da Europa moderna, o gueto negro americano dos Estados Unidos fordistas, e os distritos Burakumin no Japão pós-Tokugawa – e extraio, através de indução analítica, a sua estrutura e funções partilhadas na cidade. (Aqui fui inspirado pela abordagem de Orlando Patterson no seu majestoso estudo sobre *Slavery and Social Death* [1982].) Resulta então que um gueto é composto por quatro componentes estruturais: estigma, constrangimento, confinamento espacial e paralelismo institucional; este surge quando uma população desonrada é forçada a residir num distrito especial reservado para ela, no qual implanta organizações

comunitárias de socorro, persistência e resistência. E cumpre duas funções: extração económica e ostracização social. Por um lado, a categoria dominante (cristãos em Veneza do século XVI e brancos em Chicago do século XX) deseja atrair a categoria subordinada (judeus e negros, respetivamente) devido aos benefícios económicos que proporcionam (acesso a serviços financeiros, comércio de longa distância, perícia médica no caso dos judeus, mão-de-obra industrial não qualificada no caso dos negros). Mas, por outro lado, não quer consorciar-se com ela, pois sustenta que os subalternos são desonrados, contaminados e contaminantes, agentes de degeneração física e moral. Como trazer para a cidade, como uma engrenagem indispensável na divisão do trabalho, uma população com a qual não se quer misturar? Resposta: forçá-la a residir no seu distrito reservado de modo a minimizar o contacto – e especialmente a intimidade sexual – com os seus membros. O gueto é este dispositivo socioespacial especial que afeta a *integração estrutural* da categoria estigmatizada, negando ao mesmo tempo a sua *integração social*.

Forjar um conceito analítico sólido de gueto permite-nos romper decisivamente com a representação prevalecente, sustentada pelo senso comum e muita ciência social, do gueto como um espaço de desintegração social, ou um bairro caracterizado por pobreza intensa, habitação decrépita, violência, crime e vício, um inferno urbano do qual os residentes querem fugir e os forasteiros se apressam a evitar (a infame “área proibida”). Acontece que o gueto, na sua floração, não é uma folha mas um íman; é um veículo de enriquecimento económico coletivo e de elevação social, não de empobrecimento; caracteriza-se por floração institucional, não por dissipação; é um motor de produção cultural que gera uma identidade coletiva positiva, não um vazio cultural. A construção de um conceito sociológico revela também que o gueto é uma *instituição* com *face de Janus*: na dimensão vertical da desigualdade, é uma espada brandida pelos dominantes (cristãos, brancos, japoneses não étnicos) para explorar, subordinar e marginalizar a população-alvo (judeus, negros, *burakumin*); na dimensão horizontal da igualdade, é um escudo que permite a essa população experimentar reciprocidade e dignidade no seu território reservado, e assim começar a acumular o capital económico, social, cultural e simbólico necessário para desafiar e eventualmente derrubar a subordinação. Isto é o que eu chamo *benefícios paradoxais da guetização* para a categoria subordinada. Em suma, o gueto não é uma taxa (de pobreza, segregação, violência, etc.) mas *uma relação de poder inscrita no espaço* imbuída de dinamismo pelo acoplamento tenso de extração e ostracização.

A elaboração desta construção permite-nos detetar e evitar dois erros-chave na história da sociologia urbana: a confusão entre o gueto, nascido da hostilidade e constrangimento étnico, e o agrupamento étnico, gerado pela afinidade e escolha étnicas, é o que eu chamo o “erro de Wirth”, no seguimento de Louis Wirth, autor de *The Ghetto* (1928); a equação do gueto com uma área de pobreza intensa é o que eu chamo, com afeto, “o erro de Wilson”, no seguimento de William Julius Wilson, autor de *When Work Disappear* (1996). O que Wilson dissecou habilmente

nesse livro não é o gueto mas o *hipergueto*, ou seja, a formação socioespacial que emergiu das ruínas do gueto *após a sua implosão* nos anos 1960. Ao contrário do gueto, que contém todos os membros da categoria estigmatizada, ricos e pobres, o hipergueto é duplamente segregado por raça e classe; é desprovido de função econômica; e, como consequência, perdeu o seu escudo institucional, substituído pelas instituições de controlo social do Estado.

A elaboração teórica do conceito, a especificação dos seus componentes (estrutura, função, experiência), o controlo da sua composição lógica, permite-nos reformular a nossa questão de investigação, refinar a nossa observação empírica e chegar a conclusões claras e consistentes redigidas num vocabulário unívoco, em vez de andarmos numa poça de *construções híbridas*, misturando o senso comum e noções semiescolares que criam um falso sentido de concordância quando o mesmo termo evoca realmente significados diferentes. Isto é bem ilustrado pela disseminação da terminologia e imagens do “gueto” na Europa num momento em que o gueto desapareceu nos EUA e em que os distritos europeus de relegação se afastam estrutural e funcionalmente: são *antiguetos*, áreas etnicamente mistas desprovidas de uma malha organizacional autónoma e incapazes de desovar uma identidade partilhada para os seus residentes. Atualmente o gueto pertence ao imaginário político, não à realidade urbana: a sua figura tornou-se central nos debates sobre desigualdade, marginalidade e justiça na cidade, não porque os guetos proliferem nas sociedades, mas porque o gueto é a antítese fictícia dos ideais de igualdade, solidariedade e meritocracia proclamados pelas democracias liberais, mas maltratados pelo neoliberalismo.

De um modo mais geral, devemos distinguir claramente entre três formas de utilização de um conceito: um uso retórico, que procura chamar a atenção (como quando os estudiosos falam de *apartheid* para apontar a segregação); um uso metafórico, baseado em boas ou más analogias (o “gueto dourado” da classe alta); e um uso analítico, que visa produzir descrições, interpretações e explicações de formas sociais. Os sociólogos devem evitar a primeira, ter cuidado com a segunda e certificar-se de que mantém a terceira.

**DV: *Urban Outcasts* estabelece um conjunto de princípios metodológicos para uma sociologia comparativa da desigualdade e da marginalidade na metrópole, entre eles a necessidade de romper com noções populares, de colocar uma dada formação urbana na série de transformações históricas das quais é um produto e de prestar muita atenção ao papel multifacetado do Estado. Também defende a junção do trabalho de campo à comparação institucional. Como vê a relação entre a teoria e a etnografia?**

**LW:** Desde que seja animada por uma epistemologia racionalista, *a etnografia pode ser um instrumento poderoso para o desenvolvimento teórico*. Para começar, ela ajuda a efetuar a rutura indispensável com o senso comum, seja ele vulgar, político

ou acadêmico. A seguir, proporciona constantemente enigmas, *puzzles* e atrevimento ao investigador. Isto força-o a voltar às suas categorias analíticas, a questionar as suas virtudes e os seus vícios, e a reelaborá-los à medida que vai avançando, em vez de os abandonar em favor das noções populares, como fazem demasiados etnógrafos por falta de autoconsciência epistemológica. A maioria dos praticantes de etnografia não é teoricamente fluente e a maioria dos teóricos não é versada na prática etnográfica, pelo que cada campo desconta o outro (a divisão de trabalho existente na profissão dá-lhes total garantia para isso) e encobre a sua ignorância com argumentos pseudo-epistemológicos, quando precisam de trabalhar de mãos dadas.

De facto, *a aliança fundamentada da teoria e da etnografia reforça ambas*. A teoria cresce em complexidade, *nuance* e pertinência à medida que confronta o que Harold Garfinkel chama “contingências *demoníacas*” da ação social. A etnografia aumenta a sua acuidade descritiva, potência interpretativa e valência explicativa quando é guiada por um modelo de clarividência sobre o fenómeno em questão. A maioria dos conceitos que forjei para articular e depois responder às perguntas que procurava encontrar as suas raízes no trabalho de campo. Como regra geral, penso que é frutuoso fazer sempre um esforço obstinado para ver, ouvir, tocar e sentir o fenómeno que se deseja teorizar, para incorporar a sua *aisthesis* no modelo que se está a construir dele. Inversamente, para produzir uma boa etnografia, é necessária uma forte teoria. Precisamos da *teoria* porque sem ela afogamos uma imensidade de estímulos num mar sem fundo, apanhados num nevão de factoides, varridos por um fluxo contínuo de impressões sem rima nem razão. A teoria permite-nos dividir objetos no infinito coletor empírico; dá-nos um princípio fundamentado de seleção e organização – permite-nos escapar à situação difícil de “Funes o Memorioso” de Jorge Luis Borges (como apontado por Javier Auyero), que, por poder perceber e recordar absolutamente tudo em pormenor, não consegue concentrar-se em nada. Precisamos também de uma teoria *forte*, o que não significa uma teoria rígida, sabichona, conspícua ou arrogante, mas sim, uma teoria reflexiva com uma conceção clara do agente, da estrutura social e do conhecimento, uma teoria flexível consciente das suas forças e limitações, do seu perímetro de pertinência e dos seus pontos cegos.

Um segundo instrumento poderoso de rutura epistemológica e de construção teórica é a *historicização do fenómeno estudado*. No meu caso, isto significava recorrer à historiografia da raça e do espaço na metrópole americana ao longo de todo o século XX. Li tudo o que pude encontrar sobre a feitura e desestruturação do gueto em Detroit, Cleveland, Washington, Pittsburgh, Nova Iorque e Milwaukee. Felizmente, a trajetória completa do Bronzeville de Chicago é descrita em excelentes monografias que cobrem a sua ascensão a partir de baixo (Allen Spear, *Black Chicago*, 1968), o seu apogeu em meados do século (Drake e Cayton, *Black Metropolis*, 1945), a sua reformulação no pós-guerra a partir de cima pelo Estado keynesiano (Arnold Hirsch, *Making the Second Ghetto*, 1983) e a sua implosão após

os anos 1960 (William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged*, 1987). Isto ajudou-me a detetar e superar outra grande falha do conto da “subclasse”: o seu carácter a-histórico e presentista. Qualquer pessoa que tenha lido as *Classes Laborieuses et Classes Dangereuses* (1958), de Louis Chevalier, ou *Outcast London* (1971), de Gareth Stedman Jones, não pode manter seriamente a noção de que um subproletariado desprezado e desesperado surgiu pela primeira vez na desindustrialização da metrópole americana dos anos 1970!

**DV: Em *Urban Outcasts* (2008), também se elaboram dois novos conceitos, “marginalidade avançada” e “estigma territorial”. Quais são as suas raízes e papéis?**

**LW:** Pelo que posso ajuizar pelos simpósios que lhe são dedicados e pelas reações ao vivo, *Urban Outcasts* é um livro que raramente é lido na íntegra. Os americanos concentram-se na primeira parte, que mapeia a transição histórica do *gueto comunal* do período fordista (1915-1968) para o *hipergueto* que o vem substituir após o auge do movimento dos direitos civis e os motins raciais dos anos 1960. Os europeus concentram-se na segunda parte, que refuta a tese da *convergência transatlântica* dos territórios de marginalidade sobre o padrão do gueto negro americano – na realidade, os distritos continentais de desregramento social estão a afastar-se desse padrão, sendo literalmente anti-guetos. Ambos ignoram a terceira parte do livro, na qual discuto a *emergência* de um novo regime de pobreza urbana que batizei de *marginalidade avançada* – avançada porque não é residual nem cíclica ou conjuntural, mas inscrita na própria arquitetura das economias mais avançadas. Esta marginalidade na cidade difere fundamentalmente da sua antecessora na medida em que é alimentada pela fragmentação do trabalho assalariado e pela retração do Estado-Providência, levando à emergência histórica de um *preariado* atormentado pelo abandono económico e pela insegurança social, bem como pela difusão da mancha espacial.

Elaborei o conceito de *estigmatização territorial* através do casamento da teoria do poder simbólico de Bourdieu com a análise de Goffman sobre a gestão de “identidades deterioradas” para desemaranhar a lógica e os efeitos da difamação baseada no lugar. O conceito tem origem no trabalho de campo realizado na zona sul de Chicago e na periferia parisiense, onde os residentes de ambos os lados do Atlântico depreciaram e renegaram os seus bairros e se distanciaram dos seus vizinhos; mas aplica-se muito para além destes dois locais, como mostra o grande volume de literatura que a noção gerou em quatro continentes. O estigma espacial é um fenómeno novo e distinto que coalesceu no final do século, juntamente com a dissolução dos distritos de relegação emblemáticos da fase fordista-keynesiana do capitalismo. Difere da tradicional topografia de descrédito da cidade industrial por se ter autonomizado dos estigmas de etnia e pobreza; tornou-se um fenómeno nacional e mesmo internacional (em muitas grandes cidades da Europa, América

Latina e Austrália, os piores bairros são chamados “Bronx”!); tem conotações de desintegração social e provoca reações de repulsa que levam a políticas punitivas (enquanto os *bas-fonds* da cidade industrial primitiva eram vistos como formando uma contrassociedade organizada que suscitava fascínio e fomentava o desenvolvimento da melhoria industrial e do trabalho social, como mostra Dominique Kalifa no seu valioso livro, *Les Bas-fonds. Histoire d'un Imaginaire*, 2013; tradução inglesa, *Vice, Crime, and Poverty: How the Western Imagination Invented the Underworld*).

Um dos ensinamentos teóricos centrais de Bourdieu, derivado da sua reapropriação da antropologia filosófica de Ernst Cassirer, é o de prestar atenção à eficácia constitutiva das formas simbólicas. Levar a sério o estigma territorial, traçar as suas origens, centros de produção (nos campos jornalístico, político e académico) e modos de difusão; acompanhar os seus impactos na subjetividade e nas estratégias sociais dos residentes de bairros díspares, dos cidadãos circundantes, dos operadores comerciais e dos atores estatais: tudo isto nos permite produzir um relato mais rico da estrutura social contemporânea e da experiência da marginalidade urbana e da desigualdade. Inversamente, aprofundar as estratégias sociossimbólicas, desde a submissão ao desapego até à rebeldia, concebidas pelos residentes de bairros difamados para lidar com a difamação espacial, pode ajudar-nos a iluminar a lógica mais ampla da dominação simbólica à medida que se desdobra na metrópole.

**DV: Mantendo-nos no tema da marginalidade urbana, na introdução ao seu volume editado *Class, Ethnicity and State in the Polarized Metropolis: Putting Wacquant to Work*, John Flint e Ryan Powell (2019) repreendem-no por “um relativo desconhecimento da agência e resistência do precariado urbano” e “uma confiança excessiva nas experiências dos EUA na construção teórica perante a negligência de outros contextos nacionais”. Qual é a resposta que lhes dá?**

**LW:** Declaro-me de bom grado culpado de ambas as acusações – e respondo aos meus críticos no capítulo final do livro – e por uma razão: creio que os casos extremos são muito bons para pensar e especialmente frutuosos para teorizar, desde que se tenha em mente o seu estatuto de exceção. Eles permitem frequentemente ver o fenómeno com contornos mais nítidos e cores mais brilhantes. São, por assim dizer, tipos ideais realizados. (Sei que, nos seus ensaios sobre *Wissenschaftslehre*, Weber escreve que os tipos-ideais não são instanciamentos históricos; mas depois ele viola este princípio na sua própria prática sociológica.) Como epicentro da revolução neoliberal, os Estados Unidos oferecem-nos uma atualização hiperbólica do nexa da marginalidade avançada na cidade e da penalização como aparato de Estado. Não admira que seja também a sociedade onde o precariado está mais desenvolvido, dividido e desprovido da capacidade de autorrepresentação e de autoproteção. A sua única esperança é a fuga individual, e não a melhoria coletiva.

Há uma segunda razão para nos concentrarmos nos Estados Unidos quando se trata do Estado penal: como mostro em *Prisons of Poverty* (2009), este país exportou as suas categorias e políticas penais para todo o mundo e alimentou uma tempestade global de lei e ordem – uma década ou duas depois de ter exportado a desregulamentação laboral e o regime de prestações sociais com contrapartidas impostas de trabalho (*workfare*). Por exemplo, o policiamento baseado na “tolerância zero” foi experimentado e testado em Nova Iorque e depois divulgado na Europa Ocidental e na América Latina por peritos em controlo global e grupos de reflexão (*think tanks*) pró-mercado. Exportação não significa imposição mecânica e replicação: cada país adaptou (e por vezes rejeitou depois de as experimentar) as panaceias dos EUA de acordo com a sua própria história política e composição institucional. De facto, o enfoque teórico nos Estados Unidos torna possível desenhar um espectro de trajetórias nacionais que divergem dele e procurar os fatores por detrás desta divergência. O esboço da pluralidade de caminhos para o Estado penal, em contrapartida, permite-nos investigar mais profundamente as causas do *extremismo americano* – mais do que o *excepcionalismo*.

Sobre o tema da agência e da resistência, a minha resposta é tríplice. A primeira é uma questão de prioridade lógica: é necessário identificar formas estruturais e mecanismos de dominação antes de se poder prestar atenção à forma como os agentes no terreno reagem face àqueles. A minha atenção é treinada com base na primeira e fico feliz por deixar aos outros a tarefa de sondar a última. Em segundo lugar, estou atento à agência, mas dou-lhe prioridade a partir de cima porque os gestores estatais, as empresas, os *think tanks* e os profissionais da justiça criminal desempenharam o papel principal na condução da marginalidade e da penalidade durante as últimas três décadas. (Os académicos geralmente caem no “romance da resistência” a partir de baixo porque isso satisfaz a sua mistificada identificação com os mais desfavorecidos.) Em terceiro lugar, a questão da resistência subalterna é, no fundo, uma questão empírica. Quando analiso as tendências de trabalho e de punição em todo o mundo, descubro que o precariado não tem nem a posição nem as disposições para as desafiar com sucesso: até agora, a sua “resistência” não conseguiu fazer a diferença. De modo mais geral, a classe trabalhadora pós-industrial falhou em moldar novos modos de fazer grupos e reivindicações adequados à estrutura de classe emergente, caracterizada pela precarização na base e pela financeirização no topo.

**DV: Em *Punishing the Poor* (2009), inscreve o conceito de “campo burocrático” de Bourdieu, usado para mapear o aumento e propagação da “penalização da pobreza” como componente integral na formação do Estado neoliberal. O que o levou a este conceito pouco utilizado e que papel desempenha no seu repensar da punição como “capacidade central do Estado”?**

**LW:** Colocando a questão de forma muito grosseira, quatro tradições teóricas clássicas alimentam o estudo da punição (para além do vasto corpo da criminologia que é agressivamente antiteórico). A vertente durkheimiana constrói a penalidade como forma de comunicação, uma linguagem expressiva que canaliza emoções coletivas, através das quais as fronteiras da comunidade são desenhadas e dramatizadas, como ilustrado em *Wayward Puritans*, o clássico estudo de Kai Erikson (1966) sobre os julgamentos das bruxas de Salem. A tradição neomarxista, desde os escritos de Engels sobre a lei e o livro de Rusche e Kirschheimer ([1939] 1995), *Punishment and Social Structure*, até aos estudos contemporâneos sobre a ligação entre encarceramento e desemprego, concebe a justiça criminal como um instrumento material de controlo de classes cujas tendências espelham as da esfera da produção. A terceira linhagem, descendente de Max Weber e Norbert Elias, centra-se nos profissionais da racionalidade e do risco, nas mentalidades de elite e nas sensibilidades culturais. (Coloco Michel Foucault e os seus epígonos dentro desta ampla linhagem weberiana, dada a sua preocupação com a singularidade do Ocidente e a racionalização da dominação através da difusão social de “disciplinas” concebidas para “tornar os corpos dóceis e úteis” em *Discipline and Punish* ([1975] 1977). O retrato de Foucault da “sociedade disciplinar” tem mais do que uma semelhança passageira com a “gaiola de ferro” de Weber.) Finalmente, existe uma tradição distintamente norte-americana que se concentra nos micromecanismos que produzem desvios criminosos, moldam identidades e moldam o eu do criminoso e do recluso. *Asylums*, de Erving Goffman (1961), e *The Felon*, de John Irwin (1970), são declarações exemplares desta abordagem que apreende a punição do ponto de vista dos punidos e das suas estratégias de sobrevivência.

Onde é que Bourdieu entra neste cenário teórico? Ele dá-nos dois conceitos para repensar o castigo: a noção de poder simbólico aponta para a monopolização da capacidade de impor classificações consequentes à sociedade e de infligir desonra aos seus membros sob a forma de sanção penal; a noção de campo burocrático sugere que existe uma *luta dentro do Estado* entre agências rivais que pretendem resolver problemas sociais através da aplicação de um tratamento social de apoio (a mão esquerda feminina) ou de sanções disciplinares (a mão direita masculina). A conceção bourdieusiana convida-nos a fazer três movimentos interligados que reconfiguram a *problématique* da punição como atividade política. A primeira é *dissociar o crime da punição* e reconhecer que, desde o tempo da sua invenção histórica, no final do século XVI, a prisão penal sempre serviu como um instrumento para gerir a marginalidade urbana e para afirmar as prerrogativas do governante através do teatro da sanção penal. O segundo passo é tratar a política social e a política penal como *duas faces da mesma moeda da política de pobreza* e reconhecer que estas duas correntes políticas devem ser entendidas em conjunto, na medida em que tratam a mesma população despossuída e desonrada e empregam os mesmos tropos discursivos e as mesmas técnicas administrativas. O facto de, em comparação com outras nações pós-industriais, os Estados Unidos serem

um caso atípico [*outlier*] tanto em termos de bem-estar como de punição não é um acaso: existe uma profunda relação estrutural e funcional entre estes dois domínios de ação estatal.

O terceiro passo é *manter juntos os momentos materiais e simbólicos da punição* e perceber que as suas funções de controlo e comunicação, associadas respetivamente às escolas marxistas e durkheimianas, não são antinómicas mas complementares e mesmo mutuamente sustentadas. Quando prendem um suspeito e encarceram um condenado, estão simultaneamente a exercer força física e força simbólica: estão a restringir os direitos materiais dessa pessoa, bem como a transmitir uma mensagem moral, amputando a sua pertença ao pacto cívico e sujando a sua dignidade. Por último, com Bourdieu podemos integrar numa perspetiva estrutural o papel agenciador dos gestores do Estado, dos especialistas técnicos e das elites sociais (tal como recomendado pela perspetiva neoweberiana) como protagonistas-chave que ocupam as diferentes posições que compõem o campo do poder, dentro do qual se situa o próprio campo burocrático, bem como as identidades forjadas pelos alvos da ação penal (tal como favorecido pelos interacionistas simbólicos). Em suma, os instrumentos de Bourdieu permitem-nos absorver e transcender as quatro perspetivas teóricas que o precederam.

Tem razão ao notar que “campo burocrático” tem sido pouco utilizado, e isto é algo de misterioso para mim, porque o artigo de Bourdieu de 1993, “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field”, é um dos seus textos mais poderosos e germinais. (Está em pé de igualdade intelectual e ecoa o texto “Genesis and Structure of the Religious Field” [1971], que serve de modelo para todos os estudos sobre campos subsequentes de Bourdieu.) Na minha leitura, juntamente com os seus escritos em torno de *The Weight of the World* ([1993] 1998) e o seu curso no *Collège de France, On the State* ([2012] 2016), oferece não um, mas três modelos entrelaçados do Estado: um relato genético da transição multissecular do modo dinástico para o modo burocrático de dominação correlativo da invenção do “público”; um modelo estrutural do Estado como “banco central do poder simbólico” que fomenta a institucionalização do “universal”; e um modelo funcional da interação dinâmica das “duas Mãos” do Estado, a que protege e a que disciplina. Baseio-me nestes dois últimos modelos para colocar a justiça penal na mão direita do Estado; para apontar a colonização em curso das funções da mão esquerda pela mão direita (como quando o bem-estar protetor se transforma em prestações sociais com contrapartidas de trabalho, *workfare*); e para propor que o crescimento e glorificação da punição como uma agência material e simbólica para gerir a marginalidade urbana (aquilo a que chamo *prisonfare*) é um elemento-chave da arte de Estado contemporânea.

**DV: Qual é a relação entre trabalho, prisão e neoliberalismo como regime institucional que atravessa sociedades avançadas? Aqui oferece-se um desafio**

### **frontal à concepção economicista do neoliberalismo que domina os debates acadêmicos e políticos.**

**LW:** Na “Coda Teórica” de *Punishing the Poor*, eu defendo que a confusão entre *workfare* e *prisonfare* participa da criação e composição do Estado neoliberal. Os economistas propuseram uma concepção do neoliberalismo que o equipara à regra do “mercado livre” e à vinda do “governo pequeno”, e, de um modo geral, outros cientistas sociais adotaram essa concepção. (Os casos mais proeminentes são os de David Harvey, na sua *Brief History of Neoliberalism* [2007], e de Colin Crouch, em *The Strange Non-Death of Neoliberalism* [2011], mas também de Anthony Giddens [1998], na sua primeira apologia de *The Third Way*.) O problema é que esta abordagem capta a ideologia do neoliberalismo, não a sua realidade. A sociologia comparativa do *neoliberalismo realmente existente* revela que ele envolve em toda a parte a edificação de um *Estado Centauro*, liberal no topo e paternalista na base. O Leviatã neoliberal pratica o *laissez faire et laissez passer* em relação às empresas e à classe alta, ao nível das causas da desigualdade. Mas é ferozmente intervencionista e autoritário quando se trata de lidar com as consequências destrutivas da desregulamentação econômica para aqueles que se encontram no extremo inferior do espectro de classe e estatuto. Isto porque a imposição da disciplina do mercado nunca é um processo suave e autopropulsor; encontra a recalcitração e desencadeia resistência; traduz-se em instabilidade social difusa e turbulência entre as classes menos favorecidas; e enfraquece, em termos práticos, a autoridade do Estado. Assim, requer dispositivos institucionais que a ancoram e a apoiem, sendo o principal entre estes uma instituição penal vigorosa e alargada. Isto é algo que Karl Polanyi detetou em *The Great Transformation* (1945): a mercadorização da terra, do trabalho e do dinheiro no meio século que levou à Grande Depressão rasgou o tecido social e gerou um “contramovimento” com o objetivo de os reintegrar na sociedade. Este contramovimento do século XX veio de baixo e tomou a forma de sindicatos e partidos de esquerda, oferecendo uma alternativa socialista ao capitalismo mercantilista. No início do nosso século, este contramovimento vem de cima; assume a forma de uma inclinação para a direita do campo de poder, da mão esquerda para a mão direita do Estado e a reafirmação da missão disciplinar do Leviatã. A construção do Estado penal é assim uma resposta política à difusão da marginalidade avançada de que, paradoxalmente, o Estado é o principal responsável, através da sua política de desregulamentação econômica e de retração urbana. O neoliberalismo, portanto, é mais bem caracterizado, não como regra de mercado, mas como uma forma bifurcada de construção do Estado que é constitutivamente corrosiva da democracia, na medida em que estilhaça a cidadania segundo as linhas de classe, mina a confiança cívica na base e semeia a degradação dos princípios republicanos. (Aqui convirjo com os argumentos de Wendy Brown em *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution* [2017].)

Tudo isto para dizer que a punição não é apenas um tópico no estudo do crime e do desvio, mas um capítulo na sociologia do Estado e na teoria da criação de grupos. As sanções penais são uma forma de *desonra pública*. É aqui que entra a ligação com a etnicidade: a “raça” como etnicidade denegada é também uma forma de desonra pública, o que explica que em todo o lado a punição visa populações tanto indigentes como *estigmatizadas* (uma dimensão que as teorias materialistas da punição, assim como a economia política neomarxista, são totalmente incapazes de apreender). De facto, a *penalidade pode ser entendida como “sociodiceia negativa”*. O termo *teodiceia* foi cunhado em 1710 por Leibniz no seu esforço para mostrar que a existência do mal não contradiz a bondade de Deus. Foi reformulado por Max Weber na sua sociologia da religião, que introduz uma distinção dicotômica entre a “teodiceia da boa fortuna” (*Theodizee des Glückes*) e a “teodiceia do sofrimento” (*Theodizee des Leidens*) ou infortúnio. As duas teodiceias têm a mesma função: justificar o privilégio no topo e a privação na base, e assim perpetuar a hierarquia social. No seu trabalho sobre educação, Bourdieu seculariza a noção para falar de *sociodiceia*: a legitimação da ordem existente através da consagração do capital cultural herdado. Podemos reintroduzir a dualidade weberiana na visão de Bourdieu do Estado como a fonte de honra para descobrir que a prisão funciona como o fulcro da *sociodiceia negativa*, a legitimação pública do abandono dos rejeitados do mercado, estendendo-lhes o tropo da responsabilidade individual e do (des)mérito que ancora a sociodiceia positiva efetuada pelo sistema de ensino superior no outro extremo da estrutura de classes.

**DV: No seu último livro, *The Invention of the “Underclass”: A Study in the Politics of Knowledge* (2022), usa o caso da difusão desenfreada desta noção nos campos académico, jornalístico e político, bem como através do Atlântico, seguido do seu súbito desaparecimento para enfrentar questões de formação de conceitos e para detetar as armadilhas em que “a epistemologia social das categorias desterritorializadas e desonradas na cidade” tende a cair. O que o levou a escrever este livro e qual é o argumento central que pretende impulsionar sobre a teorização dos grupos?**

**LW:** *The Invention of the “Underclass”* é um livro que carrego na minha cabeça há três décadas. As suas sementes foram lançadas na época da minha estreita colaboração com Bill Wilson, no final dos anos 1980, pela minha perplexidade perante a categoria e o seu espantoso sucesso académico: deveria figurar na sociologia da marginalidade como *instrumento* de análise ou como *objeto* de análise? (Depois de ter terminado o livro, triando os meus arquivos desse período, encontrei o esboço do índice deste volume datado de outubro de 1988 e é quase idêntico ao índice final de 2022!) Baseia-se no *Begriffsgechichte* de Reinhart Koselleck e na teoria dos campos e do poder simbólico de Pierre Bourdieu para traçar a estranha carreira

deste pseudoconceito e as suas implicações para as teorias da marginalidade urbana e para a forja de conceitos nas ciências sociais em geral.

No final do século, cientistas sociais, analistas políticos, filantropos e políticos americanos ficaram obcecados com este novo grupo temível e misterioso, que se diz estar a devastar o gueto. A categoria espantinho e a sua imagem demoníaca, encarnada pela dissoluta “mãe dependente da assistência social” (*welfare mother*) do lado feminino da família e pelo perigoso “membro de bando” (*gang banger*) do lado masculino da rua, foram então exportados para o Reino Unido e a Europa continental, agitando o estudo internacional da exclusão na metrópole pós-industrial. Combino história intelectual, observação participante e análise conceptual para traçar génese, metamorfoses e súbito desaparecimento deste “diabo popular” racializado (para pegar na noção oportuna de Stanley Cohen), desde a conceção estrutural do economista sueco Gunnar Myrdal até à noção comportamental dos peritos dos *think tanks* de Washington, passando pela formulação neo-ecológica do sociólogo William Julius Wilson. As conceções estruturais, comportamentais e neo-ecológicas da “subclasse” formam o que eu chamo o “triângulo das Bermudas da subclasse”, no qual o nexa histórico mutável de casta, classe e Estado na metrópole desaparece efetivamente do olhar.

O que explica o “efeito *lemingue*” que atraiu uma geração de estudiosos da raça e da pobreza para um penhasco científico? Quais são as condições para a formação e erupção de tais “bolhas especulativas conceptuais”? Qual é o papel dos grupos de reflexão, do jornalismo e da política na imposição de “problemáticas chave na mão” aos investigadores sociais? Responder a estas questões constitui um exercício de reflexividade epistémica na tradição de Bachelard e Canguilhem em que há muito ansiava participar (o pouco conhecido estudo de caso de Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles* [1955], é o modelo a imitar aqui.) Leva-me a emitir um apelo de esclarecimento contra a promiscuidade epistémica e a tendência dos estudiosos para utilizar uma mistura de instrumentos de conhecimento e critérios de validação que circulam em diferentes universos – ciência, jornalismo, política, vida quotidiana – e aceitar noções sem verificar as suas origens, significados multinível e o inconsciente social que transportam. Exorto também os cientistas sociais a defenderem a sua autonomia intelectual contra as invasões de poderes externos, sejam eles funcionários do Estado, meios de comunicação, institutos políticos ou filantropos, especialmente quando estudam populações problemáticas consideradas abandonadas, desviadas e perigosas (vem-me à mente a atual indústria artesanal americana de investigação sobre “reentrada na prisão”).

A história da “subclasse”, como filha ilegítima das revoltas do gueto dos anos 1960 e do profundo trauma racial que causaram entre os brancos, exacerbou as representações racializadas da miséria urbana e perpetuou a pobreza de uma sociologia da pobreza sem classes. Além disso, reforçou o agressivo anti-estruturalismo que tem dominado a investigação sobre a pobreza desde os anos 1960,

uma vez que usa taxas em vez de relações, populações em vez de instituições, e construções administrativas em vez de categorias sociológicas, ofuscando o papel do Estado como produtor e distribuidor da marginalidade através do espaço físico e social. Por via da sociologia reflexiva da ascensão e queda da “subclasse”, ofereço uma crítica, não apenas da ciência normal da raça e da pobreza no “interior da cidade” [*inner city*] americana durante uma conjuntura fulcral, mas de um estilo particular de sociologia a que se poderia chamar *empirismo normalizado*: uma investigação que é alegremente ateórica, adota irrefletidamente categorias estatísticas, concentra-se em questões de medição e inferência à custa da conceptualização e mantém o fenómeno estudado à distância de um braço. A partir daí, elaboro um conjunto minimalista de critérios para o que faz um bom conceito nas ciências sociais, relativo a semântica, lógica e heurística, capaz de minimizar problemas epistémicos como os epitomizados pela “subclasse”.

Mas isto não é tudo: em *The Formation of the Scientific Mind*, Gaston Bachelard sublinha que “o conhecimento da realidade é uma luz que lança sempre sombras algures”. Isto significa que devemos sempre questionar um conceito (teoria, problema, paradigma) por aquilo que ele ofusca, omite ou omite-avalia, ou seja, o seu custo *epistémico de oportunidade*. Aqui mostro que o foco obsessivo da atenção investigativa e da ação corretiva sobre os comportamentos individuais, familiares e de vizinhança da “subclasse”, nas suas três variantes, obscureceu desenvolvimentos-chave na estrutura e textura da marginalidade urbana nas três décadas finais do século XX e desde então: a fragmentação do trabalho assalariado e a coalescência correlativa da precariedade; o impacto do afluxo de novos migrantes no funcionamento dos mercados de trabalho e de habitação; o crescimento explosivo e o alcance proliferante do Estado penal; e a queda do gueto negro que levou à sua substituição pela constelação maligna do hipergueto.

Como bónus, aproveito as lições do conto da “subclasse” para propor uma resolução da controversa questão da “raça” que alcançou a linha da frente dos debates académicos e políticos. Defendo que a raça é mais bem interpretada como *etnicidade denegada*, uma forma étnica, ancorada no que Weber chama “estimativa social positiva ou negativa da honra”, que finge com sucesso ser fundada, não nos caprichos da história e da cultura, mas nas necessidades da biologia e da natureza – ou uma conceção da cultura tão profundamente enraizada e em lenta mudança que equivale a uma natureza. Isto significa que, cada vez que os cientistas sociais proferem as palavras associadas *raça* e *etnia* ou *raça* e *racismo*, eles jogam e reproduzem o truque simbólico da raça, que é precisamente a crença coletiva de que ela é fundamentalmente diferente da etnicidade, e assim requer o seu próprio conceito. A tarefa torna-se então descobrir como é que um tal sistema de classificação étnica (um conjunto hierárquico de categorias cognitivas) é transmutado num sistema de estratificação (uma distribuição de capitais para as populações correspondentes), e vice-versa.

O quadro de “classificação-estratificação” não é apenas semanticamente claro, logicamente coerente e parcimonioso e empiricamente heurístico. Tem também a virtude de colocar sob um único guarda-chuva teórico a criação e desestruturização de todas as formas de coletivos sociais, com base na classe, idade, sexo, sexualidade, etnia (incluindo a raça como etnia disfarçada), propriedades somáticas (tom de pele, altura, aspeto), região, nação, religião, natividade, cidadania, etc. Este argumento é uma contribuição para aquilo a que se poderia chamar a escola emergente de *formação de grupos* no estudo da dominação etno-racial, inspirada por Bourdieu, e composta por Rogers Brubaker, Andreas Wimmer, Mara Loveman, Matt Desmond, Mustapha Emirbayer, Ellis Monk e alguns outros. O que estes estudiosos partilham, na minha opinião e palavras, é um foco para as armadilhas conceptuais e uma preocupação correlativa com as exigências da elaboração teórica, uma consciência aguçada da disjunção entre as construções populares e analíticas e uma ênfase na historicidade das categorias – e, portanto, nos perigos de as aceitar pelo seu valor facial. Mais importante ainda, baseiam-se numa *ontologia social historicista* para a qual a “grupalidade” é uma questão de grau e os limites são traçados através de lutas simbólicas que não são jogos discursivos a flutuar no éter (como em tantos relatos “construtivistas”), mas sim batalhas inscritas tanto na objetividade (digamos, bairros segregados) como nos corpos (como com comportamento e emoções), e levadas a cabo por empreendedores simbólicos identificáveis, entre os quais o Estado.

Ora, afirmar que a raça é um subtipo de etnia, tanto lógica como historicamente, não é negar a realidade bruta e brutal da dominação racial, que é o que preocupa muitos estudiosos que se agarram ao dueto “raça e etnia” como se a sua vida dependesse disso. Pelo contrário: é dar-nos os meios para descobrir em que condições a etnicidade comum, que tende para a horizontalidade, se transforma em etnicidade racializada (mal reconhecida), que se inclina para a verticalidade, com que efeitos e em que domínios da vida social e sectores da subjetividade.

**DV: Em conclusão, gostaria de regressar ao trabalho que foi o ponto de entrada da sua incursão na zona sul de Chicago, nomeadamente, *Body and Soul*. Na edição de aniversário alargada que acaba de ser publicada, recapitula o processo de elaboração [*making of*] do estudo e a forma como chegou à elaboração da postura metodológica de “participação observante”. Mas estou curioso sobre a inspiração especificamente teórica e as implicações da “sociologia carnal”. Por um lado, embora existam referências claras às obras de Bourdieu, Durkheim, Mauss e mesmo Polanyi, o livro não faz qualquer menção à fenomenologia de Merleau-Ponty. A que autores recorreu para obter indicações teóricas e quais são os princípios distintivos da “sociologia carnal” que advoga?**

**LW:** Teoricamente, a sociologia carnal situa-se no ponto de encontro entre a fenomenologia da variedade de Merleau-Ponty (especialmente *The Phenomenology of Perception* [1945]), a teoria do *habitus* de Bourdieu e a ampla corrente da chamada tendência “incorporada” da ciência cognitiva (associada a Francesco Varela, Andy Clark, António Damásio, George Lakoff, Alva Noe, etc.; ver Lawrence Shapiro, *Embodied Cognition* [2015]). É um modo de análise social que tem como premissas três proposições. A primeira é uma afirmação ontológica: o agente social é um ser sofredor de carne e osso que se relaciona com o mundo, atua no mundo, reflete sobre o mundo através de todo o seu *sensório*, um *sensório* que é por sua vez moldado pela sua biografia social e posição social e, portanto, pela história e pelas condições sociais e condicionamentos a que a submeteu.

Esta é uma alternativa às duas visões dominantes do agente nas ciências sociais atuais: por um lado, a neobenthamiana “máquina maximizadora da utilidade”, representada pelo *homo economicus* (canónico em economia, dominante em ciência política e gestão); por outro lado, o neokantiano “animal simbólico” que segue normas, faz sentido e lê sinais, também conhecido como *homo culturalis* (canónico em antropologia, dominante em sociologia e história, bem como em sectores da psicologia social). O primeiro apresenta-se como universalista, é movido pelo interesse, visa proposições nomotéticas; o segundo, historicamente específico, é movido pela cultura (e as suas variantes: identidade, linguagem, guiões, etc.) e tende para a ideografia. Ambas reconhecem que são simplificações, mas afirmam ser frutuosas.

Estes dois pontos de vista do agente são geralmente entendidos como antagonísticos: devemos escolher um ou outro, Gary Becker ou Clifford Geertz, fazendo-o conscientemente ou não. Mas o que estas duas figuras partilham é uma *ontologia dualista* descendente de René Descartes – e a sua oposição entre *res extensa* e *res cogitans*, corpo e mente – que reduz o agente a uma mente ativa e inteligente montada sobre um corpo inerte e idiota, no duplo sentido de mudo e singularmente individualizado e, portanto, particular. Em contraste, o agente de carne e osso da sociologia carnal oferece uma visão monista do agente, onde o “corpo-mente” (como John Dewey lhe chamou em *Experience and Nature* [1925]) é uma entidade singular, e onde a mente é encarnada e o corpo consciente, de acordo com teóricos cognitivos como Andy Clark, que visam “juntar novamente o cérebro, o corpo e o mundo” (para citar o subtítulo do seu livro *Being There* [1997]). Uma forma de caracterizar a sociologia carnal a nível ontológico é dizer que leva a sério o estar lá: os agentes sociais estão localizados num ponto particular do espaço físico e social, dotados de recursos (capitais), mas também de categorias, competências e desejos (os três componentes do *habitus*) alojados no seu organismo inteligente como a sedimentação da sua história.

O agente encarnado – a que podemos chamar *homo libidinis* – é um modelo mais realista do que o modelo neo-utilitário ou o modelo neossimbolista. É também mais frutuoso porque os subsume; por exemplo, pode tratar os verdadeiros

agentes racionais que existem em universos altamente racionalizados como um caso particular de encarnação. Podemos começar a dar-lhe corpo reconhecendo seis propriedades universais do agente encarnado (segundo o “paradigma dos seis S” que proponho em “For a Sociology of Flesh and Blood”, 2015): simbólica (sim, Ernst Cassirer tinha razão), sensata (e os seis sentidos são ao mesmo tempo biologicamente dados e socialmente formados), sofredora (porque aberta ao mundo), sagaz (aprende e aperfeiçoa capacidades), sedimentada (levando a sua história para dentro) e situada (no espaço social e físico).

A segunda afirmação da sociologia carnal é *metodológica*: o agente social é encarnado, uma criatura carnal, senciente, sofredora, fadada à morte e que sabe que é tipicamente descartada pelos cientistas sociais, reduzida à irrelevância (o facto bruto está lá, reconhecemo-lo, mas não importa para a nossa investigação e análise) ou mais tipicamente interpretada como um obstáculo ao conhecimento. Isto porque as ciências sociais são dominadas por uma noção de conhecimento de cima para baixo, mentalista, abstrata e passiva = “saber que” (fragmentos de informação transportados pela linguagem, localizados na mente). Precisamos de passar a uma conceção encarnada, concreta e ativa do conhecimento = conhecimento processual, “saber como fazer”, e captar a compreensão visceral e de baixo para cima do mundo social que todos temos antes de colocar objetos através da linguagem e do conhecimento discursivo. (Mesmo quando o conhecimento se torna discursivo e mental, repousa numa infraestrutura tácita de capacidades práticas e categorias encarnadas; ver George Lakoff e Rafael Nuñez, *Where Mathematics Come From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being* [2000].) A sociologia carnal transforma a visão padrão de que o corpo (mudo) é um obstáculo ao conhecimento de cabeça para baixo e constrói *a encarnação como um caminho para o conhecimento social*: com base numa radicalização e extensão do conceito de *habitus* de Bourdieu como tendo três dimensões (cognitivo/categorias, conotativo/competências, emotivo/desejo) e na distinção de *habitus* entre genérico/primário e específico/secundário, propõe que a aquisição prática e a implantação do *habitus* podem ser usadas como método e não apenas como objeto de estudo.

Isto baseia-se no princípio da simetria: o que é válido para o agente social genericamente é válido especificamente para o cientista social. Se os agentes “lá fora” conhecem o mundo pelo corpo, através de esquemas tácitos adquiridos na e para a prática, o sociólogo pode explorar esse conhecimento submetendo-se às mesmas forças, proveitos e perigos que os agentes que estuda. Isto abre a porta ao que se poderia chamar “participação observante” ou “etnografia enativa”, *o estudo incorporado e encarnado de um fenómeno enquanto se o concretiza*. É uma posição epistemológica diferente e uma postura metodológica mais exigente do que a clássica “observação participante”, onde o investigador se contenta em “cavalgar” a ação sem se envolver nela com o objetivo de a dominar até certo ponto, por menor que seja, e de captar as categorias de construção social que impulsionam a agência nesse mundo. Tais estudos são raros porque são mais exigentes existencialmente e

mais demorados, mas também devido ao preconceito acadêmico contra o corpo, convencionalmente visto como obstáculo ao conhecimento, à noção excessivamente mentalista do conhecimento e à visão externa da estrutura (interpretada como residindo fora dos agentes quando reside tanto fora como dentro deles). Mas um pequeno número deles é suficiente para sugerir a fecundidade desta abordagem: por exemplo, *The Bureaucrat and the Poor: Encounters in Two French Welfare Offices* ([1999] 2010), de Vincent Dubois; *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters* (2007), de Matthew Desmond; *Righteous Dopefiend*, de Bourgois e Schoenberg (2011); e *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, de Timothy Pachirat (2011).

A terceira premissa da sociologia carnal é uma reivindicação empírica sobre a fabricação e implantação da capacidade incorporada: as reivindicações ontológicas e metodológicas da sociologia carnal são postas à prova e validadas pelo facto de que a *forja e o funcionamento do habitus estão totalmente abertos à investigação*. O corpo conhecedor não é uma “caixa negra”; não está fora do domínio da observação; pelo contrário, as técnicas pelas quais é forjado, as cerimónias em que é investido, as maneiras em que é implantado estão todas disponíveis para a investigação. Podemos atingir o mesmo nível de “granularidade” (para citar Emmanuel Schegloff) na descrição da ação encarnada que os etnometodólogos em relação à análise do discurso.

Em resumo, a sociologia carnal trata o corpo consciente não só como socialmente construído, mas também como socialmente em construção; como ativo, inteligente e criativo, e não como passivo, mudo e mecânico; como uma força viva geradora de cognição e ação hábil no mundo que pode ser observada e capturada *in actu*. Isto aplica-se ao organismo sensível do cientista social, tal como ao dos seus sujeitos. Tal significa que o investigador deve, na medida do possível, situar-se no vórtice da ação que estuda para encanar os esquemas cognitivos, emotivos e conotativos tácitos que constituem o agente competente e apetente nesse universo.

Um último ponto crucial: dizer que se tem de mergulhar profundamente no poço da ação não significa que se sucumbe ao subjetivismo ou se cai de novo no empirismo: o conceito analítico de *habitus* fornece tanto um guia como um método de análise através do fluxo da experiência. Recomendar que “nos tornemos nativos” evidentemente não significa que *nos convertamos* num nativo (o que, etimologicamente, significa “inato”) e fiquemos assim: vamos armados de teorias flexíveis na nossa mochila epistemológica e depois regressamos. Significa que continuamos a arar no teatro da prática até compreendermos, tanto com a nossa coragem como com a nossa mente, porque é que os nativos pensam, sentem e agem da forma como o fazem.

- Receção: 04.04.2022

- Aprovação: 04.04.2022

