



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

VITOR TAVARES BAHIA

AS BASES MORAIS DA DESIGUALDADE SOCIAL: uma investigação teórica

Recife
2023

VITOR TAVARES BAHIA

AS BASES MORAIS DA DESIGUALDADE SOCIAL: uma investigação teórica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Sociologia. Área de concentração: Mudança Social

Orientador: José Luiz de Amorim Rattón Júnior

Recife
2023

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

B151b Bahia, Vitor Tavares.
As bases morais da desigualdade social : uma investigação teórica /
Vitor Tavares Bahia. – 2023.
198 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : José Luiz de Amorim Ratton Júnior.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2023.

Inclui referências.

1. Sociologia. 2. Desigualdade social. 3. Sociologia. 4. Moral. 5.
Emoções. 6. Economia. 7. Meritocracia. I. Ratton Júnior, José Luiz de
Amorim (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2024-142)

VITOR TAVARES BAHIA

AS BASES MORAIS DA DESIGUALDADE SOCIAL: uma investigação teórica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, na área de concentração Mudança Social, para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovada em: 25/08/2023.

BANCA EXAMINADORA

Participação via videoconferência

Prof. Dr. José Luiz de Amorim Ratton Júnior (Presidente/Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Prof. Dr. Leonardo Nóbrega da Silva (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Prof. Dr. Guilherme Figueredo Benzaquen (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Profa. Dra. Mariana Cavalcanti Rocha dos Santos (Examinadora Externa)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Participação via videoconferência

Profa. Dra. Naíde Teodósio Valois Santos (Examinadora Externa)
Fundação Oswaldo Cruz

Participação via videoconferência

Prof. Dr. Bruno Lazzarotti Diniz Costa (Examinador Externo)
Fundação João Pinheiro

Para Ana Lucia, Flávio e Mateus

AGRADECIMENTOS

Esta tese é resultado de uma longa trajetória: há 13 anos, entrei na Universidade Federal de Pernambuco para cursar o Bacharelado em Ciências Sociais. Foi por meio da educação pública gratuita e de qualidade que consegui minha primeira renda e meu primeiro emprego. Durante esses anos, muitas pessoas me apoiaram, me acompanharam e estiveram junto comigo, em momentos bons e ruins. Com o fechamento desse ciclo, gostaria de agradecer a todas elas:

Agradeço

a meu pai e à minha mãe, que me deram a vida;

ao meu irmão, meu grande companheiro e parceiro, que me apoia nos momentos verdadeiramente difíceis e me conhece mais do que eu mesmo;

às minhas tias Nanda e Betânia, pelo apoio e amor de sempre;

aos meus tios, tias e amigos, Dani, Marcelo, Márcio e Ana Cláudia, que fazem parte da minha rotina e compartilham comigo os momentos mais felizes;

aos meus primos e primas, Thiago, Lucas, Didio, Dan, Pedro, Mariana e Cecília, com os quais eu e meu irmão construímos uma família;

aos meus amigos de sempre Hugo e Rafael, com quem divido a vida há 32 anos;

aos amigos queridos, Beto, Buiu e Mateus José;

a Marina, minha cunhada querida, e, em nome dela, a todos os seus amigos e amigas que se tornaram meus amigos também;

a Maroca, que esteve comigo durante a maior parte do doutorado, me apoiando incondicionalmente em todos os desafios que vieram;

a Toninho e Ana Clara, que sempre me apoiaram com muito amor e carinho;

a Guilherme, um amigo fiel e uma das pessoas mais generosas e parceiras que eu já tive o prazer de conhecer;

a Geo, tão generosa quanto Guilherme, por quem tenho um carinho enorme;

a Monis, cuja amizade nem mesmo a vida consegue desfazer;

a Dani, amiga querida;

a Rayana e Brian, com quem pude compartilhar muitos momentos felizes nos últimos anos;

aos amigos de Fernando de Noronha, Fernando, Jorge, Felipe, Daniel, Cenoura, Alves, Totó, Giva, Carlos, Guigo, Artur e Bigode;

a Isaac e Patrícia, pela parceria na Assistência Social;
a Duda, sempre presente na minha vida;
aos amigos e amigas carnavalescas, Duda, Clarisse, Lucas, Gui, Polly, Carol, Luciano, Mica, Angélica, Eva e Artur;
aos amigos e amigas da UFPE, Enderson, Well, Mari, Julie, Natália, Suzy, Roberto, Luiz Felipe, Leandro, Ludmilla, Guilherme, Camilla e Naymme;
aos professores e professoras Maria Eduarda da Mota Rocha, Paulo Henrique Martins, Jonatas Ferreira, Conceição Lafayette e Cida Nogueira, essenciais para a minha formação;
às servidoras do PPGS, Karine e Mônica, sempre muito atenciosas e solícitas;
ao CNPq, pelo financiamento de quatro anos, sem o qual não seria possível desenvolver esta pesquisa;
aos amigos e amigas do NEPS;

e, em especial, agradeço ao meu orientador e amigo, José Luiz Ratton. Em 2017, nos agradecimentos da minha dissertação de mestrado, escrevi: “ao professor José Luiz Ratton, que me instigou a ver a sociologia com novos olhos e novo fôlego ao ministrar na pós-graduação a disciplina Sociologia do Crime, em meados de 2015”. Hoje, posso dizer que agradeço a ele pela amizade e pelo apoio em um dos momentos mais difíceis que passei até agora. Não vejo só a sociologia com novos olhos, mas sim a vida e o verdadeiro valor da amizade. Sem este grande amigo, esta tese não existiria.

A todos e todas vocês, muito obrigado!

— Seu José, mestre carpina,
e em que nos faz diferença
que como frieira se alastre,
ou como rio na cheia,
se acabamos naufragados
num braço do mar miséria?

— Severino, retirante,
muita diferença faz entre lutar com as mãos
e abandoná-las para trás,
porque ao menos esse mar
não pode adiantar-se mais.
(MELO NETO, 2007)

“Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhável escrever a realidade.” (JESUS, 2014, p. 108)

RESUMO

A desigualdade social, sobretudo em sua dimensão econômica, se tornou um lugar-comum das discussões políticas na última década. Geralmente considerada como o grande desafio do nosso tempo, superá-la seria o principal caminho para reduzir as injustiças sociais. No entanto, embora esteja quase sempre relacionada a essa dimensão normativa da vida societária, o debate sobre seus aspectos morais tem se limitado à ideia de que a desigualdade suscita questões de justiça/injustiça. O presente trabalho parte de um pressuposto diferente: as bases morais da desigualdade constituem parte fundamental da produção, reprodução, estruturação e justificação das desigualdades sociais contemporâneas. Com isso, o objetivo é investigar os aspectos morais da desigualdade em seus diversos níveis: seus fundamentos filosóficos, sua relação com o desenvolvimento da Economia e sua dimensão propriamente sociológica. Como resultado desta investigação teórica, identificamos a moralidade da desigualdade como: a) justificativa filosófica para pressupostos igualitaristas; b) mecanismos teóricos, políticos e metodológicos do desenvolvimento da Economia enquanto disciplina científica; c) parte fundamental das relações de classe, raça e gênero; d) elemento subjetivo das experiências de mobilidade social; e) mecanismos de produção da desigualdade durável; f) aspecto central da produção de sentimentos e tipos emocionais da desigualdade; g) dimensão elementar da meritocracia enquanto sistema de justificação e negação das desigualdades.

Palavras-chave: desigualdade social; sociologia; moral; emoções; economia; meritocracia.

ABSTRACT

Social inequality, particularly in its economic dimension, has become a prevalent topic in political discussions over the past decade. Widely regarded as one of the most significant challenges of our time, overcoming social inequality is considered a crucial pathway to alleviate social injustices. Nevertheless, despite its constant association with the normative aspects of societal life, the debate on its moral aspects has been confined to the idea that inequality raises questions of justice and injustice. This study departs from a distinct premise: the moral foundations of inequality play a fundamental role in the production, perpetuation, structuring, and justification of contemporary social inequalities. As such, the objective is to investigate the moral aspects of inequality across various levels: its philosophical underpinnings, its relation to the development of Economics and its genuinely sociological dimension. Through this theoretical investigation, we identify the morality of inequality as follows: a) philosophical justification for egalitarian assumptions; b) theoretical, political, and methodological mechanisms of the development of Economics as a scientific discipline; c) a fundamental part of class, race, and gender relations; d) the subjective element of social mobility experiences; e) the mechanisms of durable inequality production; f) a central aspect of the production of feelings and emotional types of inequality; g) an elementary dimension of meritocracy as a system of justification and denial of inequalities.

Keywords: social inequality; sociology; morality; emotions; economy; meritocracy.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
1.1	BREVE PANORAMA TEMÁTICO	13
1.2	DESIGUALDADE COMO CONCEITO SOCIOLÓGICO.....	17
1.3	AS IMPLICAÇÕES MORAIS DA DESIGUALDADE E O CONCEITO DE MORALIDADE	19
1.4	CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	20
1.5	ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS	21
2	QUE IGUALDADE IMPORTA? IGUALITARISMOS E A MORALIDADE DA (DES)IGUALDADE.....	23
2.1	IGUALITARISMO DA SORTE E O POTENCIAL CONSERVADOR DA RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL.....	24
2.2	IGUALITARISMO DEMOCRÁTICO: O VALOR MORAL DA PESSOA E AS CONDIÇÕES MORAIS DAS RELAÇÕES SOCIAIS.....	32
2.3	O PROBLEMA DO ESTIGMA E DO PATERNALISMO	38
2.4	AS TEORIAS IGUALITÁRIAS COMO TEORIAS SOBRE A MORALIDADE.....	40
2.5	CONCLUSÃO	45
3	A ECONOMIA DA DESIGUALDADE E OUTRAS VARIAÇÕES: UM BREVE HISTÓRICO DA DISCIPLINA ECONÔMICA NA SUA RELAÇÃO COM OS TEMAS DA DESIGUALDADE E DA MORALIDADE.....	46
3.1	DESIGUALDADE E MORALIDADE: O QUE A ECONOMIA TEM COM ISSO?	46
3.2	A ECONOMIA DA DESIGUALDADE.....	57
3.3	O “FENÔMENO PIKETTY” PARA ALÉM D’O CAPITAL NO SÉCULO XXI	61
3.4	BRANKO MILANOVIC E A (A)MORALIDADE DO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO	69
3.5	CONCLUSÃO	74
4	DESIGUALDADE E MORALIDADE NA TEORIA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÂNEA.....	75
4.1	BOURDIEUSIANOS E A MORALIDADE DE CLASSE: UMA HIERARQUIA MORAL DA DESIGUALDADE?	75
4.1.1	<i>Classe social e habitus de classe</i>	<i>77</i>
4.1.2	<i>Andrew Sayer e a moralidade de classe</i>	<i>81</i>

4.1.3	<i>Sam Friedman, o preço moral da mobilidade social e a dupla vantagem simbólica de ser privilegiado</i>	87
4.1.4	<i>Michèle Lamont e as fronteiras simbólicas</i>	91
4.2	CHARLES TILLY E OS MECANISMOS DA DESIGUALDADE DURÁVEL.....	93
4.3	GÖRAN THERBORN E AS CONSEQUÊNCIAS EXISTENCIAIS DA DESIGUALDADE	98
4.4	ELISA REIS, A PERCEPÇÃO DAS ELITES E A MORALIDADE COMO SOLIDARIEDADE.....	101
4.5	JESSÉ SOUZA E AS DIMENSÕES MORAIS DA ESTRUTURA DE CLASSES NO BRASIL.....	104
4.6	CONCLUSÃO	108
5	SENTIMENTOS MORAIS DA DESIGUALDADE: VERGONHA, CULPA, HUMILHAÇÃO E RESSENTIMENTO	110
5.1	EMOÇÕES E SENTIMENTOS NA TEORIA SOCIOLÓGICA: A TRADIÇÃO ESQUECIDA?	111
5.1.1	<i>Durkheim: as emoções entre a integração moral da sociedade e as categorias do entendimento</i>	112
5.1.2	<i>Marx: os fundamentos emocionais da ontologia do humano e da crítica do capitalismo</i>	114
5.2	A SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES, A SISTEMATIZAÇÃO DO OBJETO E ALGUMAS DEFINIÇÕES CONCEITUAIS	120
5.2.1	<i>Sentimentos autorreferenciais ou autoconscientes</i>	123
5.2.2	<i>Sentimentos morais</i>	126
5.2.3	<i>Vergonha</i>	127
5.2.4	<i>Culpa</i>	128
5.2.5	<i>Humilhação</i>	128
5.2.6	<i>Ressentimento</i>	129
5.3	OS SENTIMENTOS MORAIS SOB AS DINÂMICAS DA DESIGUALDADE SOCIAL	130
5.3.1	<i>As bases morais-emocionais da desigualdade pela onipresença do status</i>	131
5.3.2	<i>“Culpa branca”</i> : efeitos emocionais da desigualdade de raça	136
5.3.3	<i>“Trabalho emocional”</i> : a gestão emocional de gênero no ambiente de trabalho.....	139
5.3.4	<i>Classe, vergonha e culpa</i>	142
5.4	CONCLUSÃO	145
6	MERITOCRACIA: A BASE MORAL DA DESIGUALDADE SOCIAL CONTEMPORÂNEA	147

6.1	MERITOCRACIA, ELITISMO E PLUTOCRACIA	151
6.2	MERITOCRACIA COMO DESOBRIGAÇÃO MORAL: FIM DA SOLIDARIEDADE E DO BEM COMUM	154
6.3	A CRENÇA NA MERITOCRACIA: ALGUMAS EVIDÊNCIAS	157
6.4	MERITOCRACIA COMO JUSTIFICAÇÃO E NEGAÇÃO DA DESIGUALDADE.....	158
6.5	CONCLUSÃO	163
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
7.1	ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES PARA OS ESTUDOS SOCIOLOGICOS DA DESIGUALDADE	166
7.2	LIMITAÇÕES E POTENCIAIS PARA PESQUISAS FUTURAS.....	167
7.3	POR QUE A DESIGUALDADE IMPORTA, AFINAL?.....	170
	REFERÊNCIAS.....	172

1 INTRODUÇÃO

A desigualdade social, sobretudo em sua dimensão econômica, se tornou um lugar-comum das discussões políticas na última década. Geralmente considerada como o grande desafio do nosso tempo, superá-la seria o principal caminho para reduzir as injustiças sociais. No entanto, embora esteja quase sempre relacionada a essa dimensão normativa da vida societária, o debate sobre seus aspectos morais geralmente tem se limitado à ideia de que a desigualdade suscita questões de justiça e injustiça. O presente trabalho tem o intuito de ir além, pois demonstrará que as bases morais da desigualdade constituem parte fundamental da produção, reprodução, estruturação e justificação das desigualdades sociais contemporâneas. Com isso, o objetivo é investigar os aspectos morais da desigualdade em seus diversos níveis: seus fundamentos filosóficos, sua relação com o desenvolvimento da Economia e sua dimensão propriamente sociológica. Como principais resultados desta investigação teórica, identificamos a moralidade como: a) justificativa filosófica para pressupostos igualitaristas; b) mecanismos teóricos, políticos e metodológicos do desenvolvimento da Economia enquanto disciplina científica; c) parte fundamental das relações de classe, raça e gênero; d) elemento subjetivo das experiências de mobilidade social; e) mecanismos de produção da desigualdade durável; f) aspecto central da produção de sentimentos e tipos emocionais da desigualdade; g) dimensão elementar da meritocracia enquanto sistema de justificação e negação das desigualdades.

1.1. BREVE PANORAMA TEMÁTICO

Há cerca de quase vinte anos, duas das principais revistas científicas nacionais de Sociologia publicaram dossiês voltados para o tema da desigualdade: em 2000, Elisa Reis organizou, na *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS), o “Dossiê Desigualdade” (REIS, 2000a); seis anos depois, a *Tempo Social* publicou o “Dossiê - Sociologia da Desigualdade”, sob organização de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (GUIMARÃES, 2006). De alguma maneira, nessas publicações estavam presentes importantes indícios do papel da Sociologia para aquele tempo histórico de aumento das desigualdades e de elevado nível de pobreza no Brasil (BARROS; HENRIQUES; MENDONÇA, 2000). Especialmente no volume da RBCS, havia uma motivação institucionalmente endógena: como era possível que, a despeito da sua *natural vocação* para o tema, a Sociologia estivesse menos preocupada com a desigualdade do que estavam os economistas? (REIS 2000b).

Desde a década de 1980, a desigualdade de renda e riqueza vem aumentando nos e entre os países (ATKINSON, 2015; MILANOVIC, 2019; 2016; 2011; PIKETTY, 2014; STIGLITZ, 2012). As consequências econômicas, políticas e sociais desse fenômeno, por sua vez, fizeram com que a desigualdade fosse vista como o principal desafio do nosso tempo, e, pelo menos desde a última década, o tema passou a fazer parte dos discursos de líderes políticos, organizações da sociedade civil, intelectuais e da imprensa, por exemplo (SAVAGE, 2021). Diferente do contexto no qual foram escritos aqueles dossiês, o debate sobre desigualdade passou a ocupar um espaço próprio, para além das discussões sobre pobreza, tema que, até o início dos anos 2000, ainda comandava a linha de frente da produção acadêmica e das políticas públicas nessa área (KERSTENETZKY, 2002). De certa forma, não foi necessariamente o surgimento de um valor igualitarista coletivo que impôs à agenda pública a necessidade de abordar frontalmente o problema da desigualdade. Foi ao perceber, na verdade, que níveis extremos de desigualdade econômica poderiam ameaçar objetivos “razoavelmente consensuais” (KERSTENETZKY, 2002, p. 651), como crescimento econômico e democracia, que o tema passou a *importar* de maneira socialmente mais decisiva e geral.

No entanto, ao ocupar certa centralidade no debate público, a desigualdade social, ainda longe de ser um consenso em relação à sua importância, tornou-se, talvez de maneira inédita nos últimos cem anos, fundamentalmente objeto de disputa nos mais diversos níveis da vida societária. Não à toa, grande parte da produção acadêmica sobre o tema tem pelo menos uma tarefa em comum: demonstrar por que a desigualdade importa (SCANLON, 2018; CARTER; REARDON, 2014; MILANOVIC, 2007; WADE, 2005; JENCKS, 2002; KERSTENETZKY, 2002). Dentre as várias razões elencadas nessa tarefa quase obrigatória dos especialistas da desigualdade, demonstro, ao longo da presente investigação, que a desigualdade importa porque subjaz a ela uma lógica moral de classificação e hierarquização de indivíduos e grupos, de produção de modos morais-emocionais como causas e consequências do modo desigual de organização da sociedade e de diferentes formas de justificação da injustiça social.

Nesse cenário de disputa sobre a importância da desigualdade para o bem-estar social, não causa surpresa o fato de que a Sociologia tem um papel considerável a ser realizado. Isto se deve tanto à tradição da disciplina, que analisa a desigualdade desde sua origem, quanto ao aspecto propriamente ético que o tema suscita. Para isso, sociólogos e sociólogas brasileiros têm contribuído fortemente, com destaque para as pesquisas de Marta Arretche (2015), Carlos Antônio Costa Ribeiro (2019), Célia Lessa Kerstenetzky (2012), Maria Celi Scalon (2013; 2007), Elisa Reis (REIS; MOORE, 2005), Jessé Souza (2012a; 2009), Pedro Ferreira de Souza (2018), entre outros. Fora do país, o trabalho liderado por Mike Savage (2021; 2015; 2014),

Göran Therborn (2013) e a participação da Sociologia nos estudos interdisciplinares do *International Inequalities Institute*, da *London School of Economics and Political Science*, também têm produzido um frutífero debate sobre o tema (BRUNORI; FERREIRA; NEIDHÖFER, 2023).

Apesar disso, considero haver ao menos dois problemas na abordagem sociológica sobre o tema da desigualdade social. O primeiro consiste no caráter *segmentado* da análise que, embora o faça por razão política e metodológica, acaba perdendo de vista elementos comuns a todas as formas de desigualdade. Em alguma medida, ao investigar as desigualdades de raça, ocupação, gênero ou classe, por exemplo, corre-se o risco de sabermos mais desses marcadores sociais da diferença do que da desigualdade em si. Assim, a Sociologia passou a ser especialista em estudos de raça, gênero, mobilidade e classe, e pode ter (in)voluntariamente entregado aos economistas o monopólio da discussão sobre a desigualdade, o que, mesmo desconsiderando as consequências políticas desse resultado, já seria preocupante do ponto de vista estritamente científico. Nesse sentido, caberia a nós, sociólogos e sociólogas, uma autorreflexão: por que, para além dos interesses implícitos da mídia corporativa, grande parte da imprensa geralmente recorre a economistas para comentar sobre desigualdade? Por que, no que diz respeito a esse tema, estes últimos são vistos como especialistas e nós apenas eventualmente inspiramos credibilidade para tal? Inversamente, é ainda possível fazer a pergunta da seguinte forma: se qualquer economista, ao falar de crescimento econômico, está indiretamente falando sobre desigualdade, pautando a opinião pública à sua maneira, por que nós, ao falarmos sobre desigualdade, não poderíamos falar indiretamente sobre crescimento econômico e suas consequências para a vida real das pessoas? De certa forma, sem desconsiderar a importância da segmentação do saber sociológico, é possível identificar, nesse sentido, um campo deixado vazio onde diagnósticos incompletos e interesses nem sempre admiráveis ditam as regras.

Em relação ao segundo problema da abordagem sociológica sobre a desigualdade, entendo, na esteira do argumento de Savage (2021), que os estudos empíricos, embora fundamentais, não são suficientes para que a Sociologia possa contribuir de maneira mais decisiva para o debate. Segundo o sociólogo inglês,

precisamos compreender melhor os problemas teóricos e políticos mais amplos que a desigualdade apresenta. Estamos em um momento crucial na história humana, e somente ao compreender a natureza desse momento podemos perceber como a desigualdade é um desafio ainda mais fundamental do que já parece ser (SAVAGE, 2021, p. VII, tradução nossa)

Em outras palavras, o que Mike Savage aponta é que existe um déficit teórico sobre

desigualdade na Sociologia (e nas Ciências Sociais em geral), o que leva a pesquisa sociológica, inevitavelmente, a um imperativo teórico-metodológico interdisciplinar em diálogo com a Filosofia e com a Economia para oferecer definições conceituais adequadas sobre o fenômeno (o que, inclusive, acontece neste presente trabalho). Não que isso seja um problema em si, mas é um forte indicativo de que a Sociologia não tem teorizado sobre o tema com a mesma assiduidade com que tem produzido dados sobre mobilidade social, raça, gênero, classe, entre outros componentes da desigualdade. Desse modo, ao tempo que as pesquisas sobre desigualdade – e suas derivações sobre mobilidade, desigualdades educacionais, ocupacionais, de poder, entre outras – se constituem como “um dos campos de estudo mais tradicionais e dinâmicos – do ponto de vista da produção de *pesquisas empíricas* – das Ciências Sociais” (SCALON; SALATA, 2016, p. 179, grifo nosso), a Sociologia apresenta uma subteorização ou uma teorização indireta da desigualdade em autores canônicos contemporâneos. Se, no plano empírico, os estudos têm grande volume e extensão, no plano teórico, a desigualdade enquanto categoria conceitual tem tido menos espaço como objeto de discussão. É como se a desigualdade tivesse se transformado em um conceito *taken for granted*, um pressuposto tácito e geral da Sociologia, a partir do qual são feitas pesquisas de toda sorte. Sem dúvida, é difícil discordar de tal antecipação sociológica (de nível quase ontológico), visto que as relações sociais são, de fato, condicionadas desigualmente. No entanto, paradoxalmente, a desigualdade tem sido muito mais esse ponto de partida do que um ponto de chegada de reflexão teórica sobre suas características fundamentais.

Com isso, atento à contribuição dos estudos empíricos da desigualdade na Sociologia, considero que tal déficit teórico pode resultar não apenas na escassez de ferramentas conceituais para explicar a desigualdade contemporânea, mas sobretudo em uma falta de articulação teórico-metodológica entre os diferentes estudos empíricos sobre o tema, algo imprescindível para o aprimoramento das pesquisas, por um lado, e para o desenvolvimento do debate, por outro. Há, portanto, a necessidade de uma teoria unificada da desigualdade no plano normativo, epistemológico e explicativo (e suas mediações para baixo), de modo a empreender uma discussão sobre a *desigualdade em si* para, assim, pensar os seus tipos específicos.¹ Ao levar isso em conta, esta tese tem uma dupla motivação de nível geral: 1) ao investigar a desigualdade de maneira não segmentada, 2) procura oferecer uma contribuição teórica à diversa e extensa literatura sobre o tema, tentando identificar aspectos elementares da desigualdade

¹ Importante destacar que, embora não tratem diretamente sobre desigualdade, Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009) construíram algo nessa direção em *O novo espírito do capitalismo*.

contemporânea, ou seja, uma *base comum* desse fenômeno social, a partir da análise das bases morais da desigualdade em textos da Filosofia, Economia e Sociologia.

1.2. DESIGUALDADE COMO CONCEITO SOCIOLÓGICO

Por ser um termo usado cotidianamente, a desigualdade, enquanto conceito, apresenta pelo menos duas características: por um lado, é entendida como sinônimo de “pobreza”, tema que, embora relacionado, faz referência a um fenômeno social diferente. Enquanto a desigualdade é um fenômeno necessariamente relativo ou relacional, a pobreza, geralmente, indica uma condição absoluta:

Ainda que eventualmente sejam usadas noções de pobreza relativa, o mais comum é que, em se tratando de pobreza, seja considerada uma condição absoluta. Isso quer dizer que, na maior parte dos casos, a pobreza se refere a uma situação de privação - seja monetária, material, ou no acesso a serviços básicos - que uma pessoa ou um grupo experimenta em certo momento do tempo. Estar em situação de pobreza significa que este indivíduo ou grupo está vivendo sem as condições básicas para uma vida considerada digna (RESENDE; COSTA; REIS, 2020, p. 16)

Por outro, a desigualdade parece sofrer de um mal de proximidade temática do campo sociológico que resulta numa espécie de *obviedade conceitual*. Como se todos soubessem do que se trata e estivessem falando da mesma coisa, poucos sociólogos a definem conceitualmente, e talvez em razão daquela vocação natural da Sociologia em relação ao tema, acaba sendo um termo usado sem grande pudor reflexivo. Aqui, ao fazer uso desse conceito, não estarei me referindo à desigualdade de classe, raça, gênero ou a qualquer uma das suas formas específicas, mas estarei enunciando “o acesso diferencial a bens socialmente valorizados” (RIBEIRO, 2019, p. 11), isto é, uma divisão desigual, entre grupos e indivíduos, de recursos socialmente valiosos (sejam eles quais e como forem), cujo resultado é social, moral, emocional e economicamente negativo para os que têm menos ou não possuem tais recursos. Assim, de uma só vez, estarei me referindo a todas as formas de desigualdade, sem que, necessariamente, esteja falando sobre uma delas em particular.

Ao contrário do que comumente é nomeado de “diferença”, desigualdade diz respeito a uma relação social em que a diferença estabelecida acarreta desvantagem para um e vantagem para outro, apontando

uma «circunstância» associada a uma forma de tratamento (mesmo que esta circunstância aparentemente se eternize no interior de determinados sistemas políticos ou situações sociais específicas). Tratam-se dois ou mais indivíduos com igualdade ou desigualdade relativamente a algum aspecto ou direito, conforme sejam concedidos mais privilégios ou restrições a um e a outro (isto pode ocorrer independentemente de

serem eles iguais ou diferentes no que se refere ao sexo, à etnia ou à profissão) (BARROS, 2005, p. 345-346).

A partir disso, diferenças de gênero, raça ou classe importam sociologicamente caso se apresentem como relações de desigualdade e, com isso, caberá compreender e explicar como e por que tais diferenças *geralmente se estruturam desigualmente* e resultam em ganhos para uns e perdas para outros.

Esta definição, que consiste em um tipo conceitual fundamental, também é importante para uma derivação do conceito em *desigualdade de oportunidades* e *desigualdade de resultados*. É mais comum que, ao falar sobre desigualdade, se entenda que se faz referência à questão das oportunidades. Igualdade de oportunidades indica que todos devem ter a mesma *condição inicial* para disputar de maneira justa o jogo social. Dessa forma, é um conceito que aponta para uma temporalidade anterior, pois é um condicionante para o que se poderá avaliar posteriormente, e que parte de uma suposição teórica, uma vez que é bastante complexo, ou quase impossível do ponto de vista metodológico, identificar o que, quando e onde foi o ponto de partida dos indivíduos. Já a desigualdade de resultados, como o nome já sugere, é a desigualdade que existe, mesmo que, em um cenário hipotético, a igualdade de oportunidades possa ter existido anteriormente (ATKINSON, 2015).

Para os objetivos deste trabalho, essa distinção terá menor importância do que a definição fundamental de desigualdade apresentada acima. Aqui, a desigualdade será compreendida como uma “força histórica” (SAVAGE, 2021, p. X, tradução nossa), isto é, algo que, ao passo que tem uma temporalidade imediata das interações sociais, simultaneamente carrega em sua definição e em seu poder causal um acúmulo social, econômico, moral, cultural e emocional que estrutura as relações sociais no tempo presente. A desigualdade como força histórica não significa, no entanto, tomar este objeto a partir das especificidades historiográficas do passado, mas sobretudo compreendê-la como um fenômeno social que ultrapassa temporalidades biográficas ao mesmo tempo que as condiciona nas suas potencialidades. Além disso, também consiste em uma estratégia teórico-metodológica que, embora considere a importância das formas específicas de desigualdade, entende que “medir qualquer dimensão específica, seja ela classe, gênero, raça ou qualquer outra coisa, pode fragmentar nossa compreensão do desafio histórico da desigualdade, ao dividi-la em caixas distintas” (SAVAGE, 2021, p. X, tradução nossa).

1.3. AS IMPLICAÇÕES MORAIS DA DESIGUALDADE E O CONCEITO DE MORALIDADE

Cenários desiguais suscitam reivindicações por justiça social: de discussões filosóficas a estudos empíricos da Economia e da Sociologia, esta tem sido a máxima quando procura-se identificar a relação entre desigualdade e moralidade (FRASER; HONNETH, 2003; PIKETTY, 2020; 2014; SOUZA, 2018). Por sua vez, isto indica duas questões do *estado da arte* sobre essa temática: 1) a desigualdade tem uma relação intrínseca e inevitável com os aspectos morais da vida social e 2) no entanto, os estudos sobre o tema geralmente têm se limitado a reconhecer esse aspecto sem necessariamente aprofundar a investigação nessa direção. Aqui, a moralidade não aparece apenas como esta constatação da *natureza moral* da desigualdade, mas substancialmente como elemento fundamental da sua dimensão sociológica, uma vez que cumpre papel importante nas a) relações de poder, b) nos processos de classificação social, c) na produção de sentimentos e emoções, d) no estabelecimento de fronteiras simbólicas entre indivíduos e grupos, e) nas experiências subjetivas de mobilidade social, f) e na produção e reprodução da desigualdade, de maneira geral. Além disso, ela ainda se constitui como elemento teórico e político central na construção de teorias da justiça e no desenvolvimento da Economia enquanto disciplina científica.

Do ponto de vista propriamente conceitual, a ideia de moralidade será compreendida em diversos níveis teórico-metodológicos. Em primeiro lugar, ela aparece em sua dimensão filosófica *imane*nte sobre o que *é* considerado bom, ruim, certo ou errado, ou em sua natureza *transcendente* sobre o que *deve ser* considerado bom, ruim, certo ou errado, justo ou injusto (HONNETH, 2014; SEN, 1979). Em sua dimensão política, ela aparece como um elemento de justificação para escolhas metodológicas sobre quais caminhos científicos a Economia deve seguir e como base discursiva para classificar a desigualdade como um não-problema, um problema menor ou até mesmo como algo socialmente positivo, como modos de justificação da desigualdade. Em relação ao uso sociológico do conceito feito nesta pesquisa, considerando a polifonia conceitual e metodológica do termo (HITLIN; VAISEY, 2010; WEISS, 2015), a moralidade se refere a: a) modos de classificação moral de grupos e indivíduos; b) produção de hierarquias morais entre indivíduos e grupos considerados inferiores e superiores; c) sentimentos morais da desigualdade, como uma dimensão subjetiva e sociopsicológica que estrutura e é estruturada pelas relações sociais, que podem resultar em uma tipologia dos *modos emocionais da desigualdade*; d) valores e elementos culturais avaliados moralmente pelos atores sociais.

Desse modo, a moralidade ocupará diversos níveis da análise sociológica empreendida nesta pesquisa, o que é tanto resultado dos próprios achados da investigação quanto uma estratégia argumentativa para demonstrar certa onipresença dos aspectos morais no fenômeno da desigualdade social, representando a possibilidade de, com isso, compreendermos tais bases morais como elementos centrais daquela *base comum* das formas específicas de desigualdade.

1.4. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Embora seja uma investigação teórica, esta pesquisa não tem um objetivo propriamente heurístico. Em que pese algumas discussões mais abstratas presentes no texto, a investigação está, até certo ponto, direcionada empiricamente. Considero que a pesquisa teórica é um desafio na Sociologia, na medida em que se corre o risco de cair em tipos diferentes de determinismo teórico que fariam da realidade social mero detalhe (DOMINGUES, 1996). Se, na pesquisa empírica, a teoria é indispensável, nas discussões teóricas mais abstratas, a empiria pode passar despercebida. Isto acaba refletindo uma dificuldade da Sociologia, e das Ciências Sociais em geral, de estabelecer métodos específicos para a pesquisa teórica, tal qual fazem os manuais de metodologia qualitativa e quantitativa. Assim, entendo que a pesquisa teórica pode se resumir muito mais a uma postura epistemológica do pesquisador em relação ao seu objeto do que a uma escolha de métodos consolidados pelas Ciências Sociais. Além disso, o tipo da pesquisa teórica depende fortemente das questões que constroem internamente o problema de pesquisa: se as questões teóricas são formais (preocupadas com um problema lógico de determinada teoria), ou se as questões teóricas são empíricas (relacionadas com um problema da realidade social que a teoria pode vir a elucidar e organizar racionalmente).

Entre esses dois tipos de pesquisa teórica, este trabalho se aproxima mais do segundo do que do primeiro, porque busca responder questões como “quais as relações entre a desigualdade e a dimensão moral da vida social?”, “quando a desigualdade causa humilhação, vergonha ou culpa?”, ou, ainda, “o que faz de uma situação desigual uma experiência emocional positiva ou negativa?”, “como os modos de classificação social são moralmente construídos?”, “como hierarquias morais contribuem para a reprodução da desigualdade?”, entre outras. Dessa maneira, tais questões têm tanto uma origem quanto implicações não somente teóricas, mas empíricas. Nesse sentido, adoto uma postura de dialética epistemológica (DOMINGUES, 1996), que, atenta às questões empíricas, não perde de vista formulações teóricas mais gerais e, no caminho inverso, ao tratar de teoria, não despreza sua relação com aspectos empíricos mais específicos.

No que concerne à estratégia metodológica em si, a pesquisa se desenvolveu da seguinte forma. Na investigação dos fundamentos filosóficos, foi objeto o debate mais recente do igualitarismo, que opõe o igualitarismo da sorte ao igualitarismo democrático. Em relação ao desenvolvimento da Economia enquanto disciplina científica, inicialmente é feito um breve histórico da relação dessa disciplina com os temas da moralidade e da desigualdade, a partir de textos sobre a história da Economia e sobre a história da desigualdade, e, em um segundo momento, são objeto de análise autores contemporâneos da Economia da Desigualdade. Já na literatura sociológica, a investigação se deu de modo a: a) identificar autores e autoras contemporâneos importantes para o tema da desigualdade e a relação de suas teorias e pesquisas com a moralidade; b) analisar alguns dos principais sentimentos e emoções morais que têm sido objeto da sociologia contemporânea e a sua relação com a desigualdade; c) identificar conceitos correlatos ao de moralidade, como *status* e dimensões simbólicas da vida social; e, finalmente, d) investigar as mais recentes pesquisas sociológicas sobre meritocracia. Ciente de que tais escolhas são, em certa medida, metodologicamente arbitrárias, também se sabe que os recortes teórico-metodológicos são inevitáveis em qualquer pesquisa científica.

1.5. ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Do ponto de vista da coesão textual, os capítulos foram escritos sem estabelecer uma conexão necessária uns com os outros, ainda que as ligações argumentativas entre um e outro sejam feitas tanto quanto possíveis. Desse modo, o texto está organizado da seguinte maneira: o Capítulo 1 tem o objetivo de, ao opor diferentes tipos de teorias igualitárias contemporâneas, demonstrar que alguns elementos internos de teorias da justiça são definidos ou justificados moralmente, ilustrando como o próprio desenvolvimento teórico está relacionado com dimensões morais da desigualdade social; o Capítulo 2 analisa como a Economia, no seu desenvolvimento enquanto disciplina científica, historicamente se aproximou e se afastou do tema da desigualdade e como isso teve a ver com dimensões morais e políticas internas e externas à própria disciplina; o Capítulo 3 identifica a relação entre desigualdade e moralidade em autores da sociologia contemporânea: aqueles vinculados àquilo que chamarei de “recepção anglófona” da obra de Pierre Bourdieu; a teoria de Charles Tilly sobre desigualdade durável; os estudos de Göran Therborn sobre desigualdade, com destaque para a relação entre desigualdade existencial e desigualdade vital; as pesquisas de Elisa Reis sobre as elites brasileiras e sobre as relações entre desigualdade e solidariedade; e, finalmente, a contribuição de Jessé Souza para pensar os aspectos morais da estrutura de classes do Brasil. O Capítulo 4,

por sua vez, investiga as relações entre sentimentos e emoções com a desigualdade social, sem antes deixar de oferecer uma análise sobre sentimentos e emoções nos clássicos da Sociologia, com destaque para Émile Durkheim e Karl Marx. Esse capítulo também oferece uma tipologia dos *modos emocionais da desigualdade*, resultante da investigação teórica que pôde identificar casos típicos individuais dos efeitos da desigualdade sobre os sentimentos e emoções. No Capítulo 5, a meritocracia é analisada como um nivelador moral das relações sociais, constituindo-se como a base moral da desigualdade social contemporânea. Também são analisados dados empíricos recentes sobre a relação entre a crença na meritocracia *versus* aumento da desigualdade. Por último, nas Considerações Finais são apontadas algumas limitações e potenciais agendas de pesquisas futuras que identifiquei ao longo da investigação.

2 QUE IGUALDADE IMPORTA? IGUALITARISMOS E A MORALIDADE DA (DES)IGUALDADE

“From the point of view of morality, it is not important that everyone should have *the same*. What is morally important is that each should have *enough*.”

(Harry G. Frankfurt)

Diferentemente do enunciado da epígrafe acima, quando, no século XVIII, os filósofos iluministas reivindicavam o princípio da igualdade, para alguns deles já estava posta a ideia de que a desigualdade guardava problemas morais, esteja ela relacionada a aspectos mundanos, como as diferenças de status, ou a dimensões de explicação teológica, tal qual a concepção lockeana de igualdade espiritual (ISRAEL, 2010). Àquele momento, o debate girava em torno das injustiças causadas pela estratificação social, que garantia à aristocracia europeia os privilégios de estima social e da consequente acumulação de riqueza por herança, o que pôs no centro da Teoria Social da época o conceito de igualdade.

Embora, desde então, a ideia de igualdade tenha se estabelecido como um importante ideal regulador das discussões normativas da Teoria Política, se mantém a controvérsia sobre em que contexto, o quanto e qual (des) igualdade é tolerável, aceitável e desejável para uma sociedade considerada justa (HULL, 2015). Mais recentemente, durante pelo menos os últimos vinte anos, este debate iniciado pelo liberalismo iluminista vem sendo atualizado, sobretudo após a publicação de *What's the point of equality?* artigo da filósofa estadunidense Elisabeth S. Anderson (1999). Este texto, ainda que não inaugure o debate do “pensamento igualitário”, cria uma divisão clara entre dois campos da filosofia política em torno da questão da igualdade: o igualitarismo da sorte ou da fortuna, objeto de crítica de Anderson, e o igualitarismo democrático, proposta teórica da filósofa.

Neste capítulo, ao apresentar as diferenças entre estas tradições do igualitarismo, o objetivo é considerar os aspectos filosóficos da igualdade, ou seja, os modos pelos quais o pensamento igualitário contemporâneo justifica teoricamente a necessidade da igualdade, de que igualdade se fala, que elementos são levados em conta para medir o nível de justiça social

e como isto está articulado a partir de um ponto de vista teórico da moralidade, destacando o *status* propriamente ético da ideia de igualdade. Com a certeza de que isto não esgota o debate proposto, apresento o igualitarismo da sorte e o igualitarismo democrático para demonstrar como o debate sobre igualdade/desigualdade é também uma questão sobre a moralidade. Para isso, ao longo da apresentação de cada uma das teorias, procuro destacar alguns dos seus pontos centrais como aspectos teóricos da moralidade. Por fim, elenco três aspectos que reforçam essa ideia: o igualitarismo como teoria da justiça, a inevitabilidade da desigualdade como pressuposto igualitarista e, devido a isso, a necessidade de justificar moralmente as desigualdades.

2.1 IGUALITARISMO DA SORTE E O POTENCIAL CONSERVADOR DA RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL

A ideia de responsabilidade individual poderia intuitivamente inserir o igualitarismo da sorte na tradição do liberalismo face ao debate da Teoria da Justiça. No entanto, diferentemente do “libertarianismo” de Hayek e Nozick e do liberalismo igualitário de Rawls (VITA, 2011), o *luck egalitarianism*, como tem sido chamado na filosofia contemporânea recente, encontra-se no campo teórico do igualitarismo. Isso se deve, sobretudo, à diferença que pode ser estabelecida entre responsabilidade individual e liberdade, com a primeira ideia encaminhando o argumento muito mais para o valor do merecimento ou do mérito em ser tratado igualmente do que a possibilidade de se realizar a segunda a partir da igualdade plena. Para essa tradição teórica, embora a liberdade guarde um valor normativo importante, o foco da discussão é em que medida uma sociedade consegue eliminar desvantagens involuntárias, ou seja, “retificar e, no limite, neutralizar os efeitos distributivos de circunstâncias involuntárias sobre a vida das pessoas” (PETRONI, 2020, p. 2).

Embora haja algumas diferenças entre os fortunistas² sobre o que conta mais ou menos para uma sociedade justa, é possível afirmar que a definição de Ronald Dworkin (2005) de dois tipos de sorte (a sorte bruta e a sorte opcional) e a concepção de justiça de Richard Arneson (2008) vinculada às ideias de “boa sorte” e “má sorte” são pontos em comum entre eles, algo que se caracteriza como o núcleo ao mesmo tempo explicativo e normativo desta tradição teórica. A partir disso, fica mais claro compreender o que este igualitarismo chama de igualdade

² O igualitarismo da sorte é também chamado de igualitarismo da fortuna (VITA, 2011).

e que tipo de desigualdade é tolerável, assim como explicitar melhor a importância dada à responsabilidade individual e seu potencial conservador, no que diz respeito às suas consequências ideológicas e políticas.

O cerne explicativo do igualitarismo da sorte, que reverbera em suas proposições normativas, é a relação entre os efeitos da sorte e a justiça distributiva, de modo a direcionar quais desigualdades devem ser combatidas. Antes dos conceitos de Dworkin de sorte bruta e sorte opcional, no entanto, o igualitarismo ainda não diferenciara tão precisamente o que, das escolhas individuais, se devia às ambições de cada um, aos gostos e desejos pessoais. Até então vulnerável à crítica anti-igualitária segundo a qual não seria correto eliminar desigualdades resultantes das preferências pessoais por diferentes estilos de vida, a partir de Dworkin, os “igualitaristas podem responder que o que eles querem igualar são desigualdades causadas pela sorte bruta, ao invés de todas as desigualdades” (SANDBU, 2004, p. 284, tradução nossa). Mas o que vêm a ser a sorte opcional e, por conseguinte, a sorte bruta?

A sorte opcional é aquela decorrente de escolhas deliberadas e calculadas pelo indivíduo, que (supostamente) teria, nesta situação, informação suficiente para prever os riscos de sua escolha. Nas palavras do autor, “sorte opcional diz respeito a resultados de apostas deliberadas e calculadas” (DWORKIN, 2005, p. 91), tendo o indivíduo previamente assumido os riscos e, os conhecendo, não desistiu da escolha. Já a sorte bruta é o “resultado que se produz sem que o agente tenha feito nada para produzi-lo” (VITA, 2011, p. 585). Destas, são derivadas a má sorte opcional e a má sorte bruta, que seriam as consequências ou aspectos negativos do que foi “escolhido” e do que foi “imposto”, respectivamente. Somado a isso, ainda duas características da sorte bruta podem ser definidas: as vantagens/desvantagens involuntárias inatas (um talento ou deficiência inata, por exemplo) e as vantagens/desvantagens involuntárias adquiridas (como recursos de herança ou deficiência ocasionada por acidente) (PETRONI, 2020; VITA, 2011).

Com esta breve descrição conceitual, gostaria de destacar dois aspectos do igualitarismo da sorte: o primeiro, de nível teórico interno, indica que não haveria problema caso esta tradição fosse chamada de “igualitarismo da sorte bruta” (SANDBU, 2004, tradução nossa), visto que o que deve ser compensado socialmente são os resultados da má sorte involuntária, sendo isto seu pressuposto normativo fundamental. E o segundo, de alcance mais amplo, demonstra que estes conceitos estão direcionados externamente, com o intuito de oferecer uma contribuição própria para o debate do campo igualitário. Para isso, Dworkin (2005) contrapõe duas

abordagens da justiça distributiva: a igualdade de bem-estar e a igualdade de recursos. É sobre este segundo aspecto que discorrerei a seguir.

Não é sem razão que Ronald Dworkin (DWORKIN, 2005, p. 3) precisou afirmar que a “igualdade é um ideal político popular, mas misterioso” para poder definir “que forma de igualdade é decisivamente importante”. De certa forma, a célebre pergunta formulada por Amartya Sen “*equality of what?*” (SEN, 1980) foi tanto, àquele momento, uma maneira de compilar as diferentes tradições do igualitarismo quanto se tornou um imperativo teórico-metodológico que acompanharia os igualitaristas até hoje. Não foi diferente, portanto, com os igualitaristas da sorte. Dworkin, para isso, abordou duas teorias da igualdade distributiva³:

A primeira (que chamarei de igualdade de bem-estar) afirma que o esquema distributivo trata as pessoas iguais quando distribui ou transfere recursos entre elas até que nenhuma transferência adicional possa deixá-las mais iguais em bem-estar. A segunda (igualdade de recursos) afirma que as trata como iguais quando distribui ou transfere de modo que nenhuma transferência adicional possa deixar mais iguais suas parcelas do total de recursos (DWORKIN, 2005 p. 4-5)

Embora bastante abstratas e a despeito das diferentes concepções sobre bem-estar e distribuição de recursos, Dworkin destaca que, ao aderir a uma ou outra dessas teorias, as soluções distributivas para casos concretos serão distintas, cabendo aos igualitaristas decidirem a que igualdade se referem para, assim, “argumentar de maneira plausível que vale a pena haver igualdade” (DWORKIN, 2005, p. 6).

Segundo Dworkin, no início de sua crítica à igualdade de bem-estar,

há uma atração imediata na ideia de que, se a igualdade é importante, deve ser principalmente a igualdade de bem-estar que importa, pois o conceito de bem-estar foi inventado, ou pelo menos adotado, pelos economistas precisamente para definir o que é fundamental na vida, e não o que é apenas instrumental. Foi adotado, de fato, para proporcionar um meio de atribuir valor aos recursos: os recursos são valiosos contanto que produzam bem-estar (DWORKIN, 2005, p. 7)

Para ele, este *equalisandum*, ou seja, esta métrica distributiva faz sentido para compensar uma pessoa com deficiência física, por exemplo, pois para que um indivíduo nesta condição pudesse atingir um nível de bem-estar satisfatório, supostamente ele precisaria de mais recursos que uma pessoa sem deficiência – e, neste caso específico, a distribuição desigual

³ Há, sem dúvida, uma disputa entre os igualitaristas da sorte sobre que igualdade é plausível. Aqui, no entanto, tratarei com maior ênfase do argumento de Dworkin, já que é ele quem estabelece o ponto comum desta tradição: as ideias de sorte bruta e sorte opcional e a incorporação ao igualitarismo das ideias até então anti-igualitárias de escolha e responsabilidade individual (ANDERSON, 2014; PETRONI, 2020; SANDBU, 2004)

de recursos faria justiça. No entanto, este tipo de métrica subjetiva não leva em conta um fundamento normativo anterior que pudesse evitar desvios distributivos com o pretexto de atingir o bem-estar ótimo de cada indivíduo. Se é verdade que todos devem atingir o mesmo nível de bem-estar, é também plausível afirmar que diferentes indivíduos precisam de uma quantidade distinta de recursos para atingir tal patamar de “prazer” ou de “qualidade de vida”, de modo que, por este critério subjetivo, se justificaria moralmente que, para satisfazer sua vontade, uma pessoa que gosta de champanhe devesse receber uma quantidade de recursos superior à de quem gosta de cerveja. Nesse sentido, ainda que este ideal de igualdade ofereça um novo critério distributivo, ele não resolve o problema das “preferências dispendiosas” (DWORKIN, 2005 p. 9) ou o “problema dos gostos caros” (PETRONI, 2020, p. 10), algo que, segundo Dworkin, uma Teoria Geral da Igualdade precisa superar.

Este problema teórico, já presente na “versão simples do igualitarismo” (PETRONI, 2020, p. 9), teria adquirido na igualdade de bem-estar uma justificativa sobretudo moral para o preço pago pelos indivíduos mais produtivos, que, para a realização da satisfação subjetiva de cada indivíduo, sofreriam com a distribuição desigual de recursos para indivíduos menos produtivos com gostos caros ou estilos de vida dispendiosos. Nas palavras de Elisabeth S. Anderson, os igualitaristas da sorte que defendem a vertente de Dworkin se opõem à igualdade de bem-estar pois

algumas pessoas – crianças mimadas, esnobes, sibaritas – têm preferências que são caras de atender. É preciso mais recursos para satisfazê-las no mesmo nível em que uma pessoa modesta e autocontrolada pode ser satisfeita. Se igualar o bem-estar ou as oportunidades de bem-estar fossem objeto da igualdade, a satisfação das pessoas autocontroladas ficaria refém das autoindulgentes. Isso parece injusto (ANDERSON, 2014, p. 170)

O libertarianismo, tradição anti-igualitária representada principalmente por Robert Nozick e Friedrich Von Hayek, deu a este mesmo problema a seguinte solução: como o valor político central desta teoria é uma ideia de liberdade negativa, ou seja, a não interferência coletiva sobre as condutas individuais, não há razão para a distribuição de recursos, sendo esta uma forma de “extração” (PETRONI, 2020, p. 6) de quem merece ter tais recursos para quem não merece, pois “a tentativa de realizar um padrão de justiça distributiva na sociedade implica necessariamente a violação de deveres negativos não excepcionáveis, isto é, implica o emprego arbitrário e, portanto, injusto, do poder político” (VITA, 2011, p. 573), cabendo somente às responsabilidades individuais as consequências de tais escolhas. Certamente, esta não foi a solução defendida por Dworkin, já que as teorias igualitárias, seja qual for o critério adotado

por elas, guardam um imperativo distributivo como base normativa fundamental, sendo inerente à igualdade a ideia de redistribuição de recursos coletivos.

No entanto, ainda que Dworkin seja contrário à abordagem libertariana, ele concorda que “uma interpretação simplista da igualdade pode promover relações de exploração entre pessoas com disposições de produção diferentes para a riqueza social” (PETRONI, 2020, p. 6), e não nega, assim, o papel da responsabilidade individual como um parâmetro distributivo importante em sua teoria. O tipo de igualdade de recursos proposto por Dworkin tem, pelo menos, duas características fundamentais: 1) a distribuição dos recursos deve estar sujeita a um teste relacional, isto é, não é possível estabelecer uma distribuição igualitária justa somente de um ponto de vista individual, mas deve-se levar em conta o quanto os recursos de uma pessoa são importantes para os outros; e 2) tem na escolha e responsabilidade individuais um parâmetro central para sua métrica distributiva.⁴

Como exposto acima, o primeiro passo da proposta teórica de Dworkin foi criticar a igualdade de bem-estar. Embora tenha abordado diversas vertentes dessa tradição igualitária, com destaque para o problema subjetivo do grau de satisfação individual na distribuição de recursos, sua crítica volta-se, num segundo momento, para as “preferências sobre o bem-estar alheio” (PETRONI, 2020, p. 9), aspecto analítico que, segundo ele, não é levado em conta pelas teorias welfaristas, pois, limitar-se aos graus de satisfação individuais, autocentrados, desprezaria o caráter intersubjetivo da igualdade e os processos relacionais de avaliação da distribuição de recursos. Nesse sentido, o problema dos gostos caros não é somente injusto do ponto de vista objetivo (com a alocação de mais recursos para indivíduos menos produtivos), mas pode vir a ser considerado intersubjetiva e moralmente inadequado caso tais recursos tenham importância para a vida dos outros. A distribuição de recursos, portanto, só poderá ser igualitária após resolver o que um teste relacional (teste da cobiça ou da inveja) revela, ou seja, que “nenhuma divisão de recursos será uma divisão igualitária se, depois de feita a divisão, qualquer imigrante⁵ preferir o quinhão de outrem a seu próprio quinhão” (DWORKIN, 2005, p. 81).

Ao supor que o teste da inveja revelaria que uma “simples divisão mecânica de recursos” (DWORKIN, 2005, p. 83) não seria igualitária por privilegiar certos gostos em detrimento de

⁴ Estes dois pontos elencados não exaurem as características desta teoria, e servem tão somente para mapear alguns de seus aspectos fundamentais que são especificamente importantes para os objetivos deste trabalho

⁵ A referência se deve ao exemplo hipotético usado por Dworkin, para ilustrar sua argumentação teórica, de imigrantes náufragos numa ilha deserta dispostos a estabelecer um contrato social igualitário.

outros, seria necessário um dispositivo distributivo capaz de resolver o problema das diferenças de preferências e estilos de vida. Dworkin propõe, nesse sentido, um leilão como algo adequado para a distribuição dos recursos externos, desde que condicionado por uma métrica normativa que leva em conta as preferências e gostos em relação à avaliação dos outros, chamada de “custo de oportunidade” (VITA, 2011, p. 588). No entanto, antes de explicitar como de fato funciona este leilão, é importante destacar algumas de suas condições prévias. Novamente em comparação à igualdade de bem-estar, Dworkin demonstra os pressupostos da igualdade de recursos:

Na igualdade de bem-estar, as pessoas devem decidir que tipo de vida querem, independentemente das informações pertinentes para decidir o quanto suas escolhas reduzirão ou aumentarão a capacidade de outros terem o que querem. [...] Na igualdade de recursos, porém, as pessoas decidem que tipo de vida procurar munidas de um conjunto de informações sobre o custo real que suas escolhas impõem a outras pessoas e, conseqüentemente, ao estoque total de recursos que pode ser equitativamente utilizado por elas. As informações que sob a igualdade de bem-estar passam a um nível político independente são, sob a igualdade de recursos, levadas ao nível da escolha individual. (DWORKIN, 2005, p. 86)

No cenário hipotético de Dworkin, a igualdade de recursos pressupõe um mecanismo de mercado (um leilão público), no qual todos os indivíduos têm a mesma quantidade de “dinheiro” (uma quantidade igual de conchas) para fazer seus lances, e gozam de conhecimento de todas as informações necessárias para suas escolhas na distribuição de recursos. Ou seja, o ponto de partida fundamental para a distribuição não são as preferências individuais, mas um conjunto suficiente de informações, com igualdade de oportunidade (a quantidade igual de dinheiro), de modo a estabelecer justiça no processo de escolha. Os gostos e preferências, portanto, não podem ser elementos de reivindicação de justiça, pois a distribuição não é baseada nisso, e sim no custo de oportunidade que uma ou outra escolha tem para essa distribuição. Segundo Álvaro de Vita,

esse custo de oportunidade deve figurar no senso que uma pessoa tem do que é ou do que deve ser legitimamente seu e no julgamento de cada pessoa sobre a vida que ela deveria levar. Se um dos hipotéticos imigrantes valoriza especialmente um pedaço de terra na praia, porque adora tomar banho de sol, então ele deve se dispor a pagar por esse recurso um preço que reflita o custo em que outros incorrem por terem de abrir mão do direito de empregar esse mesmo recurso para outras finalidades. (VITA, 2011, p. 588)

Então, quanto maior for o número de pessoas para as quais o pedaço de terra na praia é importante, o preço pago terá que ser maior. Realizado nesses termos, o leilão daria à igualdade de recursos, segundo Dworkin, o que nem a igualdade de bem-estar nem a igualdade de recursos simples (isto é, sem a métrica do custo de oportunidade) são aptas a fazer: uma distribuição igualitária livre da cobiça e do problema dos gostos caros.

Esse mecanismo de mercado (o leilão), no entanto, não garantiria, por si só, uma distribuição justa dos recursos, sobretudo em relação àqueles vinculados à sorte bruta. Se o problema da igualdade de recursos, portanto, fizesse referência apenas aos recursos externos alheios à sorte, o leilão seria, segundo Dworkin, suficiente para uma distribuição igualitária. O problema é que, no momento inicial da distribuição, sabe-se apenas das informações externas necessárias para a alocação dos recursos já existentes e facilmente identificados e avaliados pelos indivíduos. Porém, esta “condição oracular” não existe para os recursos internos, ou seja, para aquelas vantagens/desvantagens involuntárias (inatas ou adquiridas). Como bem disse Álvaro de Vita (2011, p. 588), os naufragos de Dworkin estão, inicialmente, sob um “véu de ignorância fino”, pois, ao mesmo tempo que sabem o suficiente para comprar os recursos externos da ilha, ignoram seus recursos internos, (provavelmente) fazendo-os guardar parte do dinheiro original para contratar um seguro contra desvantagens involuntárias. Assim, para que a igualdade de recursos seja justa, seria necessário

não somente um leilão ou um dispositivo de mercado para tratar das diferenças de preferências e ambições, mas também a ideia de um mercado hipotético de seguros concebido para levar em conta, em um primeiro momento, as deficiências físicas e mentais severas (os casos mais evidentes de má sorte bruta) e, em um segundo momento, os talentos e capacidade produtiva que têm baixo valor de mercado (VITA, 2011, p. 588)

Sob o ponto de vista dos recursos internos inatos, como os descritos acima, a proposta parece razoável, sobretudo por dar aos indivíduos a chance de equalizar, na vida social produtiva, os efeitos dessas desvantagens. Por outro lado, no que diz respeito às desvantagens involuntárias adquiridas, o seguro aparece como um mecanismo de aliar a sorte bruta à sorte opcional, “pois a decisão de comprar ou rejeitar o seguro contra catástrofes é uma aposta calculada” (DWORKIN, 2005, p. 91). Ou seja, em relação à uma desvantagem adquirida de má sorte bruta, como uma deficiência causada por um acidente ou catástrofe natural, a decisão de contratar ou não o seguro é o critério distributivo que definirá se tal desvantagem é fruto de sorte bruta (o indivíduo aderiu ao seguro e deve ser recompensado) ou de sorte opcional (o indivíduo não aderiu ao seguro, se colocou em risco, e não deve ser recompensado). Isto nos leva à segunda característica fundamental da igualdade de fortuna tratada aqui: a escolha e a responsabilidade individual como parâmetro central para a distribuição de recursos.

Como vimos, os dois tipos de sorte definidos por Dworkin têm papel central na sua proposta de distribuição de recursos. No entanto, é curioso que em seu cenário hipotético de contrato social, e não apenas após este momento inicial, a sorte tenha uma função decisiva no processo distributivo. Ao inserir o mercado de seguros como mecanismo de alocação de recursos, ele “ressuscita” um problema que havia sido deixado para trás com o leilão: novamente, assim como no problema dos gostos caros, a distribuição de recursos fica “sensível à ambição” (DWORKIN, 2005, p. 113), uma vez que casos de má sorte bruta não cobertos pelo

mercado de seguros não devem ser recompensadas por ter incorrido em risco o indivíduo que não o contratou previamente, transformando “o acaso em um problema de responsabilidade individual” (PETRONI, 2020, p. 11). A escolha individual, a ambição e as preferências não aparecem, assim, como um aspecto da igualdade de bem-estar ou do liberalismo a ser aprimorado nesta proposta igualitarista, mas como um princípio fundamental de sua elaboração de justiça social, aproximando o igualitarismo da sorte de propostas conservadoras e anti-igualitárias, segunda as quais “o igualitarismo corrói a responsabilidade individual ao tirar recursos daqueles que são ‘merecedores’ e ao garantir benefícios e resultados independentemente de empenho e de escolhas pessoais” (VITA, 2011, p. 591).

Por ora, gostaria de destacar três problemas (com consequências morais) decorrentes desta centralidade normativa dada à escolha e à responsabilidade individual. O 1) primeiro se refere à proposta do igualitarismo da sorte de um sistema distributivo que, em suas consequências práticas, pode ajudar a justificar desigualdades amparado em um conjunto de mecanismos morais que compõem a ideologia do mérito, com o alibi de fazer justiça pois “não pratica qualquer discriminação além da discriminação por conquista” (SANDEL, 2020, p. 45). Embora o mérito não seja um problema em si, já que responsabilização individual pode ser importante para indivíduos agirem como indivíduos morais, dos quais a sociedade depende para garantir uma melhor convivência entre todos, o igualitarismo da sorte descarta toda e qualquer condição estrutural e coletiva das escolhas individuais quando não só o sucesso fruto de sorte opcional é merecido, como o fracasso, causado ou não pelo acaso, é justificável e não deve ser recompensado – pelo contrário, é este mesmo o destino a que se arriscaram aqueles que, por irresponsabilidade, não fizeram as melhores escolhas. Isto não só é um problema com consequências morais decisivas para os processos de justificação da desigualdade; é também um pressuposto normativo frágil do ponto de vista teórico, pois não está em discussão se o indivíduo pode ou não escolher, em que condições e por quais motivos: parte-se da ideia implícita de que os indivíduos já têm direito à escolha, em condições ótimas, e, ao escolher isso ou aquilo, cabe apenas saber se ele é ou não responsável pelos efeitos negativos dessa escolha.

O 2) segundo problema da ênfase da responsabilidade individual se configura como uma justificação moral do “andar de baixo” da desigualdade. Ao inserir este critério como fundamental para a distribuição dos recursos, o igualitarismo da sorte cria uma divisão não só entre diferentes grupos sociais, mas também intragrupo. Entre os menos “afortunados”, por assim dizer, cria-se uma “distinção entre os desprivilegiados merecedores e os não merecedores, entre os que são ou não responsáveis por sua má fortuna” (VITA, 2011, p. 595) e produz, assim,

uma lógica perversa de desconsiderar a pobreza objetiva, a não ser depois de se certificar por que uma pessoa é pobre, se mereceu ou não aquela condição.

Por outro lado, no que diz respeito ao 3) terceiro problema do potencial conservador do igualitarismo da sorte, entre os privilegiados esta teoria não oferece mecanismos para mensurar o privilégio herdado (portanto fruto de sorte bruta), deixando os super ricos com o pretexto (quase sempre impreciso do ponto de vista explicativo e injusto do ponto de vista moral) de que são merecedores do que têm, com permissão para fazerem suas escolhas em uma “zona moralmente livre” (VITA, 2011, p. 595). O igualitarismo da sorte, portanto, acaba por fazer o que toda teoria igualitária tenta combater e evitar: a hierarquização entre indivíduos moralmente superiores e inferiores, que contribui para a reprodução da desigualdade por ser, esta mesma hierarquização, um mecanismo distributivo desigual.

2.2 IGUALITARISMO DEMOCRÁTICO: O VALOR MORAL DA PESSOA E AS CONDIÇÕES MORAIS DAS RELAÇÕES SOCIAIS

A teoria do igualitarismo democrático é indissociável da sua crítica ao igualitarismo da sorte, o que torna quase inevitável adotar este mesmo caminho para apresentar o argumento de Elizabeth Anderson. No entanto, tentarei, num primeiro momento, identificar os conceitos e pressupostos do igualitarismo democrático sem que, necessariamente, seja feita uma crítica explícita àquele outro igualitarismo. De toda forma, será possível notar, implicitamente, os contrapontos feitos pela filósofa estadunidense aos *luck egalitarians*.

Anderson (2014) constrói seu argumento partindo de um ponto de vista empírico, ou melhor, histórico: o que os movimentos políticos igualitários estão reivindicando? Esta pergunta, a despeito de sua forma aparentemente retórica, acaba indicando um pressuposto central do igualitarismo democrático, ao identificar que, mesmo que haja um aspecto distributivo nas demandas de tais movimentos, eles clamam, na verdade, por algo anterior a isto, ou seja, algo fundamental, condicionante à distribuição: “o valor moral igual das pessoas” (ANDERSON, 2014, p. 194). Segundo a filósofa, os movimentos políticos igualitários sempre se opuseram a uma forma específica de desigualdade que, historicamente, vem sendo atualizada em seus mecanismos: a hierarquização entre pessoas e grupos superiores e inferiores. Esta forma de organização social, basicamente comum a toda sociedade, naturaliza tanto as formas superiores de vida quanto as inferiores, e estabelece os mecanismos simbólicos e materiais da

opressão, constituindo o “núcleo das ideologias anti-igualitárias do racismo, sexismo, nacionalismo, casta, classe e eugenia” (ANDERSON, 2014, p. 194).

Até certo ponto, isto já seria suficiente para a nossa autora demonstrar os pressupostos normativos do igualitarismo democrático; no entanto, segundo ela, isto não se constitui apenas como uma dimensão do reconhecimento social, ou seja, da estima social dos indivíduos, de suas condições afetivas e dos seus direitos (HONNETH, 2003), mas está intrinsecamente atrelado às condições da distribuição dos recursos entre eles (FRASER; HONNETH, 2003), cabendo ao igualitarismo democrático “integrar as demandas por igual reconhecimento às demandas por igual distribuição” (ANDERSON, 2014, p. 195). Nesse sentido, a igualdade deve pressupor, por um lado, uma igualdade moral universal, de modo que nenhum indivíduo, em suas relações sociais, possa se colocar ou ser posto numa condição de inferioridade, independente de suas escolhas e ações, e, por outro, uma distribuição de recursos que não coloque em dúvida o direito do indivíduo de ter uma vida digna, com condições de desenvolver suas capacidades e talentos. Ou seja, a igualdade democrática, nos seus mais diversos aspectos (políticos, culturais, econômicos, etc.), deve considerar, em primeiro lugar, os indivíduos como sujeitos morais universais, isto é, que merecem respeito pelo simples fato de serem humanos e, em segundo lugar, as “relações sociais dentro das quais os bens são distribuídos, não só com a distribuição dos bens em si” (ANDERSON, 2014, p. 195).

Esta seria, portanto, a forma fundamental da igualdade democrática: seja qual for a distribuição de bens, ela não pode promover desrespeito, opressão e humilhação aos indivíduos, a despeito de suas escolhas e vontades. No entanto, todo igualitarismo, como teoria da justiça que é, precisa extrair de seus pressupostos normativos os mecanismos através dos quais a distribuição e as relações sociais podem se configurar como justas. Destaco três deles: o primeiro consiste em identificar, considerando a garantia da dignidade humana, bens que, para tanto, são mais importantes que outros, dos quais ninguém pode prescindir para alcançar o que este igualitarismo pressupõe. Todos os indivíduos devem ter, assim, acesso incondicional e vitalício a um conjunto básico de bens que lhes dê condições de desenvolver relações igualitárias, livres da opressão. O segundo, numa crítica direta aos igualitaristas da sorte, exige que o acesso a esses bens não corrobore com lógicas paternalistas, ou seja, que este acesso se justifique pela “inferioridade” dos beneficiários, por sua condição de pobreza ou pelos efeitos negativos de escolhas individuais – ele deve ser visto, garantido e valorizado por sua universalidade, sem “juízos invasivos e moralizantes sobre como as pessoas deveriam ter usado as oportunidades que lhes foram abertas” (ANDERSON, 2014, p. 211). O terceiro, por fim,

busca resguardar o efeito da responsabilidade individual ainda que não permita o que explicita o segundo mecanismo, ou seja, os indivíduos são responsáveis pelas suas escolhas por serem agentes morais, mas não podem ser humilhados e inferiorizados por conta disso. Com isso, é importante destacar este contraponto ao igualitarismo da sorte. Se este último leva em conta a escolha e a responsabilidade individuais como principais critérios de um padrão de distribuição, o igualitarismo democrático considera que, a despeito das escolhas individuais, a distribuição de bens deve garantir as condições morais e materiais para a manutenção do respeito mútuo, sendo esta a igualdade a ser defendida e não somente a alocação de bens e recursos. A distribuição de bens, portanto, “importa apenas *instrumentalmente* em virtude do seu impacto nas relações sociais” (LIPPERT-RASMUSSEN, 2012, p. 118, tradução nossa). É isto – relações sociais de igualdade, mutuamente reconhecidas como justas - que, segundo Elizabeth Anderson, pode garantir a liberdade, sendo a dicotomia igualdade *versus* liberdade um falso dilema, uma armadilha que o igualitarismo da sorte tentou resolver, mas, ao dar primazia à escolha e à responsabilidade individual, sucumbiu em reproduzi-la. Nas palavras da autora,

os iguais não estão sujeitos à violência arbitrária ou coerção física por parte de outros. A escolha não restringida por coerção física arbitrária é uma das condições fundamentais da liberdade. Os iguais não são marginalizados por outros e, portanto, são livres para participar da política e das principais instituições da sociedade civil. Os iguais não são dominados por outros; eles não vivem à mercê das vontades dos outros. Isso significa que regem suas vidas segundo suas próprias vontades – o que é liberdade. Os iguais não são explorados por outros, o que significa que são livres para definir o justo valor do seu trabalho. Os iguais não estão sujeitos ao imperialismo cultural: são livres para praticar sua própria cultura, sujeita à restrição do respeito a todas as outras pessoas (ANDERSON, 2014, p. 197)

Por um lado, o igualitarismo democrático se aproxima da ideia rawlsiana de bens primários e liberdade efetiva, a qual precisa de um arranjo institucional propício para que cada cidadão seja capaz de realizá-la, indicando que a liberdade não é um bem em si, mas está condicionada socialmente (VITA, 2011). Por outro, no entanto, Anderson tende a concordar com a crítica de Amartya Sen a Rawls, segundo a qual os “bens primários são meios para as liberdades, ao passo que as capacidades de realização são expressões das próprias liberdades” (SEN, 1993, n.p.). Antes de avançar no argumento de Anderson, vale definir sumariamente a abordagem das capacidades e efetivações (ou funcionamentos) de Sen. Segundo o filósofo indiano, esta abordagem muda o foco rawlsiano nos bens primários para o que tais bens fazem

pelos seres humanos, ou seja, não é o recurso em si, mas o que se faz de e com tal recurso (SEN, 1979). Além disso, ela concebe a vida humana como “um conjunto de atividades e modos de ser” (SEN, 1993, n.p.) socialmente valiosos – as efetivações/funcionamentos -, e a combinação destas efetivações constituem a pessoa como um ser ativo. Para Sen,

uma efetivação é uma conquista de uma pessoa: é o que ela consegue fazer ou ser e qualquer dessas efetivações reflete, por assim dizer, uma parte do estado dessa pessoa. A capacidade de uma pessoa é uma noção derivada. Ela reflete as várias combinações de efetivações (atividades e modos de ser) que uma pessoa pode alcançar. Isso envolve uma certa concepção da vida como uma combinação de várias "atividades e modos de ser". A capacidade reflete a liberdade pessoal de escolher entre vários modos de viver. A motivação subjacente - o foco na liberdade - é bem apreendida no argumento marxista de que o que necessitamos é "substituir o domínio das circunstâncias e do acaso sobre os indivíduos pelo domínio dos indivíduos sobre o acaso e as circunstâncias" (SEN, 1993, n.p.).

Os funcionamentos e as capacidades de acessá-los e realizá-los são um bom caminho e “uma maneira melhor de entender a liberdade” (ANDERSON, 2014, p. 198), segundo Elizabeth Anderson. Para o igualitarismo democrático, no entanto, fica em aberto a seguinte questão: “quais capacidades a sociedade tem obrigação de equalizar?” (ANDERSON, 2014, p. 198). Isto exige que o igualitarismo democrático estabeleça um critério para além desta definição formal de Sen, de modo que possa avaliar níveis distintos de capacidades. Com exemplos semelhantes aos utilizados por Dworkin ao tratar dos problemas dos gostos caros, Anderson entende que, embora ser um bom jogador de cartas ou gostar de passar férias em hotéis de luxo sejam capacidades que promovem bem-estar para alguns, estas não devem ser objeto de preocupação das abordagens igualitárias. Nesse sentido, a igualdade democrática pressupõe dois aspectos complementares: por um lado, é certo que nem todos os indivíduos saberão jogar bem cartas, portanto não há uma igualdade completa das capacidades; por outro lado, porém, a sociedade deve ser organizada de tal maneira que não saber jogar cartas não seja considerada uma opressão, isto é, que sua habilidade em jogar cartas “não determine seu *status* na sociedade civil” (ANDERSON, 2014, p. 199). Assim, o igualitarismo democrático deve compensar socialmente e equalizar as capacidades que, sem elas, inferiorizam os indivíduos moralmente e retiram suas condições materiais de participarem da vida comunitária com liberdade e respeito. Se o igualitarismo da sorte defende compensar aquelas desvantagens involuntárias pelas quais os indivíduos não são responsáveis, o igualitarismo democrático, pressupondo que a desigualdade é algo inevitável, pretende garantir, em primeiro lugar, que estas diferenças não constituam elementos de rebaixamento moral dos indivíduos e, em segundo, que a sociedade

garanta a igualdade das capacidades básicas para o desenvolvimento das pessoas e suas relações.

Dito isso, é necessário detalhar que tipos gerais de funcionamentos individuais Anderson considera fundamentais para a igualdade democrática. O primeiro deles se refere às condições sociais dos aspectos biológicos da existência, isto é, ao *funcionamento como ser humano* em seu aspecto natural (condição de moradia, alimentação, vestuário adequado, assistência médica, etc.) e ao acesso às condições de agência humana – as condições cognitivas, emocionais e psicológicas para agir. O segundo se refere à capacidade de funcionar como *participante de um sistema de produção cooperativa*, e consiste basicamente nas condições dos indivíduos terem acesso ao mundo do trabalho, aos meios de produção, à educação necessária para tal e a valorização da profissão escolhida. Por fim, o terceiro e último tipo geral de funcionamento individual é a participação como *cidadão de um Estado democrático*, que requer a capacidade de liberdade política em vários níveis, desde o direito ao voto e à liberdade de associação até a “capacidade de aparecer em público sem sentir vergonha e não ser considerado excluído” (ANDERSON, 2014, p. 200). Este conjunto de funcionamentos e capacidades é o que se configura como a estrutura de garantias igualitárias do igualitarismo democrático que, somado aos aspectos já explicitados, formam o escopo normativo dessa teoria, a qual concebe a igualdade de maneira diversa, sendo importante, portanto, atentar para estas características fundamentais apresentadas.

Ainda relacionado a estes funcionamentos e capacidades que devem ser garantidos pelo igualitarismo democrático, Anderson apresenta três questões que tentam conciliar teoricamente uma igualdade de oportunidades com uma igualdade de resultados. Segundo a filósofa, a igualdade democrática é a garantia de acesso a tais funcionamentos – são livres, no entanto, os indivíduos a fazerem o que bem entender com esta oportunidade. Por outro lado, é garantido o acesso efetivo e vitalício a um patamar de condições morais e materiais que garantam o desenvolvimento das capacidades individuais. Sendo assim, a primeira questão diz que, para além do nível básico dos funcionamentos, a igualdade democrática não garante níveis elevados dos mesmos. O acesso à educação, por exemplo, é uma garantia; fazer uma pós-graduação e chegar nos níveis mais altos da educação formal é uma escolha dos indivíduos – eles podem, portanto, funcionar em um nível inferior. O segundo ponto explicita que a igualdade democrática “não garante acesso efetivo a níveis iguais de funcionamento, e sim acesso efetivo a níveis de funcionamento suficientes para estar em condições de igualdade na sociedade” (ANDERSON, 2014, p. 201). Ou seja, parte-se do pressuposto que níveis desiguais de

funcionamento não necessariamente causam desigualdade – cabe, nesse sentido, uma avaliação específica do tipo de funcionamento e se este, em níveis desiguais, são insuficientes para manter as condições de igualdade na sociedade. Já a terceira e última questão se refere àquele pacote básico e vitalício de capacidades que garantam condições de igualdade entre os indivíduos, configurando-se como um direito inalienável do indivíduo ao ponto que limita sua liberdade em se desfazer desse pacote.

Este foco na abordagem das capacidades tem um duplo objetivo, numa crítica direta ao igualitarismo da sorte: tenta, por um caminho diferente deste último, conciliar as ideias de liberdade e igualdade e busca expandir a análise das injustiças sociais para além da distribuição de recursos, com a defesa de uma perspectiva cultural da moralidade. Este último ponto, inclusive, tem sido alvo de críticas por, supostamente, os igualitaristas democráticos não se preocuparem com desigualdades de riqueza e renda (LIPPERT-RASMUSSEN, 2012; 2015), apesar do aumento da concentração desses recursos relatada em importantes e recentes estudos empíricos da Economia, como o de Piketty (2014). Anderson, no entanto, certamente não concordaria com essa crítica porque, segundo ela, a igualdade democrática “também se preocupa com a distribuição de recursos divisíveis” (ANDERSON, 2014, p. 203). A diferença em relação ao igualitarismo de fortuna, por sua vez, é que não seria necessária uma distribuição inicial igual de recursos a cada indivíduo (como no cenário hipotético de Dworkin), pois um montante de recursos considerado suficiente é condicionado cultural e naturalmente (o tipo e quantidade de roupa necessários para determinado clima e para não ser constrangido publicamente, por exemplo). Somado a isso, as circunstâncias individuais (sobretudo os recursos não-divisíveis, como deficiências físicas, por exemplo) também podem justificar uma divisão desigual dos recursos, já que pessoas com deficiências precisariam de mais recursos para alcançar uma condição de igualdade no desenvolvimento de suas capacidades. É por isso que, para Elizabeth Anderson,

o que os cidadãos de fato devem uns aos outros são as condições sociais das liberdades de que as pessoas precisam para funcionar como cidadãos iguais. Por causa das diferenças em suas capacidades internas e situações sociais, as pessoas não são igualmente capazes de converter os recursos em capacidades para o funcionamento. Portanto, elas têm direito a diferentes quantidades de recursos para que possam desfrutar de liberdade como iguais (ANDERSON, 2014, p. 203).

Assim, a crítica ao igualitarismo democrático parece ter sentido quanto ao caráter instrumental da distribuição de recursos, visto que esta é apenas um meio para a igualdade, ao passo que, em relação à suposta indiferença dessa teoria às desigualdades de riqueza e renda, ela perde força. Isto se deve, ao meu ver, em razão de dois motivos: o 1) primeiro porque o

igualitarismo democrático indica muito mais uma primazia das questões culturais em relação a padrões distributivos do que uma negação da importância destes para a promoção da igualdade – a defesa de um pacote de recursos mínimos para o desenvolvimento dos funcionamentos e capacidades é um exemplo disso; já o 2) segundo motivo se refere ao núcleo normativo da igualdade democrática, ou seja, o fato de que a distribuição de bens não pode promover relações de opressão. Como se sabe que os altos níveis de concentração de renda e riqueza documentados por Thomas Piketty (2014) estão diretamente ligados ao funcionamento das democracias ao redor do mundo (CAGÉ, 2020; SOCI, 2019), com alta influência do poder econômico sobre as decisões políticas, seguramente o igualitarismo democrático consideraria esta desigualdade, por assim dizer, inaceitável.

2.3 O PROBLEMA DO ESTIGMA E DO PATERNALISMO

Uma das principais críticas do igualitarismo da sorte ao igualitarismo “tradicional” é a possibilidade deste último compensar distributivamente comportamentos negligentes e inconsequentes, indivíduos improdutivos e “não-merecedores” do que é produzido coletivamente – por isso, como pôde-se ver anteriormente, a centralidade da responsabilidade individual como critério distributivo dos fortunistas. Do ponto de vista do igualitarismo democrático, no entanto, esta solução proposta pelo igualitarismo da sorte apresenta dois problemas morais importantes: para ter direito a um bem, os indivíduos precisariam passar por 1) um permanente escrutínio público de suas vidas privadas de modo a avaliar suas responsabilidades sobre seus infortúnios e, quando verificada a má sorte opcional, ou seja, escolhas imprudentes pelas quais os indivíduos são responsáveis, as 2) razões para compensá-los seriam estritamente paternalistas (ANDERSON, 2014; PETRONI, 2020).

A principal objeção de Elizabeth Anderson a esses problemas é que, para ela, ambos não expressam respeito pelos cidadãos. Em relação ao primeiro deles, o desrespeito se configura pela necessidade que os indivíduos teriam de justificar sua condição de inferioridade. Até mesmo os legítimos merecedores dos benefícios redistributivos, isto é, aqueles que não têm culpa pelas desvantagens que possuem,

precisariam revelar publicamente que, frente aos seus concidadãos, eles são de fato menos talentosos e menos capazes de contribuir para a riqueza social. Os beneficiários desse sistema precisam demonstrar, permanentemente, que são *merecedores* da ajuda da sociedade (PETRONI, 2020, p. 21)

Para Anderson (2014, p. 186), este procedimento seria, sobretudo, estigmatizante, já que “as pessoas reivindicam os recursos da distribuição igualitária em virtude de sua inferioridade em relação a outras, e não em virtude de sua igualdade com outras”, sendo a pena, e não a dignidade dos cidadãos, o valor moral que regula este tipo de distribuição. Essa estigmatização, por sua vez, não seria apenas direcionada ao indivíduo, mas também ao próprio recurso/benefício/direito, que acabaria sendo visto socialmente como algo para os pobres, para os oprimidos, etc.

Já o segundo problema se refere à resposta dada pelos fortuneiros àqueles que, segundo esta teoria, não merecem receber nenhum benefício, aos quais Anderson (2014, p. 179) chama de “os imprudentes”, os indivíduos vítimas de má sorte opcional, socialmente inferiores e responsáveis por suas más escolhas. Embora não seja consenso entre os igualitaristas da sorte qual solução dar a esta questão, eles partem de um ponto comum segundo o qual, para esses indivíduos, seria adequado um sistema de seguridade social compulsório, o que leva a Elizabeth Anderson a entender que os fortuneiros “estão dizendo aos cidadãos que eles são burros demais para comandar suas vidas” (ANDERSON, 2014, p. 180). Para a filósofa, esta seria uma postura extremamente paternalista, porque parte de um pressuposto que considera tais indivíduos incapazes de mudarem ou de serem autônomos das próprias vidas. Se o primeiro problema contribui para uma radicalização da hierarquia entre indivíduos superiores e inferiores, recompensando estes últimos por pena, o segundo inviabiliza possibilidades de trajetórias diferentes para indivíduos vistos como “irresponsáveis” e “incapazes”. Além disso, ao tentar resolver este problema de responsabilidade individual, o igualitarismo da sorte acaba por desresponsabilizar esses indivíduos, que ficariam dependentes do Estado para agir. Para Anderson, nesse sentido, um igualitarismo que queira resolver esse problema precisa se livrar desta métrica moralizante (identificar se o indivíduo é ou não responsável por tal consequência) ao passo que garante as liberdades e condições necessárias para uma “agência responsável” (ANDERSON, 2014, p. 212) sem recorrer ao paternalismo. Para isso, o igualitarismo democrático traça pelo menos duas estratégias:

Primeiro, [a igualdade democrática] oferece igualdade no espaço de possibilidades, ou seja, oportunidades e liberdades. Os indivíduos ainda têm de exercer agência responsável para alcançar a maioria dos funcionamentos aos quais a sociedade garante acesso eficaz. No caso típico de um adulto apto, por exemplo, o acesso a uma renda decente estaria condicionado ao desempenho responsável nos deveres do trabalho, supondo-se que exista emprego disponível. Em segundo lugar, a maior parte das liberdades que garantem igualdade democrática é um prerequisite para o exercício da agência responsável. A agência responsável requer opções reais, consciência dessas opções, competências deliberativas e autoestima necessária para confiar no próprio juízo. A igualdade democrática garante a educação necessária para conhecer

as próprias opções, deliberando sobre elas, e as bases sociais da autoestima (ANDERSON, 2014, pp. 212-213, acréscimo nosso).

Nesse sentido, a igualdade democrática, ao mesmo tempo que não concorda em compensar os imprudentes sem contrapartida, considerando-os incapazes de cuidarem da própria vida, tenta construir uma teoria que não permite que estes, a despeito da forma como levam suas vidas, sejam oprimidos, desrespeitados e considerados inferiores aos demais. A responsabilidade pessoal, portanto, aparece muito mais como um mecanismo de responsabilização dos indivíduos do que um instrumento de punição através do qual desigualdades podem ser justificadas moralmente (PETRONI, 2020). Isto se deve, sobretudo, à escolha teórico-metodológica do igualitarismo democrático em não limitar a igualdade à mera alocação de recursos, permitindo, segundo Elizabeth Anderson, demonstrar

como as injustiças podem ser mais bem solucionadas alterando-se as normas sociais e a estrutura de bens públicos do que redistribuindo recursos. E nos permite integrar demandas por igual distribuição e igual respeito, assegurando que os princípios pelos quais distribuímos bens, por mais que os padrões resultantes possam ser iguais, não expressem pena desdenhosa para com os beneficiários da preocupação igualitária (ANDERSON, 2014, p. 223)

2.4 AS TEORIAS IGUALITÁRIAS COMO TEORIAS SOBRE A MORALIDADE

Ao longo do capítulo, explicitarei a lógica teórica interna do igualitarismo da sorte e do igualitarismo democrático. Para tal, a estratégia foi dar maior ênfase aos núcleos explicativo e normativo de ambos, sem necessariamente contrapor seus argumentos com outras teorias. Tanto quanto foi possível, também não descrevi todos os contrapontos elencados por Elizabeth Anderson aos fortuneiros. Além disso, não exauri toda a tradição fortuneiro nem apresentei outros igualitarismos democráticos, com a intenção de apenas ilustrar o pensamento igualitário contemporâneo com dois dos seus principais autores. Dessa maneira, pode-se compreender melhor o objetivo que pretendi realizar: demonstrar, sem que seja necessário avaliar qual proposta é a mais adequada, que teorias igualitárias são teorias sobre a moralidade. A seguir tentarei deixar este objetivo mais explícito, destacando três aspectos. O primeiro aspecto é que, embora nem toda teoria da justiça seja uma teoria igualitária, toda teoria igualitária é uma teoria da justiça. O segundo ponto é o pressuposto comum ao pensamento igualitário segundo o qual a desigualdade é inevitável. O terceiro, por sua vez, é intrinsecamente ligado ao segundo: já que algumas desigualdades vão inevitavelmente existir, é preciso justificá-las.

O primeiro aspecto leva-nos à seguinte pergunta: o que é uma teoria da justiça? Ainda que esta possa parecer trivial, os elementos teóricos e metodológicos variam significativamente

a depender de qual teoria se refere. No entanto, sem que seja necessário entrar nesses detalhes, é possível identificar algo comum às teorias da justiça contemporâneas. Como destaca Amartya Sen (2006), em seu artigo “*What do we want from a theory of justice?*”, a maioria das teorias da justiça contemporâneas sofreram grande influência da obra de John Rawls, que tem como questão principal a pergunta: “o que é uma sociedade justa?” (SEN, 2012, p. 24). Segundo Sen, isto se configura como uma abordagem transcendente da justiça, pois procura identificar “arranjos sociais perfeitamente justos” (SEN, 2012, p. 24), de modo a estabelecer uma divisão entre o que é justo e o que é injusto, a qual é derivada de uma hipotética “posição original” onde os indivíduos realizam um contrato social “sob um véu da ignorância, sem conhecimento das suas identidades individuais na sociedade com interesses específicos e prioridades particulares” (SEN, 2012, p. 25). A ideia de justiça resultante dessa posição é considerada imparcial e uma sociedade só pode ser considerada justa se realizar todos os princípios advindos desse contrato.

Para Sen, esta abordagem apresenta uma importante falha metodológica por, sobretudo, não conseguir identificar diferentes níveis de justiça e de injustiça, já que o justo é tão somente a realização dos princípios de justiça em sua totalidade. Qualquer incompletude é vista como injusta, e não como menos justa. Qualquer avanço, por sua vez, é também considerado injusto ou nem mesmo identificado, pois essa visão transcendente considera que tudo aquilo, exceto a sociedade imaginada na posição original, é injusto por ser insuficiente ou incompleto. Segundo o filósofo indiano, até mesmo políticas que eliminem a fome ou a escravidão deixariam “a sociedade no lado injusto”, pois ainda estaria “longe dos requisitos transcendentais de uma sociedade completamente justa” (SEN, 2012, p. 26).

Nesse sentido, em contraponto à abordagem transcendente, Sen propõe uma abordagem comparativa de justiça, que teria uma postura metodológica “imaneente”, por assim dizer, para a qual a identificação de uma sociedade completamente justa não é necessária. A vantagem dessa abordagem em relação àquela outra é que, com uma postura comparativa, seria possível investigar “diferentes modos de avançar a justiça na sociedade (ou no mundo), ou de reduzir injustiças manifestas que possam existir” (SEN, 2012, p. 25). Essa abordagem traria, além disso, uma importância prática para as questões de justiça, porque dá as ferramentas necessárias para identificar o que é mais ou menos justo, podendo elucidar questões sociais particulares sem precisar resolver a totalidade das injustiças sociais mapeadas por uma abordagem transcendental. A crítica de Sen a esse tipo hegemônico de teoria da justiça segue por vários caminhos, os quais, para os objetivos desse trabalho, não precisam ser levados em conta. No entanto, gostaria de destacar este que já citei brevemente acima: o da incompletude.

O destaque dado por Sen à ideia de incompletude tem como uma de suas origens as reflexões sobre ética e racionalidade, quando ele entende que a Economia tem uma “noção excessivamente restritiva da racionalidade”, sobretudo por não incorporar outras motivações da escolha que não a “maximização do auto-interesse” (KERSTENETZKY, 2000, p. 115). Para ele, um conceito apropriado de racionalidade deveria incorporar, por um lado, motivações morais (entre outras), e a aceitação de um tipo de escolha incompleta, inconsistente, que não aponte para uma hierarquização definitiva dos valores com os quais os indivíduos operam no processo de escolha. Numa interpretação sobre a obra de Isaac Levi, de quem Amartya Sen incorpora ideias relacionadas à racionalidade, ele diz que o filósofo americano iluminou “os desafios da tomada de decisão sob condições de informação imperfeita, evidências conflitantes, valores divergentes, compromissos discordantes e outras fontes de dissensão interna” (SEN, 2004, p. 43, tradução nossa). É para isto que Sen quer apontar: um pressuposto de uma racionalidade limitada pois está imbuída num cenário valorativo plural, que apresenta, senão inviabilidade, ao menos limites à “universalização da moralidade” (KERSTENETZKY, 2000, p. 115) presente na tradição utilitarista e na tradição rawlsiana. A partir disso, Sen quer transpor essa ideia originada da teoria da escolha social para o que ele considera uma teoria da justiça adequada, ou, melhor, para o que se pode exigir e querer de uma teoria da justiça. Nas palavras de Célia Lessa Kerstenetzky,

a impossibilidade de se produzir ordenações completas de valores e das ações correspondentes nos deixa o *second-best* de buscar construir ordenações parciais, que podem pragmaticamente funcionar. Se de todo não for possível comparar duas ações que nos parecem boas, ou seja, se não for possível encontrar a melhor entre elas ou mesmo afirmar que somos indiferentes entre elas, isto pode representar um problema formal interessante de incomensurabilidade (ou, mais fracamente, de incomparabilidade). O que nos conduziria a explorar soluções analíticas menos elegantes do que a completude e a consistência, como a completude parcial ou a “inconsistente” supercompletude. Mas não deveria nos paralisar como fez ao asno de Buridan que, encontrando-se incapaz de decidir qual entre dois montes de feno seria superior, morreu de inanição (KERSTENETZKY, 2000, p. 117).

Para além das questões procedimentais que resultam desta abordagem, cabe destacar que Sen não entende a incompletude como um obstáculo para a justiça, mas como uma condição das relações sociais: assim como é impossível hierarquizar internamente aos indivíduos valores de maneira completa e inequívoca, as soluções de justiça estarão sempre sujeitas à incompletude. Isso nos leva ao segundo aspecto.

Do ponto de vista das teorias igualitárias, a justiça se realiza com a igualdade entre os indivíduos. Como demonstrado anteriormente, no entanto, as diferentes vertentes do pensamento igualitário consideram uma ou outra forma de igualdade mais importante ou mais

fundamental que outras. Este ponto comum do igualitarismo, ou seja, o *valor* dado a um tipo específico de igualdade, não é somente um procedimento metodológico; é, além disso, uma adesão normativa mais ou menos implícita à inevitabilidade das desigualdades. As teorias igualitárias, em seus mecanismos teóricos (ou seja, para além de suas consequências políticas), não reivindicam uma igualdade completa e total, e sim mais igualdade ou uma maior igualdade em determinado aspecto; também não demandam o fim da desigualdade, mas a sua redução ou o fim de uma e não de todas. Certamente, isto se deve não a um desejo pessoal dos igualitaristas, e sim àquela impossibilidade da completude indicada por Sen. Mesmo que alguns igualitaristas não sejam seguidores da abordagem de Sen, o filósofo indiano parece ter identificado um aspecto que já estava presente nas teorias igualitárias (e nas teorias da justiça em geral): dificilmente os igualitaristas deixam de reconhecer, explícita ou implicitamente, os limites da igualdade, fazendo-os com que partam do pressuposto tácito de que as desigualdades, embora indesejáveis, existem, pois, para além dos pressupostos normativos, e com alguma influência sobre estes, os aspectos históricos confirmam esta condição sociológica das relações sociais. Do ponto de vista mais geral, sabe-se que a desigualdade é uma condição social que remonta tempos históricos remotos, com a descoberta da agricultura pelos povos sedentários (ALACEVICH; SOCI, 2018). Mais recentemente, economistas juntaram abundantes evidências do aumento da desigualdade, demonstrando que até mesmo em sociedades mais igualitárias ou mais democráticas, como nos países nórdicos e nos Estados Unidos, há desigualdades importantes (ATKINSON, 2015; MILANOVIC, 2019; PIKETTY, 2014). Sem dúvida, se as contribuições das teorias normativas igualitárias, portanto de filosofia política e moral, reverberam na construção de ideias sobre a estrutura social desejável e justa, os pressupostos e explicações das mesmas, por sua vez, não estão alheias ao mundo empírico. Como afirma Christopher Jencks,

tratar a desigualdade como uma questão moral não faz com que as questões empíricas sejam deixadas de lado, porque os argumentos morais mais comuns em favor ou contra a desigualdade baseiam-se em reivindicações sobre suas consequências (JENCKS, 2002, p. 50, tradução nossa)

Não deixar as questões empíricas de lado, no entanto, não as isenta de interpretação ou de disputa política sobre o que elas indicam.

Pode-se demonstrar, agora, o terceiro aspecto das teorias igualitárias como teorias sobre a moralidade, segundo o qual a inevitabilidade da desigualdade (ou os limites da igualdade) leva à necessidade de processos de justificação. É nesse sentido que Thomas Piketty (2020, p.

1), um dos maiores especialistas contemporâneos sobre o tema, entende que “toda sociedade humana precisa justificar suas desigualdades: tem de encontrar motivos para a sua existência ou o edifício político e social como um todo corre o risco de desabar”. Para os objetivos deste trabalho, o que está em jogo é que, à medida que existe uma necessidade “puramente” teórica do igualitarismo em justificar as razões de um tipo específico de distribuição, tais razões não são de todo heurísticas, mas exigem um substrato moral para transformar-se em um argumento válido. Segundo Jencks (2002, p. 50, tradução nossa), “o debate sobre desigualdade envolve reivindicações morais e empíricas, mas como as questões empíricas são de difícil avaliação, ambos os lados tendem a enfatizar argumentos morais”.

Ou seja, ainda na esteira do argumento de Sen, as escolhas são difíceis, para usar o termo de Isaac Levi (1986), porque a avaliação é difícil, ou melhor, inconsistente e incompleta. Nesse sentido, a “aceitabilidade da incompletude avaliativa” (SEN, 2012, p. 33) é também a aceitabilidade dos limites estritamente explicativos das teorias igualitárias, sendo necessário para elas um conjunto de pressupostos morais sobre o que é justo e injusto que não necessariamente é aceito apenas pela sua coerência heurística, mas sim pelo que se pretende justificar. Ao citar um exemplo sobre um conflito distributivo específico (como decidir à qual de três crianças deve-se dar uma flauta – objeto de disputa entre elas), Sen deixa esta característica bastante clara:

Teóricos de diferentes perspectivas – utilitarianistas, igualitaristas ou libertarianistas – podem acreditar que uma resolução justa pode ser prontamente percebida aqui, embora eles vissem, respectivamente, resoluções totalmente diferentes como sendo exatamente certas. O objetivo principal a notar no contexto presente é que todas as resoluções diferentes possuem argumentos sérios a apoiá-los, e podemos não ser capazes de identificar exatamente um dos argumentos alternativos como sendo o único (para invocar o critério de Thomas Scanlon) que “poderia ser justificado aos outros com bases que, se apropriadamente motivados, eles não poderiam rejeitar razoavelmente” (SEN, 2012, p. 33).

Nos casos dos igualitarismos apresentados nesse trabalho, os fortunistas justificam moralmente desigualdades causadas por escolhas individuais conscientes, sob responsabilidade do indivíduo, como aceitáveis, enquanto a proposta do igualitarismo democrático aceita toda desigualdade que não cause opressão e humilhação aos indivíduos. Diferentes ideologias podem dar sentido a essas teorias e instrumentalizá-las para a moralidade leiga (SAYER, 2007), ou seja, para a moralidade cotidiana, valorizando o mérito individual ou o combate à opressão. De uma forma ou de outra, uma importante contribuição do pensamento igualitário contemporâneo é ter recuperado, intencionalmente ou não, algo que já estava presente no século XVIII, quando Adam Smith (mas não só ele) foi capaz de “combinar a filosofia moral com uma análise de como uma economia e suas instituições funcionam” (ALACEVICH; SOCI, 2018, p.

33, tradução nossa), e que se perdeu até pelo menos a primeira metade do século XX. Isto, sem dúvida, para além das consequências diretas ao campo da teoria social, demonstra que o debate sobre igualdade e desigualdade não deve estar sob uma redoma estatística e econométrica de distribuição de recursos, mas que, por sua natureza moral e normativa, sempre estará sujeito aos mais diversos interesses.

2.5 CONCLUSÃO

Na Filosofia, as justificativas da desigualdade aparecem quase explicitamente em virtude da função natural dessa disciplina de teorizar sobre o tema, e da sua condição própria de estabelecer parâmetros normativos por dentro da teoria. Ao buscarem precisão teórica e heurística, os autores e autoras se referem à desigualdade justificando-a em sua razão de ser, que, cada uma à sua maneira, apresentaria um modo mais justo de distribuição dos recursos socialmente valiosos ou da organização social em si. Quando se perguntam “igualdade de quê?”, os igualitaristas já constroem seus pressupostos filosóficos da desigualdade partindo de um ponto por meio do qual precisarão escolher o que é normativamente mais importante para a vida das pessoas. Nesse caso, está em aberto de que igualdade se fala e quais recursos e modos de vida poderão ser reivindicados individual e coletivamente. Para Sen, por exemplo, as capacidades devem ser igualadas (SEN, 2001); para Elizabeth Anderson, o respeito e a não-opressão; para os igualitaristas da sorte, as desvantagens resultantes da sorte bruta. Entretanto, seja qual for o caminho escolhido, certo é que dificilmente haverá uma resposta satisfatória àquela pergunta.

Dada tal complexidade, a Economia escolheu um caminho mais cômodo: se absteve do debate do final do século XIX até a segunda da metade do século XX, delegando à Filosofia essa tarefa “pouco quantificável”, o que a levou a se constituir enquanto disciplina científica a partir de uma postura “neutra” em relação à desigualdade. Apesar disso, ora se afastando do tema, ora o definindo como um problema menos importante, a Economia apresenta uma posição fortemente ideológica sobre a desigualdade, característica que cumpre papel central nos caminhos traçados por essa disciplina na sua formação moderna e contemporânea. É o que veremos no capítulo a seguir.

3 A ECONOMIA DA DESIGUALDADE E OUTRAS VARIAÇÕES: UM BREVE HISTÓRICO DA DISCIPLINA ECONÔMICA NA SUA RELAÇÃO COM OS TEMAS DA DESIGUALDADE E DA MORALIDADE

“What we find as economics matures is that its moral content is dropped”

(Robert Skidelsky)

“What they (the economists) cannot adequately do, however, without help from the humanities, is spell out why high-end inequality might matter.”

(Daniel Shaviro)

O objetivo deste capítulo é demonstrar como a Economia, enquanto disciplina acadêmica, lidou e lida com os temas da desigualdade e da moralidade. A primeira parte do texto fará uma explanação mais geral sobre o histórico dessa relação economia-desigualdade-moralidade, como ela se deu e quais as razões de maior e menor aproximação entre os três. A segunda parte terá como objeto o trabalho de dois economistas contemporâneos da desigualdade - Thomas Piketty e Branko Milanovic -, sem antes deixar de elaborar uma introdução sobre o campo da Economia da Desigualdade, com destaque para o trabalho de Anthony Atkinson. O intuito, aqui, é demonstrar como o campo da Economia da Desigualdade vem se desenvolvendo ao longo das últimas décadas, a partir desses três autores, e por que a moralidade ocupou lugar importante para esta abordagem, principalmente para Piketty e Milanovic.

3.1 DESIGUALDADE E MORALIDADE: O QUE A ECONOMIA TEM COM ISSO?

Historicamente, os temas da desigualdade⁶ e da moralidade, na Economia, têm sido abordados de maneira bastante parecida: apesar da presença constante e da “óbvia” relação com os objetos daquela disciplina, ainda não adquiriram a centralidade reivindicada pelos economistas da desigualdade. A afirmação de Thomas Piketty sobre Anthony Atkinson, em

⁶ Neste capítulo, ao falar de “desigualdade” estarei me referindo exclusivamente à desigualdade econômica.

resenha sobre o livro “Inequality: what can be done?” (ATKINSON, 2015), ilustra bem o que quero dizer:

Anthony Atkinson ocupa um *lugar à parte entre os economistas*. Já faz cinquenta anos que conseguiu, desafiando as tendências predominantes, colocar no cerne da sua obra a questão das desigualdades, além de demonstrar que a Economia é, antes e acima de tudo, uma ciência social e moral (PIKETTY, 2015a, não paginado, tradução nossa, grifo nosso)

Até mesmo na sua trajetória acadêmica, Atkinson demonstra que o interesse pelo tema da desigualdade surge por um acaso, pois só começou a pensar em mensurar a desigualdade “porque Joe Stiglitz e Mike Rothschild estavam escrevendo sobre mensuração de risco” (ATKINSON; STERN, 2017, p. 12, tradução nossa). Mesmo não sendo totalmente deliberada, a “negligência” da Economia em relação à desigualdade parece também ter a ver com sua posição metodológica interna. Diferente das outras ciências sociais (já adotando aqui a abordagem dos economistas da desigualdade sobre a Economia), a Economia adotou um paradigma metodológico que, desde o final do século XIX, permanece no *mainstream* econômico. Nas palavras de Robert Skidelsky,

A história da Economia é marcada por uma profusão de doutrinas, mas por uma persistência do método. A importante “mudança de paradigma” [...] foi a revolução marginal – a mudança de uma teoria do valor do custo de produção para a de utilidade subjetiva no último quarto do século XIX. *O compromisso com este método ou castrou as doutrinas rivais (economia institucional) ou as expulsou completamente (marxismo)*. (SKIDESLKY, 2020 p. 141, tradução nossa, grifo nosso)

Esta passagem de uma economia política (de Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx) para uma economia “científica” certamente limitou a visão dos economistas para temas como a desigualdade, sobretudo pela pretensão implícita deste novo paradigma: o de que a Economia é uma ciência neutra, impassível aos valores humanos. É curioso notar que, como lembra Jagdish Bhagwati (BHAGWATI, 2011, pp. 162, tradução nossa), economista e professor da Columbia University, Adam Smith, “o pai da Economia [...], escreveu ‘A Teoria dos Sentimentos Morais’ antes de escrever ‘A Riqueza das Nações’” e ocupou a Cadeira de Filosofia Moral na Glasgow University. Apesar disso, ainda segundo Bhagwati, a Economia teria se “ramificado como uma disciplina à parte da Filosofia Moral”, cabendo à primeira a análise econômica “positiva” e científica e à última estabelecer os critérios normativos para aplicação em políticas públicas. Cabe, no entanto, detalhar melhor os motivos pelos quais a desigualdade e a moralidade ocuparam (ou ainda ocupam) a adjacência das atenções do *mainstream* econômico.

Na esteira do argumento de Michele Alacevich e Anna Soci (2018), economistas da Universidade de Bologna, espero elencar alguns aspectos que ajudam a entender a relação

economia-desigualdade-moralidade. O primeiro deles é o que vou chamar de 1) *problema político da negligência*. Nem metodológico nem teórico, um dos principais aspectos de negligência em relação à desigualdade entre os economistas é político. Diferentemente do tema da pobreza, estudos sobre desigualdade revelam, sobretudo, questões distributivas, ou seja, elementos de conflito e interesse entre os diferentes grupos sociais. Enquanto acabar com a pobreza é bastante aceito nos mais diversos grupos sociais, a discussão sobre redução da desigualdade inevitavelmente leva ao debate sobre privilégios, justiça distributiva e estruturas de poder. É nesse sentido que, segundo Milanovic (2011, p. 84, tradução nossa), dentre as razões pelas quais o pensamento econômico conta com poucas teorias sobre a distribuição de renda entre os indivíduos (isto é, há pouca teoria sobre desigualdade econômica na Economia), há uma “bastante simples, ainda que frequente e sabiamente ignorada: estudos sobre desigualdade não são particularmente estimados pelos ricos”. Para Robert H. Wade, economista da *London School of Economics*, a razão é a mesma:

A resposta óbvia à nossa pergunta sobre por que a desigualdade foi deixada de lado mesmo quando aumentou é que os ricos têm grande interesse em impulsionar problemas para a atenção pública que não questionam sua posição relativa e em ignorar aqueles que a questionam. Dado que os ricos têm vasta e desproporcional influência na política, no serviço civil e na imprensa, não é surpresa que a agenda de política pública não dê atenção à necessidade de mudar a estrutura de distribuição de renda para que a faça menos desigual [...] (WADE, 2014a, p. 103, tradução nossa)

Embora relacionados, pobreza e desigualdade são aspectos diferentes da vida social. Pode haver, pelo menos em tese, pobreza sem desigualdade e desigualdade sem pobreza. Além disso, a diminuição da pobreza não necessariamente causa a diminuição da desigualdade, assim como a diminuição da desigualdade não leva, inevitavelmente, à redução da pobreza. Estudos sobre pobreza, no entanto, pelo menos até a crise de 2008, tiveram preferência dos economistas em relação aos estudos sobre desigualdade, certamente pelo seu aspecto não-agonístico, do ponto de vista político, e por seus apelos e ganhos morais:

Caridade é uma coisa boa; muitos egos são movidos por isso e muitos pontos éticos são ganhos mesmo quando apenas pequenas quantidades são dadas aos pobres. Mas a desigualdade é diferente: toda menção a isso traz à tona a questão da adequação e da legitimidade da minha renda. Talvez minha caridade não será vista tão favoravelmente se alguém disser que minha renda foi adquirida injusta ou ilegalmente. Portanto, é melhor deixar a desigualdade passar despercebida. (MILANOVIC, 2011, p. 84, tradução nossa)

Mas, ainda assim, por que os economistas não estariam interessados em desvendar as injustiças distributivas? Por que os ricos e as ameaças de mudança social teriam algo a ver com os caminhos traçados pela Economia? É interessante perceber, nesse sentido, o mecanismo explicativo utilizado por Alacevich e Soci em *Inequality: a short story* (2018), na tentativa de

demonstrar o que há de comum nos argumentos que desenham a desigualdade como um não-problema. Segundo as autoras, para além de detalhar cada um dos argumentos, o “mais interessante é perceber como eles se encaixam nas típicas ferramentas retóricas do pensamento reacionário” (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 16, tradução nossa).

Apoiadas na tipologia desenvolvida por Albert Hirschman (2019) sobre o pensamento reacionário, Alacevich e Soci utilizam conceitos da Teoria Política para explicar este aspecto da negligência da Economia em relação à desigualdade, embora Hirschman esteja dialogando diretamente com os escritos de T.H. Marshall sobre cidadania. Nesse sentido, a primeira ferramenta retórica reacionária contra os estudos sobre desigualdade seria o que Hirschman chamou de “tese da ameaça”, através da qual os economistas alegam que a redução da desigualdade “mataria o crescimento” econômico (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 16, tradução nossa). Este mecanismo retórico é bastante sofisticado porque, certamente, não cabe à boa intenção e ao bom senso “matar” o crescimento, o que torna este argumento implacável e extremamente popular na opinião pública (HIRSCHMAN, 2019). Assim, o crescimento econômico estaria ameaçado por uma nova conquista, a redução da desigualdade. Pergunta, então, o reacionário: “tem sentido sacrificar o progresso antigo pelo novo?” (HIRSCHMAN, 2019, p. 93).

A segunda ferramenta faz referência à “tese da perversidade”. Segundo Hirschman, este argumento não apenas indica que determinada mudança é negativa por suas próprias consequências, mas “produzirá, por meio de uma cadeia de consequências não intencionais, o *exato oposto* do objetivo proclamado e perseguido” (HIRSCHMAN, 2019, p. 22, grifo do autor). Em sua versão econômica, os efeitos perversos da redução da desigualdade prejudicariam o desenvolvimento dos talentos e preferências individuais, impedindo a mobilidade social (ALACEVICH; SOCI, 2018), ou seja, obstruindo a realização dos objetivos fundamentais da diminuição da desigualdade. Importante notar que, assim como a tese da ameaça, esta retórica reacionária “veste-se mais uma vez com a roupagem do progressista” (HIRSCHMAN, 2019, p. 93) ao supostamente reivindicar a defesa da mobilidade social ascendente; no entanto, a estratégia é essa mesma: sem atacar de frente o que se quer combater, lançando mão de argumentos tão falsos quanto convincentes, abomina-se qualquer possibilidade de mudança.

O terceiro argumento, por fim, faz paralelo com a “tese da futilidade”. Com essa terceira estratégia, os reacionários querem convencer a todos do seguinte: a despeito de qualquer mudança, tudo permanecerá da mesma forma. De todas as teses, esta parece incorporar mais

fortemente uma postura cínica em relação ao mundo, numa espécie de ode ao *status quo*. Na adaptação feita por Alacevich e Soci (2018, p. 17, tradução nossa), a tese econômica da futilidade diz que qualquer tentativa de enfrentar a desigualdade é vã e inócua, e que a “desigualdade não importa, e mesmo se importasse, nada pode ser feito em relação a isso”. Há ainda outra versão dessa tese, que defende que “outras questões, como pobreza e educação, são importantes para a sociedade, mas não a desigualdade”. De certa forma, é interessante notar que o cinismo explícito nesta retórica reacionária faz as vezes de um alerta aos atores da mudança. Diferente das vestes progressistas das outras teses, esta tenta demonstrar que tudo permanecerá da mesma forma não porque é este mesmo o “não movimento” natural das coisas, mas porque haverá reação e resistência do *status quo* a qualquer movimento de mudança social.

Os argumentos apresentados até agora ajudam a elucidar o que estou chamando de *problema político da negligência*. Para além do conteúdo, no entanto, passo a analisar a estratégia teórico-metodológica utilizada por Alacevich e Soci, pois ela mesma é um indicativo dos motivos pelos quais a Economia esteve passível da influência dos discursos reacionários. Curiosamente, ao adaptar a tipologia de Hirschman para as “narrativas” econômicas, ambos parecem lançar mão de uma estratégia weberiana, na tentativa de estabelecer uma relação entre a negligência da Economia à desigualdade e as ferramentas retóricas reacionárias. Mesmo sem perceber ou fazer referência, os economistas de Bologna descrevem uma espécie de “afinidade íntima” (LOWY, 2011, p. 130) entre a Economia e o pensamento conservador/reacionário, ou aquilo que Weber, emprestado da literatura de Goethe, transformou em conceito sociológico: a afinidade eletiva. Embora pouco sistematizado, este conceito cumpre papel importante em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2004) – mas não só –, quando busca demonstrar uma “relação interna, rica e significativa entre duas configurações” (LOWY, 2011, p. 132) – naquele caso, entre uma ética religiosa e o comportamento econômico. O que Weber propõe com esse conceito é ir além de uma explicação sociológica que se limite a relações causais entre dois fenômenos. Sua intenção metodológica é transmutar para o campo teórico a complexidade própria do mundo social. Nesse sentido, não significa que o discurso conservador/reacionário produziu os caminhos internos da Economia, mas que há entre eles uma “congruência e atração recíproca” (LOWY, 2011, p. 138), demonstrando justamente aquilo que Alacevich e Soci apontam, ao notar a curiosa *adequação mútua* entre os argumentos econômicos contra o tema da desigualdade e o discurso político reacionário.

Em tese, não há uma relação óbvia e natural entre o pensamento reacionário e o *mainstream* econômico analisado pelos economistas italianos. Como destaquei anteriormente

com Robert Skidelsky, do ponto de vista das doutrinas, a Economia é uma disciplina multiparadigmática. Essa adequação mútua, portanto, não se trata de mera afinidade ideológica “automática”, mas, pelo contrário, existe devido à uma “distância prévia, um intervalo cultural que deve ser preenchido, uma descontinuidade ideológica” (LOWY, 2011, p. 141). É isto também que caracteriza uma relação de afinidade eletiva: uma disciplina científica com pretensão positivista (a Economia), recém apartada da Filosofia Moral, escolhe e é escolhida por um discurso ideológico que, por definição, não pretende explicar o mundo baseado em evidências. Ou seja, configurações específicas e distintas que se unem e que podem produzir uma configuração nova e mais geral.

Para que haja uma afinidade eletiva, no entanto, a adequação entre duas formas sociais não é o suficiente. Nas palavras de Michael Löwy:

É claro, a afinidade eletiva depende do grau de “adequação” ou de “parentesco” entre as duas formas, mas ela depende também de outros fatores: a afinidade eletiva é favorecida ou desfavorecida por certas condições históricas. Em outros termos, é necessária uma determinada constelação – para utilizar um conceito que Karl Mannheim deslocou com sucesso da astrologia para a Sociologia do Conhecimento – de fatores históricos, sociais e culturais para que se desenrole um processo de *attractio electiva*, de seleção recíproca, reforço mútuo e, até mesmo, em alguns casos, de “simbiose” de duas figuras espirituais (LÖWY, 2011, p. 140).

Pois as condições históricas daquela passagem de uma economia política para uma economia “científica”, que se adequa e toma para si ferramentas do discurso reacionário, parece que estavam dadas para que a Economia e o conservadorismo político desenvolvessem entre si uma relação de afinidade eletiva. É justamente no final do século XIX que a visão da desigualdade como algo positivo – tida como necessária para que os indivíduos competissem e assim gerassem crescimento econômico – tornou-se dominante entre os economistas, tendo sido determinante para tratar a desigualdade como uma não-problema:

A visão benevolente sobre a desigualdade econômica – que ela fornece incentivos para os indivíduos se destacarem – foi dominante quando os economistas acreditavam que apenas os muito ricos poupam e que sem eles não haveria investimento e produção de riqueza. Trabalhadores (ou os pobres) eram vistos como aptos a gastarem tudo que ganhavam. Então se todos tivessem a mesma (relativamente) baixa renda, não haveria poupança, investimento e crescimento econômico (MILANOVIC, 2011, p. 13, tradução nossa).

Nesse sentido, esta aderência do pensamento econômico ao pensamento conservador demonstra não uma “vulnerabilidade” do primeiro em relação à influência do segundo, mas sim um tipo de afinidade eletiva que se encontra no meio do caminho entre os níveis de “formas de interação, de estimulação recíproca e de convergência” e figuras “organicamente associadas” (LÖWI, 2011, p. 139), ao ponto de outros tipos de ricos – diferentes daqueles ascéticos poupadores e

potenciais investidores – não serem considerados o tipo ideal do sujeito capitalista. Embora houvesse nessa mesma época (pré Primeira Guerra Mundial) um tipo de capitalista ocioso, “parasitas”⁷ com uma “vida fácil” (MILANOVIC, 2011, p. 15, tradução nossa), esta não foi a visão dominante que determinaria uma outra abordagem da Economia em relação à desigualdade (ou pelo menos em relação aos ricos). Dessa maneira, (não)coincidentalmente, a perspectiva econômica que considera a desigualdade um fenômeno positivo é também uma visão moral positiva sobre a elite econômica, como se ambas estivessem essencialmente ligadas, de modo a valorizar a concentração de renda no topo da pirâmide como algo bom e necessário para o desenvolvimento da sociedade. Não à toa, é possível dizer que este *problema político da negligência* não só contribuiu, dominante e impassível até pelo menos o início do século XXI, mas se estabeleceu como um culto ideológico (travestido de ciência) ao imobilismo social típico do pensamento reacionário.⁸

O segundo aspecto sobre a relação economia-desigualdade-moralidade é o que chamarei de 2) *problema teórico-metodológico da negligência*. Aqui, tentarei demonstrar que os caminhos metodológicos traçados pela Economia desde o século XIX ofuscaram os problemas de distribuição de renda, dificultando o estabelecimento da desigualdade como um objeto de pesquisa central daquela disciplina. Até então, vimos como as interferências “externas” ao desenvolvimento científico da Economia influenciaram esta última nas suas escolhas temáticas e programáticas. Ou, como tentei demonstrar, vimos a maneira como a Economia *mainstream* esteve histórica e culturalmente ligada a elementos políticos e morais da ideologia reacionária/conservadora. Esta é uma das principais razões da negligência da Economia para com o tema da desigualdade. Como precisamente afirmam Alacevich e Soci (2018, p. 143, tradução nossa), “o que morreu como uma crença, no entanto, pode sobreviver como um hábito”. A crença apresentada acima de que uma sociedade mais igualitária afeta a produção e o crescimento econômico devido aos seus efeitos na poupança tornou-se, certamente, um hábito dos economistas na sua prática profissional. Mas há outros elementos que contribuíram para isso. Dentro do possível, tentarei separar os aspectos políticos dos teóricos-metodológicos, para que seja possível destacar estes últimos no que se segue. Gostaria de salientar, entretanto, que este é apenas um exercício analítico, pois as diferentes dimensões estão relacionadas entre si.

⁷ Retratados no clássico de Thorstein Veblen, *O impacto econômico da classe ociosa* (2021), publicado em 1899, sob o título “A teoria da classe ociosa”.

⁸ Para mais indícios dessa relação, ver Rocha (2021), cap. 1.

Pois bem, a primeira questão sobre o *problema teórico-metodológico da negligência* refere-se à forma como a renda e a sua distribuição foram concebidas e mensuradas até o início do século XX. Àquele momento, a principal preocupação da Economia era saber como “a renda total era dividida entre grandes classes sociais (trabalhadores e capitalistas)”, o que ficou conhecido como “distribuição funcional da renda” (MILANOVIC, 2011, p. 3, tradução nossa). Intrinsecamente condicionadas à forma como as teorias da época descreviam a realidade, esta abordagem metodológica buscava mensurar a parte da renda relacionada às diferentes funções que contribuem para a produção econômica. Sem que seja necessário me ater a um deles especificamente, me refiro, agora, ao que os estudiosos da história da Economia chamaram de “economistas clássicos” (ALACEVICH; SOCI, 2018; STARK, 2010; SCHUMPETER, 1986), como Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx, entre outros, que correspondem ao período de desenvolvimento da Economia entre meados do século XVIII e o fim do século XIX. Para uma mensuração adequada da desigualdade de renda, os economistas precisam saber como a renda é distribuída entre os indivíduos, a despeito da origem da renda (MILANOVIC, 2011). Nas condições sócio-históricas da sociedade analisada pelos economistas clássicos, no entanto, a divisão entre proprietários/capitalistas e trabalhadores era, inevitavelmente, a divisão entre ricos e pobres, fazendo com que a distribuição interpessoal não tivesse importância empírica, e, portanto, metodológica, para a mensuração da distribuição de renda. Branko Milanovic põe este argumento da seguinte forma:

À medida em que todos (ou a maioria) os proprietários eram ricos e que todos (ou a maioria) os trabalhadores eram pobres, as distribuições funcional e interpessoal pareciam a mesma coisa. Você sabia que se uma maior parcela da renda total cabia aos capitalistas, muito provavelmente a desigualdade total entre as pessoas subiria. E o contrário também era verdade no que diz respeito aos salários. Então as preocupações com a distribuição funcional eclipsaram a preocupação com a distribuição interpessoal. Ou colocando isto de uma maneira mais precisa, a última foi incluída na primeira (MILANOVIC, 2011, pp. 83-84, tradução nossa)

Além deste problema propriamente empírico, há outro de caráter sociológico, na tentativa de compreender a Economia como um fenômeno social do seu tempo e circunstâncias⁹: o período histórico ao que Milanovic se refere é precisamente aquele do

⁹ Joseph A. Schumpeter (1986, p. 31, tradução nossa), já em 1954, em seu clássico de mais de mil páginas sobre a história da Economia, reservou um tópico para a “Sociologia da Economia”, ciência responsável por “analisar os fatores sociais e processos que produzem o tipo de atividade especificamente científica, que condicionam seu nível de desenvolvimento, determinam seu caminho em direção a certos assuntos e não a outros igualmente possíveis, adotam alguns métodos em detrimento de outros, estabelecem os mecanismos sociais que explicam o sucesso ou o fracasso das linhas de pesquisa ou desempenhos individuais [...]”. É neste sentido que trago esse problema sociológico da ênfase na distribuição funcional.

surgimento da Revolução Industrial e da sociedade de classes, quando a humanidade testemunhou uma “das maiores explosões do crescimento econômico” da história (ALACEVICH; SOCI, p. 36, tradução nossa). O foco na produção fabril e em um tipo específico de distribuição de renda (aquela dos grupos ligados à produção) tornou-se inevitável, pois era tanto uma imposição histórica quanto uma necessidade científica da Economia de explicar o caos das mudanças trazidas pela indústria e pelas inovações tecnológicas da época.¹⁰ Tais mudanças, no entanto, não foram suficientes para atrair os olhares dos economistas para a distribuição interpessoal e a desigualdade, e nem mesmo o individualismo metodológico da revolução marginalista mudou os rumos da Economia nesse sentido (MILANOVIC, 2011). Isto se deve, provavelmente, a pelo menos dois aspectos do desenvolvimento da Economia neste período. O primeiro está expresso nesta passagem de Werner Stark (2010, p. 149, tradução nossa), quando constata que o agonismo da sociedade de classes demandava uma “nova filosofia econômica”:

No entanto, o real e o ideal não estavam mais próximos um do outro, e parecia haver apenas uma alternativa: ou assumir a sórdida tarefa dos defensores do capitalismo ou abraçar a perigosa causa da revolução socialista. Frente a essa decisão, a maioria dos economistas modernos resolveu fugir do problema. Virou moda insistir que a economia política não estava preocupada com a felicidade da humanidade: ela não é uma filosofia social, mas sim uma ciência natural (STARK, 2010, p. 149, tradução nossa)

Esta defesa de uma suposta neutralidade axiológica, comum ao processo inicial de formação das Ciências Sociais como um todo e também observado por A.W. Coats em 1969¹¹, certamente, como vimos, não é uma neutralidade moral, mas contribuiu para que, nos caminhos de profissionalização e “cientifização” da Economia, mesmo diante de temas inerentes à desigualdade, como a taxação de impostos, os economistas compreendessem que o principal era o crescimento econômico da nação (ALACEVICH; SOCI, 2018). Atrelado a isso, a postura teórica dos economistas clássicos sobre a realidade social enxergava a diferença entre pobres e ricos com naturalidade, por assim dizer, “como um simples fato da vida” (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 37, tradução nossa). E até mesmo os críticos às injustiças do sistema capitalista, como Marx, eram “refêns” de uma abordagem coletivista que dificultou o desenvolvimento de

¹⁰ Importante destacar que o capítulo trata do desenvolvimento da Economia enquanto ciência (e sua relação com os temas da desigualdade e da moralidade), o que condiciona a análise aos principais acontecimentos históricos europeus. Sabe-se, no entanto, que “o desenvolvimento do capitalismo industrial ocidental está ligado aos sistemas de divisão internacional do trabalho, de exploração desenfreada dos recursos naturais e de dominação militar e colonial desenvolvidos gradualmente entre as potências europeias e o restante do planeta a partir dos séculos XV e XVI, com forte aceleração ao longo dos séculos XVIII e XIX” (PIKETTY, 2022, p. 61)

¹¹ “[...] é amplamente reconhecido que as diferenças entre a Economia e as Ciências Naturais são mais diferenças de grau do que de natureza” (COATS, 1969, p. 290, tradução nossa).

alternativas metodológicas à distribuição funcional. De maneira ainda mais decisiva, havia àquele momento uma limitação propriamente conceitual em relação à desigualdade (econômica). Interessante notar que até mesmo a Revolução Francesa “privilegiou a igualdade política, não a igualdade econômica ou social” (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 37, tradução nossa). Não é possível afirmar, no entanto, se a desigualdade não foi mensurada porque não foi teorizada ou não foi teorizada porque não foi mensurada. Já o segundo aspecto que contribuiu para esta negligência é pouco notado pelos estudiosos do tema, e só foi encontrado - nesta investigação que desenvolvo - numa breve passagem de Branko Milanovic ao destacar o primeiro economista (também sociólogo e cientista político) a estudar a distribuição de renda interpessoal, o italiano Vilfredo Pareto:

Foi somente no início dos anos 1900 que a distribuição de renda entre os indivíduos (não entre classes) atraiu a atenção de Vilfredo Pareto [...]. *Foi mais ou menos na mesma época que os dados sobre distribuição de renda pessoal ficaram disponíveis pela primeira vez.* (MILANOVIC, 2011, p. 4, tradução nossa, grifo nosso).

A disponibilidade dos dados, junto com o desenvolvimento de uma nova metodologia, é aspecto central para uma mudança de abordagem da Economia sobre a distribuição de renda e, conseqüentemente, sobre a desigualdade. Não foi à toa, no entanto, que os dados ficaram disponíveis: um novo papel fiscal do Estado foi impulsionado por uma nova ideologia moral, uma ideia incipiente de justiça distributiva, segundo a qual a contribuição fiscal dos indivíduos deveria ser de acordo com sua renda, ainda que, neste momento, a desigualdade fosse vista de modo instrumental como meio para maior arrecadação de impostos pelo Estado. Segue Milanovic sobre a disponibilidade dos dados de renda pessoal:

Isto andou junto com o desenvolvimento econômico (países ficando mais ricos) e com uma presença mais forte do Estado na política fiscal. As primeiras informações estatísticas sobre distribuição de renda surgiram porque os estados-nação precisavam arrecadar impostos de uma maneira mais “justa” – ou seja, de acordo com a renda –, e aumentar a arrecadação total para investir em educação pública, invalidez de trabalhadores, e, acima de tudo, na guerra. A mudança ideológica que via os indivíduos como iguais perante a lei e, portanto, que os ricos deveriam contribuir mais por conta de sua maior riqueza e renda, também foi importante (MILANOVIC, 2011, pp. 4-5, tradução nossa).

Até agora, tentei elencar alguns aspectos que podem demonstrar por que a desigualdade não é um assunto “natural” da Economia, como tem sido, historicamente, o tema do crescimento econômico, por exemplo. Vários fatores, entre eles aqueles políticos, morais, teóricos e metodológicos, influenciam uma maior ou menor aproximação da Economia com a desigualdade.

A seguir, apresento muito brevemente um último problema que compõe este processo de marginalização da desigualdade: o *problema sócio-histórico da negligência*. Quando se lê

os estudiosos e historiadores da Economia, há a impressão de que a desigualdade não só era um não-problema daquela disciplina, mas não era um problema histórico e social da época – portanto, não haveria razão para os economistas se debruçarem sobre o tema. Só para fins de ilustração, em *History of Economic Analysis*, talvez o principal livro sobre a história da Economia, Joseph A. Schumpeter (1986), em 1283 páginas, cita a palavra “desigualdade” apenas 10 vezes; A.W. Coats (1992; 1993), em *The Sociology and Professionalization of Economics*, cita “desigualdade” somente 1 vez, em 349 páginas, e nas 471 páginas de *On the History of Economic Thought* “desigualdade” aparece 3 vezes; já Werner Stark (2010), talvez uma exceção entre os três autores, cita “desigualdade” 34 vezes nas 219 páginas de *The Ideal Foundations of Economic Thought*. Sem que este simples levantamento quantitativo seja definitivo para afirmações mais complexas, ele serve para demonstrar que o tema da desigualdade não fez parte da formação e do desenvolvimento da Economia enquanto ciência. Mas por que isto teria a ver com uma negligência sócio-histórica? Pedro de Souza, em seu estudo sobre a concentração de renda entre os ricos no Brasil (SOUZA, 2018, p. 37), ajuda a entender este aspecto. Já no primeiro capítulo, ao abordar o mesmo período de industrialização, ele diz que, no final do século XIX, “a preocupação com a desigualdade adquiriu legitimidade intelectual e política inéditas”, ou seja, justamente o contrário do que acontecia internamente à Economia. Enquanto cientistas sociais, políticos de diferentes ideologias e formadores de opinião da época discutiam questões de desigualdade, os economistas estavam “blindados” em relação às suas próprias condições históricas.¹² Ainda que em disputa, o ideário igualitário no fim do século XIX se tornou cada vez mais incontornável, exigindo uma nova percepção sobre a realidade social, de modo a abordar as desigualdades socioeconômicas como um problema central para aqueles que pensam a sociedade - papel desempenhado, dentre outros, pelos fundadores da Sociologia (SOUZA, 2018). Na Economia, no entanto, as condições históricas não foram suficientes para que o fim do século XIX testemunhasse aquilo que Schumpeter (1986) chamou de *classical situation*¹³, em direção a uma maior centralidade da desigualdade

¹² Com algumas exceções, vale destacar os fundadores da *London School of Economics*, socialistas, que estavam atentos aos problemas da desigualdade econômica como um dos males do capitalismo (SOUZA, 2018).

¹³ Algo semelhante ao conceito de “revolução científica” em Kuhn (2017), este conceito foi utilizado por Schumpeter para designar momentos-chave do desenvolvimento da Economia, ou seja, aqueles “períodos durante os quais grandes sínteses são alcançadas”, os diferenciando daqueles “tempos de esforço, mas não de sucesso, épocas de procura ao invés de épocas de descobertas” (COATS, 1969, p. 57, tradução nossa). Ao longo do texto, “revolução” será utilizado como sinônimo do conceito schumpeteriano.

como objeto de pesquisa. De certa forma, isto só viria a acontecer recentemente, resultante de um processo iniciado em meados do século XX. É o que veremos a seguir.

3.2 A ECONOMIA DA DESIGUALDADE

A Economia da Desigualdade é um campo bastante amplo e com diferentes linhas de estudos e pesquisa. Devido a isso, não serei rigoroso em estabelecer suas fronteiras científicas nem em identificar todos os autores e autoras que, por alguma razão, fazem parte deste campo ou de campos afins, como a Economia do Desenvolvimento. É objetivo da explanação a seguir, inclusive, identificar suas principais características, de modo a esclarecer o tipo específico de conhecimento que vem sendo produzido.

No final do século XIX e começo do século XX, a Economia passava por um momento de transição e profissionalização e diferentes abordagens teórico-metodológicas disputavam para tomar para si as definições centrais dos aspectos internos que iriam diferenciar aquela ciência de outras e do que vinha sendo desenvolvido internamente até então. À época, acontecia a revolução da utilidade marginal, como acontecera (em termos de desenvolvimento da ciência econômica) com a escola clássica no século XVIII, e como viria a acontecer com a revolução keynesiana a partir da década de 1930 (COATS, 1969). Destas duas últimas vertentes neoclássicas, as escolas utilitarista e welfarista disputaram o *mainstream* econômico durante o século XX, e foram objeto de escrutínio frequente e intenso, dentro e fora da Economia (SEN, 1979). Por entre e paralelo a esta disputa, no entanto, autores outros estavam preocupados com as formas mais adequadas de medir e teorizar a distribuição de renda para além da distribuição de renda funcional, em um primeiro momento, e, em um segundo passo, em como avançar desta etapa para uma mais ampla: não medir e teorizar apenas a desigualdade de renda interpessoal, mas sim a desigualdade econômica (ATKINSON, 1975; SEN, 1997). É neste flanco teórico-metodológico, neste entremeio Econômico, que vou me debruçar a partir de agora, iniciando com uma breve introdução do que estou chamando de Economia da Desigualdade, para assim poder falar dos trabalhos de Thomas Piketty e Branko Milanovic. Se até então a minha crítica e descrição teóricas partiram do *mainstream* da Economia, sigo, agora, apoiado no que os precursores, fundadores e atuais representantes da Economia da Desigualdade desenvolveram e desenvolvem.

Nas primeiras décadas do século XX, as ideias socialistas e de bem-estar social abriram caminho para economistas interessados em medir a distribuição de renda entre os indivíduos,

como forma de mensurar a desigualdade. Dentre eles, Alfred Marshall, Edwin Cannan e Hugh Dalton talvez sejam os de maior destaque. Este último, membro do Partido Trabalhista inglês, welfarista e socialista, escreveu *The measurement of the inequality of incomes* (DALTON, 1920), artigo considerado pioneiro na defesa da importância de medir a distribuição de renda entre os indivíduos. Esta janela (entre)aberta, entretanto, foi rapidamente fechada. Para Dalton, o bem-estar econômico atingiria seu ápice quando uma renda total X fosse distribuída igualmente entre os indivíduos de um universo Y. Fortemente igualitário, o ímpeto e os esforços intelectuais deste tipo de welfarismo estavam carregados de ideias morais (justiça social, por exemplo) que a Economia parecia ter se livrado já durante a revolução marginal (delegando-as à Filosofia). Assim, dessa disputa, tal welfarismo igualitarista sai de cena¹⁴ e a Economia, ainda ideologicamente contaminada por uma ideia ultra positivista, segue um caminho que se adequa tanto à necessidade metodológica de avançar nas pesquisas sobre distribuição de renda interpessoal quanto ao que era palatável moralmente: um sofisticado método de um autor politicamente conservador e anti-socialista – Pareto e a ideia de eficiência da alocação de recursos¹⁵:

Essa doutrina welfarista floresceu, focando no problema da eficiência da alocação de recursos na forma da assim chamada otimalidade de Pareto, segundo a qual uma alocação é Pareto ótima sempre que ela não puder ser reorganizada para melhorar a condição (utilidade) de alguém sem que piore a condição de outros. **Eficiência foi legitimada como o princípio econômico, enquanto a igualdade foi de facto marginalizada.** [...] De 1930 em diante, o princípio de que a Economia é e deve ser uma ciência *value-free*¹⁶ permaneceria dominante, e a não-acidental supremacia da estatística em lidar com a desigualdade (ou, mais precisamente, com a dispersão de ganhos), ajudou a Economia a desconsiderá-la (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 44-45, tradução nossa, grifo nosso).

Foi somente cinco décadas depois dos esforços de Hugh Dalton e seus pares que, em 1970, Anthony B. Atkinson publica o artigo *On the measurement of inequality* e, em 1975, o livro *The Economics of Inequality*, retomando, mas de maneira muito mais robusta, o que aqueles welfaristas haviam iniciado no começo do século XX. O trabalho de Atkinson, representado nestes dois textos (mas não apenas), é um interessante ponto de partida para

¹⁴ Um dos principais críticos do welfarismo de Dalton foi Lionel Robbins, que, certa vez, disse: “A Economia lida com fatos verificáveis; a Ética, com valores e deveres. Estes dois campos de investigação não estão no mesmo plano discursivo” (ROBBINS, 1984, p. 148, tradução nossa). Curiosamente, o trabalho de Robbins teve grande importância no avanço e desenvolvimento da Escola Austríaca de Economia.

¹⁵ Ao se referir às teorias clássicas das elites, Pedro de Souza lembra que “Mosca, Pareto e Michels eram conservadores que escreviam contra o suposto triunfo nefasto da retórica socialista” e consideravam que “qualquer revolução igualitarista seria no máximo uma vitória pírrica, pois estava fadada a produzir uma nova elite ainda mais despótica que governaria as massas.” (SOUZA, 2018, p. 46)

¹⁶ Optei por não traduzir este termo por considerar que assim seria, neste caso, a melhor forma de compreender o argumento dos autores.

compreender o que é a Economia da Desigualdade e como ela se insere na disputa com o *mainstream* econômico¹⁷, devido a pelo menos três tarefas que ele e seus pares (como Angus Deaton e Joe Stiglitz, por exemplo) tomaram para si: 1) o aprimoramento do método econômico sobre distribuição de renda¹⁸ atrelado ao desenvolvimento de uma robusta Teoria da Distribuição; 2) a abertura da Economia para outras disciplinas científicas de modo a compreender a desigualdade de maneira mais ampla, e não apenas pelo seu aspecto distributivo; e 3) a defesa teórica, metodológica e política de que a Economia é uma ciência moral e que, ao lidar especificamente com a desigualdade, as formulações éticas e morais são imprescindíveis.

A primeira tarefa se deve à forma como a Economia se desenvolveu na primeira metade do século XX sob a batuta dos economistas neoclássicos: um grande avanço nos métodos matemáticos e estatísticos, por um lado, e uma ausência de formulação teórica sobre o que estava sendo mensurado, por outro. Foi nesse período que dominaram importantes e “paradigmáticas” formulações metodológicas sobre distribuição de renda, como o U invertido de Kuznets e o ótimo de Pareto. No entanto, ao invés de a análise dos achados empíricos levarem a uma formulação teórica da distribuição de renda e da desigualdade, ela se limitou a resultar em definições conceituais bastante pontuais, apenas no nível instrumental da análise (ALACEVICH; SOCI, 2018; ATKINSON, 1970; 1975). No livro que dá nome a este campo da Economia, Atkinson, já em 1975, não só identifica esse problema, como inicia a árdua tarefa de oferecer uma teoria da distribuição de renda. Para isso, ele a) explora as diferenças conceituais entre renda e riqueza; b) oferece uma definição de “desigualdade”; c) e decompõe os elementos que formam a renda, demonstrando a “razão de ser” teórica de cada um deles e sua aplicação metodológica, de modo a construir um conceito operacionalizável ao mesmo tempo que robusto.¹⁹

A segunda tarefa consiste, em primeiro lugar, em identificar que a complexidade do tema da desigualdade (nos diferentes níveis teórico, metodológico, político e moral) requer da Economia uma abertura para outros campos do saber científico e, derivado disso, em passar da perspectiva mais estreita de desigualdade de renda para uma perspectiva mais ampla de

¹⁷ Porque sintetiza aspectos centrais e duráveis desta escola de pensamento.

¹⁸ A partir de agora, sempre estarei me referindo à distribuição de renda entre indivíduos/interpessoal.

¹⁹ Importante destacar que não é objetivo do texto avançar na teoria de Atkinson propriamente dita, mas compreender os caminhos traçados por ele na fundação do campo da Economia da Desigualdade, por isso adoto este estilo mais descritivo nesse momento. Os trabalhos analisados teoricamente serão os de Piketty e Milanovic, como dito anteriormente, restando a esta etapa do texto apenas uma ilustração da formação inicial da Economia da Desigualdade e quais suas principais características.

desigualdade econômica.²⁰ Como exemplo daquele primeiro ponto (o da abertura para outras ciências), ilustro com a seguinte passagem:

O que, por exemplo, explica os altos salários? São suas diferenças em treinamento ou talento? É o poder de barganha? É o fato de ter tido pais com rendas altas? Ou é simplesmente sorte? Ao discutir tais questões, a ênfase principal deste livro é sobre o papel dos fatores econômicos, mas isso não deve ser tomado como a visão de que as explicações dos economistas são as únicas que devem ser consideradas. [...] Ao perguntar, por exemplo, o quanto os salários dos médicos podem ser explicados pelo seu longo tempo de treinamento, não há a presunção de que isto é o único fator importante: para obter um quadro completo certamente seria necessário examinar os papéis social e político da profissão médica (ATKINSON, 1975, p. 3, tradução nossa)

É importante notar que, embora esta preocupação de Atkinson seja originalmente explicativa, pois procura estabelecer os fatores causais dos altos salários, ela se encaminha para uma abordagem crítica da realidade social ao trazer para a análise fatores políticos e sociais, ou seja, o que é observado através dos métodos estatísticos e matemáticos suscitam perguntas teóricas que, ao fim, levarão às razões pelas quais as coisas são da forma que são. Esta é uma característica importante da Economia da Desigualdade que, com Piketty, alcançará seu auge como uma Ciência Social por excelência.

Já a terceira e última tarefa é, provavelmente, a mais sofisticada, pois a) recupera o welfarismo de Dalton numa nova e definitiva abordagem teórico-metodológica ao tempo em que b) faz uma contundente crítica (com força política devido à sua força teórica) aos caminhos traçados pelos economistas neoclássicos. Sobre a), Atkinson funde o welfarismo com a mensuração da desigualdade de renda, destacando o aspecto “naturalmente” moral e normativo das relações de desigualdade econômica, por um lado, e do próprio trabalho profissional dos economistas, por outro. Para ele, não há sentido no uso feito pelos neoclássicos de medidas estatísticas sem especificar a forma da função de bem-estar social. O que subjaz esta representação matemática (a função de bem-estar social) são as preferências e desejos dos indivíduos, o que, para Atkinson, torna bastante estranho desconsiderar um índice normativo para medir a desigualdade de renda dessa maneira (ATKINSON, 2001). Atkinson, então, “converteu as funções de bem-estar em medidas de desigualdade e vice-versa, apresentando as implicações econômicas e de bem-estar das comparações da curva de Lorenz e elaborando um índice normativo”, fazendo com que a curva de Lorenz passasse de uma representação gráfica de dados para vir a ser “protagonista” na formulação teórico-metodológica sobre pobreza,

²⁰ Resumidamente, a desigualdade econômica também engloba aspectos não relacionados à renda, os quais têm efeito sobre a condição de bem-estar de determinado indivíduo pois condiciona a utilidade de uma renda específica, oferecendo uma abordagem mais ampla da desigualdade material, por assim dizer (SEN, 1997).

²¹ Este segundo ponto está incompleto nesses primeiros escritos de Atkinson, como observa Sen (1997), mas certamente já indicava os caminhos a serem seguidos.

desigualdade, entre outros temas da Economia (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 73-74, tradução nossa). Em relação a b), ao afirmar que a “Economia é uma ciência moral” (ATKINSON, 2009, p. 792, tradução nossa, grifo do autor), Atkinson faz uma defesa enfática: a Economia precisaria deixar de operar ideologicamente (no sentido marxista do termo, de falseamento e ocultação da realidade em relação às suas próprias práticas), pois mesmo os mais “positivistas” lidam a todo momento com questões normativas e deixar isto oculto prejudica a atividade profissional do economista (ou seja, sua formulação teórica, metodológica e crítica). Nas palavras do autor:

Os Economistas devem fornecer justificção para os critérios éticos subjacentes às formulações de bem-estar, e esses critérios exigem constante reavaliação sob a luz dos avanços da análise econômica e da filosofia moral. Economistas **precisam ser mais explícitos** sobre a relação entre os critérios de bem-estar e os objetivos dos governos, dos formuladores de políticas públicas e dos cidadãos (ATKINSON, 2011, p. 157, tradução nossa, grifo nosso).

Para além disso, esta crítica indicava uma tarefa mais ampla. Tanto no seu esforço teórico de oferecer uma teoria da distribuição de renda, na sua inovação metodológica de recuperar aquele welfarismo para medir a desigualdade de renda, quanto nesta crítica de chamar a atenção para a necessidade do escrutínio crítico dos critérios éticos, Atkinson demonstrava que a Economia, da forma como estava, não era capaz de explicar e resolver os problemas da desigualdade. Para ele,

para alcançar uma boa teoria de bem-estar capaz de estudar um fenômeno como a desigualdade, as discussões estatísticas e filosóficas dos anos 1970 deveriam se fundir. De certa forma, a distribuição de renda deveria ser “resgatada do esquecimento”, tanto como uma questão moral quanto uma questão prática para lidar com as enormes disparidades econômicas atuais (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 45, tradução nossa).

Com Atkinson, estava traçado o caminho para o desenvolvimento da Economia da Desigualdade: teorização dos conceitos relacionados à desigualdade, desenvolvimento de métodos para sua mensuração, a volta da Economia como uma ciência moral e a explicação de tal fenômeno de maneira interdisciplinar, em diálogo com a Filosofia, História e Sociologia. Não estavam estabelecidas, no entanto, as condições sociais, históricas e econômicas para a realização de uma *classical situation*, de modo a colocar a desigualdade como paradigma importante da Economia. Isto só viria a acontecer cerca de quatro décadas depois. É o que veremos a seguir.

3.3 O “FENÔMENO PIKETTY” PARA ALÉM D’O CAPITAL NO SÉCULO XXI

Em 2014, foi publicada a edição em língua inglesa d’ *O Capital no Século XXI*. Apenas um mês depois, alcançou o primeiro lugar dos livros mais vendidos na *Amazon*, incluindo os

de ficção (WADE, 2014b), e se tornou o livro mais vendido da Harvard University Press (SOUZA, 2018). Alguns fatores explicam a popularidade do livro, uns internos à própria obra e outros externos. Em relação à obra em si, são principalmente três: 1) enfrenta a visão dominante sobre a desigualdade não apenas do ponto de vista retórico, mas com uma extensa e cuidadosa documentação empírica e 2) utiliza uma linguagem acessível para leigos, sem necessariamente perder sua importância acadêmica. O terceiro 3) aspecto interno se refere à consolidação de um tipo específico de Ciência Social. Para o sociólogo inglês Mike Savage (2021, p. 34, tradução nossa), Piketty “está criando um novo tipo de ciência social que adota as ferramentas narrativas das humanidades, mas de uma maneira que dá à visualização lugar central”. Além disso, esta “nova ciência social” tem o mérito de tirar o manejo de *big data* do exclusivismo estatístico, combinando a análise de dados quantitativos em larga escala com importantes insights teóricos e preocupação moral com a injustiça social. Isto é, não só deu sentido interno à infinidade de dados, mas os conectou com anseios sociais reais.

Já os externos são tanto as razões do sucesso do livro quanto do estabelecimento da Economia da Desigualdade como campo capaz de disputar o cânone acadêmico da Economia. O primeiro 4) se caracteriza como um fenômeno iniciado na década de 1980 e agravado com a crise de 2008, nomeado na literatura especializada como “a volta da desigualdade” (ALACEVICH; SOCI, 2018; PIKETTY, 2014; SAVAGE, 2021). Desde a década de 1980, a desigualdade cresce no mundo todo, atingindo, nos Estados Unidos, níveis nunca vistos desde 1929. O aumento da desigualdade, no entanto, não teria sido suficiente para colocar esse tema no centro do debate; o fato de os países ricos terem sido afetados pelos efeitos nocivos da concentração de renda e riqueza nos últimos anos foi preponderante para que o tema adquirisse importância, centralidade e legitimidade no debate público:

Enquanto nos acostumamos a considerar a desigualdade como uma característica básica de muitos dos países subdesenvolvidos [...], apenas recentemente comentaristas, economistas profissionais e a opinião pública acordaram para o fato que a desigualdade se tornou um problema fundamental e estrutural em países que por muito tempo consideraram a si mesmos imunes a isso - principalmente os países desenvolvidos. A desigualdade, em outras palavras, penetrou o mundo desenvolvido, enquanto anteriormente ela parecia ser principalmente um problema de regiões distantes (ALACEVICH; SOCI, 2018, p. 5, tradução nossa)

O segundo 5) é que a pesquisa de Piketty demonstrou, com dados e robusta teoria, o que a classe média vinha experimentando diariamente: apesar dos bons índices educacionais e de jornadas intensas de trabalho, é extremamente improvável que este grupo social alcance níveis de qualidade de vida próximos aos ricos ou super ricos. Ao mostrar o nível de concentração de

renda no topo, Piketty “deu clareza, concretude, legitimidade e ofereceu uma espécie de catarse para as ansiedades da classe média” (WADE, 2014b, p. 1070, tradução nossa). O economista francês fez, assim, algo “parecido com o que um psicoterapeuta faz - ajuda as pessoas a reconhecerem que suas experiências e sentimentos são legítimos” (WADE, 2014b, p. 1076, tradução nossa). Diferente de outros momentos históricos, a preocupação da classe média se voltava para os ricos e não para os pobres, pois, mesmo com baixas taxas de crescimento, a concentração de renda entre os ricos aumentava. A percepção da classe média sobre a desigualdade em relação aos ricos ganhou força, portanto, quando Piketty deu uma explicação científica para isso, mostrando que tal sentimento de classe fazia sentido. Assim, ao transformar “o estudo dos ricos em fenômeno *pop*” (SOUZA, 2018, p. 33), Piketty identificou o tipo específico de desigualdade do início do século XXI, com reverberação direta nas classes sociais afetadas, colocando a desigualdade como um problema central para o funcionamento das democracias no mundo. Ou seja, como a guerra contra a pobreza (a visão dominante até então) não poderia se transmutar em guerra contra a riqueza, a desigualdade encontrou-se, finalmente, no centro das discussões.

Todos esses aspectos contribuíram para tornar o tema da desigualdade um dos assuntos mais discutidos nesse início de século. Mas o que, de fato, é a Economia da Desigualdade de Piketty? Em 1997, ele publica *A Economia da Desigualdade*, que inicia com a seguinte frase: “a questão da desigualdade e da redistribuição está no cerne dos conflitos políticos” (PIKETTY, 2015b, p. 7). Atento a isto, Piketty demonstra que seguiria ali o caminho traçado inicialmente por Atkinson, ainda na década de 1970. Apesar disso, no entanto, nosso autor não avança na análise dos problemas propriamente políticos da desigualdade, muito menos aqueles de justificação moral. Em uma passagem mais à frente, depois de apresentar argumentos à esquerda e à direita sobre a desigualdade, ele diz:

Portanto, só uma análise minuciosa dos mecanismos socioeconômicos que produzem a desigualdade é capaz de definir a parcela de verdade dessas duas visões extremas da redistribuição e talvez contribuir para a instauração de uma redistribuição mais justa e eficiente. O objetivo deste livro é apresentar o atual estado dos conhecimentos que nos permitem progredir em tal direção (PIKETTY, 2015b, p. 8)

À essa altura, a preocupação de Piketty foi, de certa forma, atualizar o que Atkinson fez anteriormente em seu livro homônimo: oferecer um modo de mensuração da desigualdade, teorizar sobre os diferentes conceitos de renda, trabalhar com os dados disponíveis à época e apresentar uma proposta para uma redistribuição mais justa. Ele não estava atento, porém, ao que posteriormente em *O Capital do Século XXI* e, principalmente, em *Capital e Ideologia*,

teria papel fundamental na sua explicação sobre a desigualdade: os mecanismos institucionais, políticos, ideológicos e morais da desigualdade. Em *A Economia da Desigualdade*, Piketty aparece muito mais como um economista heterodoxo do que como um cientista social da desigualdade, como Mike Savage (2021) classifica seu trabalho.

Em *O Capital no Século XXI* (PIKETTY, 2014), o trabalho é bem mais robusto e complexo, além de seguir caminhos metodológicos inovadores. A primeira diferença é que, para medir a desigualdade, Piketty passa a considerar mais sistematicamente a distribuição de riqueza e renda, e não apenas desta última. A segunda, talvez uma das mais impactantes, diz respeito ao levantamento de dados desde o século XVIII até o século XXI. Aqui, consta uma primeira inovação metodológica para um economista: o uso dos escritos literários da época para oferecer insights teóricos sobre a transformação da riqueza durante os séculos.²² A literatura, para Piketty, é tanto uma fonte histórica quanto uma estratégia de ilustração dos dados estatísticos apresentados ao longo do livro. Por exemplo, logo depois de dizer que “os heróis de Jane Austen eram mais rurais que os de Balzac” (PIKETTY, 2014, p. 115, tradução nossa), ele apresenta um gráfico sobre o capital na Grã-Bretanha, correspondente ao período de 1700 a 2010, destacando a participação do capital rural para o volume do capital nacional à época. Isto se repete diversas vezes ao longo do texto, demonstrando sobretudo uma preocupação de, ao explicar a desigualdade, oferecer os contextos social, histórico e cultural do período em questão.

Mais à frente (na análise dos séculos XX e XXI), dada a disponibilidade dos dados individuais de renda e riqueza, Piketty empreende algumas tarefas que consistem, em resumo, na forma como se estrutura a desigualdade nesse período: a maneira como a renda do trabalho dispersa ou concentra, a forma como se dá a concentração de riqueza e o papel da herança na desigualdade no longo prazo. Sem que seja necessário detalhar cada um desses aspectos estruturantes da desigualdade, destaco alguns pontos que caracterizam a Economia da Desigualdade de Piketty. Do ponto de vista meramente econômico, a tese principal do livro, e que mais foi objeto do escrutínio dos críticos, é a hipótese defendida e demonstrada por Piketty resumida na seguinte expressão $r > g$, sendo r a taxa de retorno sobre o capital e g a taxa de crescimento da economia.²³ Para ele, uma das forças de recrudescimento da desigualdade é

²² Isto faria escola posteriormente. Prova disso é o livro recém lançado por Daniel Shaviro (2020), professor da *New York University*, intitulado *Literature and Inequality: nine perspectives from the Napoleonic Era through the First Gilded Age*.

²³ A renda do capital é uma inflexão central para as pesquisas de Piketty e seus pares. Para ele, mensurar esta e não apenas a renda do trabalho é imprescindível para entender como funciona a desigualdade contemporânea.

quando $r > g$, e a grande distância entre os dois (com vantagem para a taxa de capital) é uma das principais explicações para a “extrema e persistente” desigualdade de riqueza (PIKETTY, 2015c, p. 67, tradução nossa). No entanto, ainda que este fenômeno tenha um peso importante para a explicação da desigualdade, o argumento de Piketty, já nos desdobramentos dessa obra, encaminha sua *Economia da Desigualdade* para um lugar senão inédito, ao menos pouco explorado.

Em artigo publicado no *The Journal of Economic Perspectives*, da *American Economic Association*, em resposta à repercussão da publicação do livro em língua inglesa, Piketty faz importantes apontamentos sobre o que de fato ele considera preponderante para a estruturação e reprodução da desigualdade. Na tentativa de esclarecer e se reposicionar no debate, ele diz:

Por exemplo, eu não vejo $r > g$ como a única ou até mesmo a principal ferramenta para considerar as mudanças na renda e na riqueza no século XX, ou para prever o caminho da desigualdade de renda e riqueza no século XXI. Mudanças institucionais e choques políticos - que podem ser vistos como amplamente endógenos ao próprio processo de desigualdade e desenvolvimento - desempenharam um papel importante no passado, e provavelmente continuarão a desempenhar no futuro (PIKETTY, 2015c, p. 67, tradução nossa)

E segue: “meu livro é provavelmente melhor descrito como uma narrativa histórica analítica” sobre uma nova base de dados, que não estava disponível anteriormente. Ou seja, não é um estudo econométrico sobre a desigualdade, mas utilizando dos métodos e dados disponíveis, faz o que Malthus, Ricardo e Marx poderiam ter feito caso os tivessem à mão (PIKETTY, 2015c, p. 68, tradução nossa). O que é inédito (ou pouco explorado pelos economistas que o inspiraram) na *Economia da Desigualdade* de Piketty, no entanto, vai além de dar à História e à política a sua devida importância²⁴: está, sobretudo, no reconhecimento que as representações coletivas e os sistemas de crenças cumprem papel fundamental na explicação da desigualdade de renda e riqueza. É nesse sentido que quero ir além d’*O Capital no Século XXI*. Embora esta dimensão teórica já estivesse presente nesta obra, não foi essa a razão do seu sucesso e popularidade. Nem é mesmo o que chama mais atenção, frente à avalanche de dados que compõem o livro. No entanto, é este o caminho que Piketty segue após a repercussão de sua obra, com a publicação de *Capital and Ideology* (PIKETTY, 2020). Ainda se referindo à sua obra *best-seller*, ele diz:

Em meu livro, eu procurei estudar não apenas a dinâmica da desigualdade de renda e riqueza, mas também a evolução das representações coletivas da desigualdade social nas discussões públicas e debates políticos, assim como na literatura e em filmes. Eu

²⁴ Outra contribuição importante de Piketty para os estudos de desigualdade foi ter colocado a igualdade econômica no mesmo patamar de importância moral da igualdade de *status*, sendo esta última, de certa forma, já consolidada entre os igualitaristas e outros pensadores (MURPHY, 2016).

acredito que a análise das representações e dos sistemas de crenças sobre renda e riqueza é parte integral e indispensável do estudo da dinâmica da renda e da riqueza (PIKETTY, 2015c, p. 69, tradução nossa).

A ideia de “sistemas de crenças” não é citada dessa maneira n’*O Capital*. A forma como Piketty se coloca neste artigo é, sem dúvida, uma atualização do seu próprio argumento, enfatizando a importância das representações coletivas de cada sociedade em determinado tempo histórico sobre as relações de desigualdade. É essa ideia (a de sistemas de crenças) que, posteriormente, vai ganhar o nome de “ideologia” e será objeto de um amplo estudo sobre as diferentes formas de justificação da desigualdade ao longo da história. É em *Capital and Ideology* que Piketty, certamente, dá um passo importante para que a relação entre economia, desigualdade e moralidade seja o objeto por excelência da Economia da Desigualdade.

Em *O Capital no Século XXI*, Piketty dá um passo importante para colocar os elementos políticos, históricos, sociais e morais de volta à análise econômica. Esta obra, no entanto, teve um papel de consolidação de seus trabalhos anteriores sobre o levantamento de dados sobre renda e riqueza, que culminaram, em 2011, na criação do *World Top Incomes Database*.²⁵ Àquele momento, a demonstração estatística dos dados de renda e riqueza, assim como sua organização, compilação e publicização foi parte central da “denúncia” científica e política que seu trabalho faria na opinião pública e entre seus pares. Embora ele estivesse atento e tenha levado em conta aspectos não-econômicos da desigualdade, não foram estes o objeto central daquela obra. Isto só vem a acontecer seis anos depois, quando, em 2019, ele publica *Capital et Ideologie* (PIKETTY, 2020)²⁶, sob a premissa metodológica de que a explicação econômica não pode ser economicamente determinista. Pelo contrário, ela pode ser vista como algo condicionado a aspectos não-econômicos. Ainda n’*O Capital*, Piketty afirma que a história da distribuição de renda e riqueza é profundamente política e “como essa história se desenrola depende de como as sociedades veem as desigualdades e que tipo de políticas e instituições elas adotam para medi-las e transformá-las” (PIKETTY, 2014, p. 35, tradução nossa, grifo nosso). Em *Capital and Ideology*, o economista francês avança sob o pressuposto de que não só a desigualdade é essencialmente política, mas as suas justificações morais são o que mantém uma sociedade “funcionando”.

²⁵ Hoje com o nome *World Inequality Database*, é uma base pública de dados sobre desigualdade em mais de 100 países, criada por Piketty, Atkinson e seus pares.

²⁶ Faço referência à edição em língua inglesa porque é esta a que utilizo na minha análise. Quando da produção deste texto, a versão em português ainda não havia sido publicada.

Em um trabalho enciclopédico sobre os diferentes tipos históricos de justificação moral da desigualdade, Piketty parte da premissa segundo a qual “toda sociedade humana precisa justificar suas desigualdades, e toda justificação contém sua parcela de verdade e exagero, ousadia e covardia, idealismo e auto-interesse” (PIKETTY, 2020, p. 2, tradução nossa). Certamente, não é objetivo deste trabalho exaurir todas as informações contidas nas mais de mil páginas da obra. O intuito principal é entender como e por que Piketty passou a entender que os mecanismos não-econômicos são tão importantes ou até mesmo condicionantes dos aspectos econômicos da desigualdade.

Para isso, ele trabalha com dois conceitos principais: “regimes de desigualdade” e “ideologia”. O primeiro é um quase sinônimo de “sociedade”. Segundo Piketty, toda sociedade, localizada sócio-historicamente, é um regime de desigualdade, que é “um conjunto de discursos e arranjos institucionais com objetivo de justificar e estruturar as desigualdades econômicas, sociais e políticas de uma determinada sociedade” (PIKETTY, 2020, p. 2, tradução nossa). A forma como ele opera o conceito leva a duas conclusões: a primeira, relativamente aceita de Nozick a Rawls, é que toda sociedade é desigual; a segunda, por sua vez, demonstra que toda sociedade, para seu pleno funcionamento, precisa acomodar e manejar suas desigualdades. A ideia de “regime” é justamente essa: um conjunto de mecanismos mais ou menos complexos, voltados para a manutenção da ordem social, no sentido sociológico do termo. Mais especificamente, os regimes de desigualdade são compostos por dois outros: os regimes político e de propriedade. O regime político é aquele composto por regras que delimitam as fronteiras de uma comunidade e seu território, os direitos políticos e os tipos e possibilidades de participação política de seus cidadãos. Já o segundo se refere ao tipo de propriedade aceito legal e moralmente em determinada sociedade: o que é permitido para um indivíduo possuir de maneira privada? Do que você pode ser dono? Quais os tipos de propriedades públicas? E de propriedades imateriais?

O conceito de ideologia, por sua vez, não se refere a como funciona uma sociedade, mas sim a como ela *deve* funcionar. É um conceito que busca dar conta de um conjunto de ideias normativas mais ou menos consensuais de uma determinada sociedade. A ideologia é o que guia as discussões sociais, econômicas e políticas, como uma espécie de horizonte normativo, no sentido do dever-ser. Nas palavras de Piketty, ideologia é “uma tentativa de responder a um amplo conjunto de questões sobre a desejável ou ideal forma de organização da sociedade” (PIKETTY, 2020, p. 3, tradução nossa). A ideologia, nesse sentido, seria o conjunto de ideias e valores com os quais uma comunidade dá sentido, organiza e cria hierarquias aos diferentes

regimes que compõem os regimes de desigualdade - neste caso, sobretudo os regimes de propriedade e de fronteiras. É da análise dos regimes de desigualdade, ou melhor, dos regimes ideológicos de desigualdade, que Piketty chega à seguinte conclusão: “a desigualdade não é econômica ou tecnológica; ela é ideológica e política” (PIKETTY, 2020, p. 7, tradução nossa).

E segue:

Em outras palavras, o mercado e a concorrência, lucros e salários, capital e dívida, os trabalhadores qualificados e não qualificados, os nativos e os estrangeiros, os paraísos fiscais e a competitividade - nada disso existe como tal. São todas construções sociais e históricas que dependem inteiramente dos sistemas legal, tributário, educacional e político que as pessoas escolhem adotar e das categorias que optam por criar. Essas escolhas são moldadas pela concepção de justiça social e econômica de cada sociedade e pelas relações de força político-ideológicas entre os diferentes grupos e discursos. O ponto mais importante é que essas relações de força não são exclusivamente materiais: são também intelectuais e ideológicas (PIKETTY, 2020, p. 7, tradução nossa)

Ora, para um economista, até mesmo para um economista da desigualdade, não é qualquer coisa a posição adotada por Piketty. Atkinson e seus contemporâneos já haviam destacado a importância da história e da política para a análise econômica, é verdade; no entanto, não chegaram a ir tão longe. As representações sociais sobre a desigualdade passam a ocupar um espaço tão importante na explicação de Piketty, ao ponto de ele destacar sua diferença em relação ao conceito marxista de ideologia, dizendo que as ideias não são determinadas pelas forças econômicas, mas “a esfera político-ideológica é verdadeiramente autônoma” (PIKETTY, 2020, p. 7, tradução nossa), o que dá centralidade teórica e política aos esquemas de justificação da desigualdade. Ao longo do livro, Piketty estuda seis tipos históricos de regimes de desigualdade e os seus respectivos sistemas ideológicos, quais sejam: as ideologias proprietarista, social-democrata, comunista, trifuncional, escravista e colonialista. A despeito de suas singularidades históricas, cabe destacar mais um ponto da forma como tais ideologias operam, ou seja, como se constitui sua estrutura fundamental: elas não são afirmações abstratas sobre o mundo, mas, por meio de uma base empírica e concreta, estrutura a maneira como as pessoas e grupos vivem numa sociedade. Por mais “absurda” que possa parecer, uma ideologia da desigualdade sempre tem uma coerência interna com correspondência nos indivíduos e grupos que a praticam, e, dessa forma, sempre expressam um tipo específico de justiça social. É nesse sentido que os sistemas de crenças - para fazer referência àquele termo usado anteriormente pelo economista francês - acomodam, por exemplo, a possibilidade de um ser humano possuir outro como propriedade (tal qual a ideologia escravista) ou criam hierarquias entre os bilionários merecedores (como os do Vale do Silício) e os bilionários não merecedores (como os super ricos do petróleo) (PIKETTY, 2020).

Com esta pesquisa, Piketty ainda encaminha seu argumento para uma espécie da teoria da justiça imanente, ou seja, uma ideia de igualdade completamente enraizada nos dados históricos apresentados ao longo do texto. Isto talvez explique, para além dos motivos já citados, por que sua teoria tem tamanha popularidade, pois parece que o ideal igualitário passa de um nível transcendente e mais abstrato para um degrau palpável àqueles que sofrem as principais injustiças da desigualdade contemporânea. Assim, parece correta a afirmação de Ewan McGaughey quando disse que “talvez a maior conquista do trabalho de Piketty tenha sido trazer de volta a Economia para os valores da Declaração Universal dos Direitos Humanos” (MCGAUGHEY, 2021, p. 13, tradução nossa).

3.4 BRANKO MILANOVIC E A (A)MORALIDADE DO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

Branko Milanovic é mais conhecido pela sua contribuição sobre um tipo específico de desigualdade: a desigualdade global (MILANOVIC, 2016). Enquanto grande parte dos estudos sobre desigualdade mede a distribuição dentro dos países, Milanovic ofereceu uma abordagem da desigualdade entre os países. Dentre outros aspectos, a importância desse estudo faz referência aos efeitos da migração, da globalização e do país onde um indivíduo mora sobre a desigualdade de renda e oportunidade. Para os objetivos deste trabalho, no entanto, o interesse é outro. Em seguida, tentarei destacar o papel do tema da moralidade na teoria de Milanovic, com ênfase em dois pontos: 1) a desigualdade como um fenômeno relacional e 2) os aspectos (a)morais do capitalismo contemporâneo, presentes em sua mais recente obra (MILANOVIC, 2019).

Sobre o 1) primeiro ponto, ao responder à clássica pergunta “por que a desigualdade importa?”, Milanovic oferece uma das mais interessantes contribuições, talvez a mais sociológica dentre os economistas da desigualdade. Em seu artigo intitulado “Why We All Care About Inequality (But Some of Us Are Loathe to Admit It)”, Milanovic (2007) tenta rebater a ideia relativamente hegemônica entre alguns economistas, segundo a qual caso a renda de todos venha a aumentar, pouco importa o crescimento da desigualdade. Ou seja, de acordo com esta visão, os economistas deveriam esquecer o debate sobre desigualdade e dar conta exclusivamente de propor soluções para a diminuição da pobreza. Milanovic provoca esta ideia com um exemplo interessante. Diz ele, elaborando dois cenários: imaginem que estes economistas, supostamente indiferentes aos efeitos da desigualdade na vida social, participam

de uma conferência onde prêmios serão distribuídos. No cenário A, todos receberiam, igualmente, 1 mil dólares de premiação, mantendo a igualdade entre os pares, mas aumentando a desigualdade em relação ao resto da sociedade. De uma forma ou de outra, algumas pessoas estão melhor do que estavam antes, o que poderia confirmar o argumento de que “não há problema em aumentar a desigualdade”. No cenário B, no entanto, a premiação entre os pares seria distribuída de maneira desigual. Imaginem que em vez de receber 1 mil dólares cada, agora uma só pessoa receberia 20 mil dólares e o restante receberia um valor entre 25 e 75 centavos. Como no caso anterior, todos também teriam uma quantia maior de dinheiro do que tinham antes da premiação, mas, segundo Milanovic, as consequências seriam bastante diferentes, pois muitos dos participantes, sentindo-se injustiçados ou envergonhados, poderiam não aceitar as menores quantias. Segundo ele, esta história ilustra que desigualdade e sentimentos morais, como injustiça, desrespeito e vergonha têm relação entre si, de modo que a renda não é apenas um meio para comprar bens e serviços, mas é o tipo de reconhecimento social mais visível das sociedades capitalistas: é o modo pelo qual a sociedade valoriza as pessoas. Portanto, a desigualdade para quem foi “prejudicado” não só não faz as pessoas se sentirem melhor, como as fazem se sentir pior em relação aos outros. Ou seja, com esse exercício mental, Milanovic levanta pelo menos dois pontos importantes sobre a desigualdade: primeiro, que a desigualdade, mesmo se resumida a um fenômeno econômico, tende a causar sentimentos fortes entre os indivíduos, como orgulho, alegria ou vergonha e humilhação; segundo, que a desigualdade é, também, um fenômeno relacional, isto é, compõe as interações entre os indivíduos, sendo um aspecto central da comparação moral dentro de um grupo, sobre quem merece mais ou menos, sobre quem vale mais ou menos, etc.

Em relação ao 2) segundo ponto, me debruçarei sobre parte importante do argumento de Milanovic em *Capitalism, alone: the future of the system that rules the world* (MILANOVIC, 2019)²⁷. Mesmo sem a mesma repercussão das obras de Piketty, o livro teve uma boa reverberação no debate público, inclusive entre leigos e ao redor do mundo. Isto se deve, principalmente, ao seu argumento central: para Milanovic, pela primeira vez desde o seu surgimento, o capitalismo não disputa sua hegemonia com nenhum outro modo de produção. Ou mais ainda: não há, atualmente, outro modo de produção no mundo. O que existe, apenas, é uma subdivisão entre dois tipos diferentes de capitalismo: o meritocrático liberal, com maior presença no ocidente e tendo os Estados Unidos como maior exemplo, e o político, a versão

²⁷ Assim como no caso de Piketty, no início da minha pesquisa, a edição em português ainda não havia sido publicada, sendo a edição em inglês (neste caso, a original) objeto da minha análise

oriental e com a China como principal representante. As razões para que isso tenha acontecido são várias e o economista sérvio-americano as apresenta de maneira bastante convincente. Vou me ater, no entanto, ao substrato moral do capitalismo contemporâneo apresentado por ele, que ajuda a explicar este ineditismo histórico.

O primeiro aspecto desta base moral do capitalismo contemporâneo se resume na seguinte questão: os objetivos sistêmicos do capitalismo coincidem com os objetivos pessoais dos indivíduos. Um dos grandes méritos do capitalismo em relação aos outros modos de produção é que ele conseguiu estabelecer um objetivo comum a todos os indivíduos: enriquecer ou, ao menos, não ocupar a base da pirâmide de estratificação social. E, com isso, estabeleceu uma linguagem universal - a do dinheiro e do lucro. Tal linguagem não é só um mecanismo comunicativo, por assim dizer, mas é, segundo Milanovic, a principal régua moral da sociedade contemporânea, pela qual se mede os níveis de sucesso e o merecimento por respeito. Vale apresentar a citação sobre este argumento:

O incontestado domínio do modo de produção capitalista tem sua contrapartida na visão ideológica, também incontestada, de que ganhar dinheiro não é apenas respeitável, mas é o objetivo mais importante da vida das pessoas, um incentivo compreendido pelas pessoas de todas as classes e partes do mundo. Pode ser difícil convencer uma pessoa diferente de nós em experiência de vida, gênero, raça ou antecedentes da nossa formação sobre nossas crenças, preocupações ou motivações. Mas a mesma pessoa irá facilmente compreender a linguagem do dinheiro e do lucro [...]. Vivemos em um mundo onde todos seguem as mesmas regras e compreendem a mesma linguagem: a do lucro (MILANOVIC, 2019, p. 3, tradução nossa).

Atento ao possível determinismo desta visão “hipercomercializada” das relações sociais, Milanovic entende que nem sempre seguimos o lucro e ações altruístas e “desinteressadas” fazem parte da vida humana, mesmo sob o capitalismo. No entanto, ele está chamando atenção para o comportamento típico-ideal do capitalismo contemporâneo, pois é este tipo de ação que move a história, segundo ele, e não ações pontuais. Por outro lado, este comportamento não é algo natural, como se o modo de vida capitalista espelhasse nos indivíduos sua própria essência, sua própria natureza humana. É justamente o contrário: as ideias, valores e desejos dos indivíduos sob esse sistema são fruto do modo específico de socialização das sociedades capitalistas, que têm o mérito de estabelecer uma harmonia entre os níveis estrutural e individual do capitalismo. É nesse sentido que

o capitalismo tem sido notavelmente bem-sucedido em inculcar seus objetivos nas pessoas, incitando-as ou persuadindo-as a adotar suas metas e assim conseguindo uma concordância extraordinária entre o que o capitalismo precisa para sua expansão e as ideias, desejos e valores das pessoas (MILANOVIC, 2019, p. 4, tradução nossa)

O segundo ponto consiste na maneira como a desigualdade, em termos de sua distribuição de renda e riqueza, se estrutura no capitalismo contemporâneo, mais

especificamente no capitalismo meritocrático liberal dos Estados Unidos. Diferente da sua forma clássica, quando capitalistas e trabalhadores ocupavam diferentes níveis da estratificação social e suas rendas tinham origens bem definidas (a propriedade/capital e o trabalho, respectivamente), hoje há uma grande parcela de pessoas com alta renda proveniente do trabalho no topo da distribuição. Além disso, há pessoas com alta renda de capital e de trabalho, ao mesmo tempo. Este fenômeno, que aumenta a desigualdade e dificulta sua redução, foi chamado por Milanovic de *homoploutia*²⁸, de modo a designar a junção das riquezas provenientes do trabalho e do capital numa mesma pessoa (ou domicílio). Desse novo arranjo, resultam pelo menos duas consequências morais de justificação da desigualdade. A primeira é sobre a ideia de merecimento. Ao contrário da ideia de ricos como problema social, quando a riqueza advém do trabalho, há ali uma legitimação moral da riqueza acumulada. A segunda é a mensagem emitida para os (ainda) não-ricos: se a riqueza veio do trabalho e não de fatores de sorte (como a herança ou o país de nascimento, por exemplo), todos podem ser ricos um dia. Este é, sem dúvida, um mecanismo bastante sofisticado, tanto pela sua lógica interna de justificação quanto pelas consequências nas políticas de redução da desigualdade. Como taxar a riqueza fruto do trabalho, se esta riqueza é vista como mais merecida que outras? Ou seja, apesar de “a desigualdade ser maior onde há maior parcela de ricos pelo trabalho, não é bom que as pessoas possam enriquecer pela via do trabalho?” (MILANOVIC, 2019, p. 20, tradução nossa).

Um terceiro ponto que gostaria de destacar não é necessariamente moral em seu conteúdo, mas é resultado de um avanço dos direitos das mulheres, com uma consequência de justificação moral posterior. Especificamente fazendo referência aos padrões de casamento nos Estados Unidos, Milanovic identifica algo parecido com o que Bourdieu, no seu estudo sobre a estrutura de classes na França, chamou de “endogamia de classe” (BOURDIEU, 2015, p. 226), ou seja, a alta frequência (do ponto de vista estatístico) de casamentos entre pessoas da mesma classe social. Para Milanovic, se na primeira metade do século XX, homens ricos casavam com mulheres sem ou com pouca renda (até pela sua condição sociopolítica), “hoje, os homens mais ricos e bem formados tendem a casar com as mulheres mais ricas e bem formadas” (MILANOVIC, 2019, p. 18)²⁹, sendo este um dispositivo de aumento da desigualdade entre as classes sociais, pelo fato de um domicílio passar a comportar duas altas rendas e não apenas uma, como antes. É esta ambivalência do capitalismo contemporâneo que também contribui

²⁸ Expressão grega para “mesma” (*homo*) “riqueza” (*ploutia*)

²⁹ Os dados apresentados pelo autor são de casamentos heteroafetivos.

para sua hegemonia: apesar de algumas novas configurações serem dispositivos de aumento da desigualdade, a maioria das pessoas as veem como desejáveis e moralmente justas (o que, no caso da inserção das mulheres no mercado de trabalho, certamente são).

Já o quarto e último ponto é, talvez, o mais controverso, na medida em que Milanovic radicaliza o argumento em direção a um cenário onde as relações sociais são, ao fim e ao cabo, pautadas pela hipercomercialização da vida. De toda forma, é uma questão interessante e importante de ser levantada para os objetivos deste trabalho. A hipótese é a seguinte: no capitalismo contemporâneo, que ele passa a chamar de capitalismo hipercomercializado, a força moral que rege as relações sociais é a amoralidade. A hipercomercialização da vida, ou comoditização da vida cotidiana, é a ideia de que quase todas as relações (ou trocas entre os indivíduos) têm um motivo comercial. Isto, no entanto, se configura como uma interdependência entre as pessoas, porque “nós não podemos satisfazer nossos interesses sem satisfazer os das outras pessoas” (MILANOVIC, 2019, p. 177, tradução nossa), sendo este um dos motivos com que tratamos os outros com consideração e respeito. Um segundo aspecto da amoralidade das relações do capitalismo hipercomercializado é que as hierarquias entre os indivíduos não são constituídas por critérios não-econômicos, mas, como dito antes, pelo dinheiro que um possui. É nesse sentido que, segundo Milanovic, “a hierarquia é baseada simplesmente no sucesso monetário, e tal sucesso é igualmente aberto para todos [...]”, e, ainda que, na prática, o seja apenas “ideologicamente” (MILANOVIC, 2019, p. 177, tradução nossa). Um terceiro aspecto da amoralidade deriva deste tipo específico de hierarquia: ora, se a única forma de ser respeitado e bem-sucedido é através da quantidade de dinheiro que uma pessoa possui, é isto que as pessoas vão (amoralmente) buscar. Isto é, para além dos limites legais, os constrangimentos éticos supra e infrajurídicos têm pouco ou nenhum efeito para as escolhas dos indivíduos de sociedades hipercomercializadas. De certa forma, Milanovic parece ter em mente um tipo específico de comportamento capitalista (que agora seria generalizado) que joga o jogo no limite da lei, sem outros tipos de obstáculos morais. É nesse sentido que ele afirma que, no capitalismo globalizado de hoje, nem a religião nem uma espécie de contrato social tácito se mantém de pé como restrições morais importantes. Existiria, assim, um tipo de terceirização da moralidade:

A moralidade, tendo sido eviscerada de dentro de nós, se tornou completamente externalizada. Ela foi terceirizada de nós para a sociedade em geral. A desvantagem da terceirização da moralidade é que ela exacerba o problema original da falta de restrições ou inibições internas. Todos tentarão andar na linha tênue entre a legalidade e a ilegalidade (fazendo coisas que são antiéticas, mas tecnicamente legais) ou vão burlar a lei enquanto tentam não ser pegos [...]. A desregulamentação financeira e a

evasão fiscal são ótimos exemplos disso (MILANOVIC, 2019, p. 181-183, tradução nossa)

E conclui, numa espécie de pessimismo-realista da análise científica: “qualquer pessoa que permaneça no mundo globalizado e comercializado tem que lutar pela sobrevivência usando os mesmos meios e as mesmas ferramentas (amorais) que todos os outros” (MILANOVIC, 2019, p. 184, tradução nossa).

3.5 CONCLUSÃO

Não me parece exagerado dizer que essa nova Economia da Desigualdade, representada aqui por Piketty e Milanovic, empreendeu uma importante revolução não só internamente à própria disciplina econômica, mas nas Ciências Sociais em geral e no debate público global. Isso que Mike Savage chamou de “nova Ciência Social da desigualdade” (SAVAGE, 2021, p. 11, tradução nossa) não se abstém, ao fazer uso de técnicas para manejar *big data*, de formular críticas teóricas, científicas e políticas robustas, o que abre espaço para que a Economia se afaste de um conservadorismo que historicamente tem contribuído para a manutenção e aumento das desigualdades sociais, podendo, assim, transformá-la numa espécie de sociologia crítica do capitalismo contemporâneo. Em resumo, esses são trabalhos

de montagem de dados sofisticados que exigiam considerável habilidade técnica. No entanto, também possuíam um claro tom moral e recorriam a amplos pontos de referência teóricos, históricos e interpretativos. Eles são simultaneamente quantitativos, qualitativos, históricos, comparativos, teóricos, políticos e morais. Eles assinalam uma reorganização profunda da expertise científica-social e uma nova urgência sobre como as ciências sociais podem estar envolvidas pública e politicamente (SAVAGE, 2021, p. 11-12, tradução nossa)

Com isso, a pergunta que surge é inevitável: a Sociologia pode fazer o mesmo?

4 DESIGUALDADE E MORALIDADE NA TEORIA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÂNEA

Este capítulo tem o objetivo de investigar as relações entre desigualdade e moralidade na Teoria Sociológica Contemporânea. Por ser um campo bastante amplo, as escolhas dos autores analisados acabam sendo relativamente arbitrárias. No entanto, optei por autores e autores que atendessem aos seguintes critérios: 1) sociólogos e sociólogas da segunda metade do século XX e do século XXI; 2) teorias e pesquisas que tratam diretamente do tema da desigualdade; 3) a relação direta ou indireta destas com o tema da moralidade; e 4) o potencial de tais abordagens para compreender os fundamentos morais da desigualdade social. Desse modo, serão objeto de análise os seguintes autores e tradições sociológicas: os críticos anglófonos de Pierre Bourdieu, sobretudo pelo foco destes na desigualdade de classe (mas não apenas) e pela tarefa que vêm empreendendo para preencher a lacuna moral deixada pelo sociólogo francês em sua teoria da desigualdade; a original abordagem de Charles Tilly sobre desigualdade durável, que demonstra os mecanismos da reprodução da desigualdade e traz elementos importantes para pensar a relação com a moralidade; o importante trabalho de Göran Therborn para pensar as dimensões existenciais da desigualdade e suas consequências vitais; as pesquisas de Elisa Reis sobre as elites brasileiras e sobre as relações entre desigualdade e solidariedade; e, finalmente, a contribuição de Jessé Souza para pensar os aspectos morais da estrutura de classes do Brasil.

4.1 BOURDIEUSIANOS E A MORALIDADE DE CLASSE: UMA HIERARQUIA MORAL DA DESIGUALDADE?

A partir da tradição bourdieusiana sobre desigualdade de classe³⁰, tentarei demonstrar por que ela é importante para explicar as razões pelas quais a desigualdade social se constitui como uma hierarquia moral das relações sociais.

É preciso notar, no entanto, que, historicamente, há uma complexidade na teoria sociológica em tentar estabelecer as conexões entre renda (ou aspectos materiais) e aspectos simbólicos e morais da vida cotidiana. Metodologicamente, isto se deve ao fato de que renda, riqueza e mobilidade social são elementos tradicionalmente relacionados aos estudos

³⁰ Tradição bourdieusiana sobre desigualdade de classe, neste capítulo, se refere exclusivamente à recepção da obra de Bourdieu nos Estados Unidos e no Reino Unido sobre o tema, cujos autores serão objeto de análise ao longo do texto.

sociológicos sobre estratificação, com foco majoritariamente estruturalista, enquanto que aqueles últimos são abordados, prioritariamente, em um nível relacional da análise sociológica, sob um ponto de vista culturalista. Esta é a avaliação da socióloga americana Cecilia Ridgeway (2013), que também aponta, além das particularidades metodológicas, para uma relativa negligência dos estudos sociológicos sobre desigualdade em compreender os efeitos do *status* sobre a forma como a sociedade se organiza. Segundo ela, embora Weber tenha adicionado a este debate um elemento não-material, a tradição weberiana dos estudos sobre a desigualdade acabou considerando o *status* como um aspecto auxiliar, que depende causalmente dos efeitos dos recursos e do poder para a estratificação. Nesse sentido, o núcleo do seu argumento é tentar demonstrar como as relações baseadas em *status* agem como uma força independente na construção da desigualdade.

Sumariamente, o argumento de Ridgeway é o seguinte: em primeiro lugar, um aspecto também presente na tese bourdieusiana sobre estrutura de classes (BOURDIEU, 2015), ela aponta que a distribuição dos grupos no espaço social se apresenta simbolicamente como uma hierarquia que define os diferentes “tipos” de pessoas. Na esteira do argumento de Charles Tilly (1998), é isto que, segunda ela, transforma a desigualdade em desigualdade durável, pois a reprodução desigual de recursos e poder depende de sua reprodução simbólica (BOURDIEU, 1989). Dessa forma, Ridgeway demonstra que vários estudos apontam a maneira como a combinação “diferença de *status* mais diferença material” consolida a desigualdade mais rapidamente. Em segundo lugar, a autora faz referência ao modo como as crenças de *status* sobre as diferenças entre os grupos moldam e endossam as expectativas dos atores sociais na interação. Estas crenças ocupam um nível tácito da interação social devido a seu alto nível de internalização subjetiva, de modo a invisibilizar o aspecto social da desigualdade. Por fim, em terceiro lugar, é importante saber que considerar as relações baseadas em *status* como uma força independente de geração da desigualdade não é o mesmo que adotar uma postura teórica de “determinismo simbólico”. Ou seja, este argumento procura muito mais identificar os elementos simbólicos e morais contidos na desigualdade social do que estabelecer uma causalidade prioritária dos aspectos não-materiais da desigualdade. É neste caminho que, dentro da Teoria Sociológica, os escritos de Bourdieu oferecem uma das mais sofisticadas contribuições³¹. Para além disso, inclusive, a obra de Bourdieu não apenas constrói uma saída interessante nessa direção, ou seja, de superar as formulações “classe-mais-*status*”, mas parece

³¹ Ao longo do texto, estarei me referindo especialmente aos escritos de *A Distinção: crítica social do julgamento* (BOURDIEU, 2015), porque é nesta obra onde reside a sistematização da sua teoria da desigualdade de classe.

ir além, ao oferecer as ferramentas conceituais necessárias para compreender a desigualdade de classe como um fenômeno (também) moral.

4.1.1 *Classe social e habitus de classe*

O conceito de classe social é, sem dúvida, polifônico. Da mesma forma que é usado pelos sociólogos de maneira “natural”, sem necessariamente ser explicitado em sua definição teórica interna, seu uso operacional varia nas mais diversas tradições sociológicas (OLIN-WRIGHT, 2015a). É certo, no entanto, que sua definição conceitual está intrinsecamente atrelada ao que esta ou aquela tradição define como desigualdade social. Desigualdade causada pela exploração material da classe trabalhadora (OLIN WRIGHT, 2015b), pela distribuição dos recursos, poder, oportunidades e diferenças de *status* (BREEN, 2015) ou pelas diferentes funções e ocupações (GRUSKY; GALESCU, 2015) são exemplos de como classe e desigualdade se definem mutuamente. Assim, para que se possa acessar adequadamente a ideia de desigualdade social em Bourdieu, é preciso definir seu conceito de classe social.

Antes disso, no entanto, é necessário apresentar alguns de seus pressupostos ontológicos³². Primeiramente, Bourdieu concebe a sociedade como um espaço social. É a posição dos atores e grupos sociais nesse espaço que determina, em grande medida, os limites e possibilidades de ação no mundo, sendo esta concepção requisito explicativo para a compreensão de seu conceito de classe social (SALLUM JR; BERTONCELO, 2017). Em segundo lugar, a sociedade é um espaço de luta e, nas sociedades capitalistas, de luta de classes desdobrada numa luta simbólica por classificação social³³. Luta de classes como luta simbólica é uma outra forma de destacar a dupla natureza do conceito de classe social em Bourdieu (BOURDIEU, 2013), que é, ao mesmo tempo, objetivista (dimensão estatística das propriedades distribuídas desigualmente nos mais diversos grupos) e subjetivista (dimensão das representações sociais que os atores fazem de si e recebem, reciprocamente, de outros atores sociais). Em terceiro lugar, Bourdieu concebe o ser humano como um corpo no espaço social³⁴. O corpo humano em vias de se tornar um corpo socializado é o *médium* através do qual os

³² Não pretendo explorar diretamente suas bases epistemológicas. Sobre essa discussão, ver Vandenberghe (2010), Susen e Turner (2011) ou Wacquant (1992).

³³ É possível distinguir dois sentidos deste termo em Bourdieu: por um lado, é uma “luta dos agentes sociais pela distribuição e apropriação dos bens raros” e, por outro, “pela hierarquização e pelo monopólio dos princípios e modos legítimos de percepção e de ação no mundo social” (NOGUEIRA, 2017: 123).

³⁴ Ver Bourdieu (2001; 2006), por exemplo.

processos de socialização, sobretudo o de socialização primária³⁵, agem. Antes mesmo da possibilidade da subjetividade (ou até mesmo da intersubjetividade), o ser humano é um corpo aberto ao mundo dos sentidos. Dito de outra forma, o ser humano bourdieusiano é um pêndulo entre corpo e consciência-inconsciência, lugar onde operam o habitus e o senso prático, mas também onde operam a dominação e a opressão. Por fim, destaco uma característica teórico-metodológica: a indissociação entre os aspectos simbólicos e os aspectos materiais da vida social, traço típico da tradição sociológica francesa, já presente em Durkheim³⁶ (1999; 2000) - isto é, não se trata da ideia de “*classe-mais-status*”, mas sim de afirmar que o material é simbólico. Mas o que é classe social em Bourdieu?

Passível de ser confundido com o seu projeto de ciência social (WACQUANT, 2013), o conceito bourdieusiano de classe social³⁷ é aquele que carrega sintética e visivelmente todos os seus pressupostos teórico-metodológicos. Para evitar as clivagens tradicionais do pensamento sociológico, Bourdieu defende que

a teoria das classes sociais deve, portanto, superar a oposição entre as teorias objetivistas que assimilam as classes (nem que seja para demonstrar por absurdo sua inexistência) a grupos discretos, simples populações enumeráveis e separadas por fronteiras objetivamente inscritas na realidade, e as teorias subjetivistas (ou, se quisermos, *marginalistas*) que reduzem a “ordem social” a uma espécie de classificação coletiva obtida pela agregação das classificações individuais, ou, mais precisamente, das estratégias individuais, classificadas e classificantes, pelas quais os agentes classificam a si e aos outros (BOURDIEU, 2013: 108).

Para o sociólogo francês, a superação dessa dicotomia só é possível ao considerar a dupla objetividade das classes sociais – e não aderir a um pólo objetivo e a outro subjetivo, separadamente. Assim como o material é simbólico, as representações são objetivadas e naturalizadas com o tempo, formando um conhecimento prático sobre o mundo que permite, sem maiores processos avaliativos, identificar pré-reflexivamente, por exemplo, quem é gente

³⁵ Discípulo de Bourdieu, Bernard Lahire tem feito uma importante crítica a essa excessiva valorização bourdieusiana do processo de socialização primária. Ver Lahire (2002; 2005; 2006)

³⁶ De Durkheim, Bourdieu também herda uma “cumplicidade ontológica entre estruturas sociais e mentais” (PETERS, 2017: 286).

³⁷ Do ponto de vista da estratificação, a classe social é composta pela distribuição das propriedades nos grupos sociais. Os mais diversos capitais são as principais propriedades atuantes na estratificação social. De acordo com o volume e a estrutura do capital, pode-se identificar e distinguir as diferentes classes e subclasses distribuídas acima, abaixo ou horizontalmente no espaço social. Basicamente, a estratificação social é resultado do volume total de capital econômico e cultural (ou seja, da sociedade em sua totalidade) e do volume relativo dessas mesmas propriedades entre os atores sociais. Há, assim, um eixo vertical de distribuição das classes sociais e outro horizontal de distinção relativa entre elas.

e quem é subgente (SOUZA, 2009). Ou seja, por um lado, sua dimensão objetiva não é necessariamente material (como o capital cultural, por exemplo, na forma de conhecimento), e, por outro, sua dimensão subjetiva vai além do argumento de Cecilia Ridgeway: a classe social não é somente influenciada pela força independente do *status*, mas carrega em sua definição as possibilidades de estabelecer as diferenças simbólicas entre os grupos e indivíduos – é ela mesma uma divisão ou, para usar o conceito de Michèle Lamont, uma “fronteira simbólica” (LAMONT; MOLNÁR, 2002).

Ao conceito de classe social, há pelo menos três outros relacionados: campo, capital e habitus. Para os objetivos deste trabalho, o último é o que terá centralidade no meu argumento. Comumente, o conceito de habitus é objeto de análise teórico-metodológica para ilustrar o trabalho de síntese empreendido por Bourdieu para superar a dicotomia subjetivismo/objetivismo ou entre agência/estrutura (MOUZELIS, 2007; PETERS, 2013). Ao levar isso em conta, o intuito aqui, no entanto, é tentar demonstrar como o habitus é conceito fundamental para pensar a desigualdade de classe e como, posteriormente, ele se relaciona com as dimensões morais desta última. Primeiramente, é preciso salientar que habitus, em Bourdieu, é habitus de classe; portanto, ao me referir a este conceito, estarei consequentemente falando de classe social. Em segundo lugar, o habitus se configura como os limites e possibilidades da ação e dos processos de avaliação do ator social. Ele está intrinsecamente relacionado com a ideia de “linguagem primordial”, típica do processo de classificação social, que condiciona a percepção de si e do outro:

As propriedades incorporadas ou objetivadas funcionam assim como uma espécie de linguagem primordial, pela qual somos falados mais do que falamos, a despeito de todas as estratégias de apresentação de si. Toda distribuição desigual de bens ou de serviços tende assim a ser percebida como sistema simbólico, ou seja, como sistema de marcas distintivas: distribuições como a dos automóveis, os lugares de residência, os esportes, os jogos de salão são, para a percepção comum, sistemas simbólicos em cujo interior cada prática (ou não prática) recebe um valor, e a soma dessas distribuições socialmente pertinentes desenha o sistema dos estilos de vida, sistema de separações diferenciais engendradas pelo gosto e por ele apreendidas como signos de bom ou mau gosto e ao mesmo tempo como títulos de nobreza capazes de gerar um lucro de distinção tão maior quanto maior for sua raridade distintiva, ou ainda como marca de infâmia (BOURDIEU, 2013: 112-113).³⁸

Esta linguagem seria, assim, um condicionamento incorporado, resultado da distribuição das propriedades, ou seja, das condições de existência dos atores sociais. Para Bourdieu, há um pressuposto ontológico que antecede o corpo à mente. Antes mesmo da possibilidade da

³⁸ Vale destacar que esta passagem, a despeito das críticas voltadas a certa negligência de Bourdieu em relação aos aspectos morais da desigualdade (LAMONT, 1992; SAYER, 2005), carrega em si uma descrição da pretensão moral da hierarquização dos estilos de vida.

cognoscência (essencial em um estágio posterior da sua teoria), os mecanismos de dominação operam socializando o corpo³⁹. Aquela abertura do corpo para o mundo, que se molda a depender da posição social do ator, ou seja, da classe social de origem (prioritariamente), é, por assim dizer, a primordial possibilidade de experiência, de estar no mundo. Esta incorporação, geradora de um habitus que condiciona as formas de ser, ver e agir no mundo, *pré-ocupa* o “sujeito” cognoscente. Ou seja, há uma antecipação das experiências sociais baseada no que o ator social *já sabe do mundo*⁴⁰. Por outro lado, numa perspectiva mais ativa e criativa, Loic Wacquant define habitus como relações sociais “depositadas dentro de corpos individuais, na forma de esquemas mentais de percepção e apreciação [...], através dos quais nós experimentamos internamente e construímos ativamente o mundo vivido” (WACQUANT, 2013, p. 88). Com isso, gostaria de destacar dois pontos: 1) o habitus é, simultaneamente, elemento constitutivo do ambiente social, sendo ele próprio uma propriedade que compõe o mundo material e observável (o corpo individual, o modo de se vestir, falar, se comportar, etc), ou seja, é ele mesmo objeto de avaliação, e 2) as condições cognitivas, emocionais e morais de percepção e avaliação do mundo social.

Ao levar em conta o primeiro ponto, é possível derivar dessa ideia que a classe social, incorporada no indivíduo sob a forma de um habitus, é objeto central de avaliação nas relações sociais. Ou seja, os elementos de desigualdade visceralmente impregnados nos corpos individuais são condicionantes dos tipos de relação possíveis entre dois ou mais indivíduos. Dessa maneira, há habitus (ou indivíduos) com capital simbólico⁴¹ (ou seja, valorizado, prestigiado, que merece respeito) e há habitus (ou indivíduos) sem capital simbólico (desvalorizado, desprestigiado, que não merece respeito). Já em relação ao segundo ponto, resulta a ideia de que o habitus são esquemas mentais formados pela socialização de classe, condicionando os tipos de avaliações possíveis. Nesse sentido, o habitus corresponde tanto a uma ordenação simbólica do mundo externo quanto a uma ordenação simbólica dos esquemas mentais. Mas em que medida esta estruturação do mundo e da mente pode “espelhar”, na sociedade, uma ordem moral da desigualdade?

³⁹ O habitus nada mais é que um corpo socializado (BOURDIEU, 2015).

⁴⁰ Essa “atitude da vida cotidiana” (EMIRBAYER; MAYNARD, 2011, p. 246, tradução nossa) só é rompida quando há contrastes no curso da ação: aquilo que Bourdieu chamou de histerese, uma espécie de desajuste da expectativa. Em resumo, histerese é o nome dado para a incongruência do habitus (ou seja, das disposições incorporadas) em relação às *exigências do campo*.

⁴¹ “[...] capital que assume a forma de prestígio ou reputação coletiva” (PETERS, 2012, p. 237).

4.1.2 *Andrew Sayer e a moralidade de classe*

Embora Bourdieu tenha dado pouca ênfase à dimensão interacionista da vida social e das tensões internas do habitus (MOUZELIS, 2007) e aos elementos propriamente morais das fronteiras simbólicas (LAMONT, 1992), o habitus é um conceito com grande potencial para estudos sobre moralidade, sobretudo por poder incorporar insights da psicologia e de outras áreas na teoria sociológica (IGNATOW, 2009), por carregar implicitamente uma teoria dos afetos e das emoções (MATTHAUS, 2017), por oferecer mecanismos explicativos da moralidade para elementos fundamentais da desigualdade, como a mobilidade social (FRIEDMAN, 2015), e por permitir identificar as dimensões morais das relações de classe (SAYER, 2005). De todas essas derivações da teoria de Pierre Bourdieu, os trabalhos de Michele Lamont, Sam Friedman e Andrew Sayer serão objeto de análise ao longo do texto, constituindo o que vou chamar de *recepção anglófona* da obra de Bourdieu, que se caracteriza por tentar preencher a lacuna moral dos escritos do sociólogo francês ao tempo em que coloca os conceitos de classe e desigualdade no centro da tradição bourdieusiana.

A contribuição de Andrew Sayer talvez seja a mais emblemática na tarefa teórica de articular classe, habitus e moralidade. Para tal, ele dedicou um livro e alguns artigos, com reverberação na Teoria Sociológica e na Sociologia da Moralidade (SAYER, 2010; 2007; 2005; 2002). Seu esforço teórico consiste em dois objetivos principais: a) recolocar o conceito de classe no centro do debate teórico e político da Sociologia e b) com e contra Bourdieu, avançar no desenvolvimento do conceito de habitus para a análise da dimensão moral da vida social, com ênfase nas relações de classe.

Em relação ao primeiro objetivo, desde a década de 1990, mas sobretudo nas primeiras décadas do século XXI, um grupo de sociólogos liderados por Mike Savage reivindica, teórica e politicamente, a importância da classe social para compreender o mundo contemporâneo (SAVAGE *et al*, 2015; SAVAGE *et al*, 2014). Em contraponto ao movimento teórico iniciado nos anos 1980 por importantes sociólogos, como Giddens, Beck e Bauman, segundo os quais o conceito de classe social havia se tornado inadequado para compreender sociedades pós-industriais, ressurgiu, na Grã-Bretanha e em outras partes do mundo, o interesse por esse tema, sobretudo via dois caminhos complementares: a abordagem culturalista da análise de classe e a repercussão pública do *Great British Class Survey* (GBCS). Em relação à tradição culturalista, a ideia consiste em, por um lado, estabelecer relações entre classe e outros aspectos sociais,

como gênero e raça, e, por outro, compreender como a desigualdade de classe é experienciada pelos indivíduos e como isto pode estar relacionado a elementos morais, como vergonha e estigma. Em resumo, essa abordagem entende as classes sociais como constituintes fundamentais das dinâmicas culturais da desigualdade, que demonstram, a despeito da visão cotidiana sobre a existência ou não das classes sociais, poder causal importante nos processos de classificação social e de divisão entre grupos e indivíduos (SAVAGE *et al*, 2015).

Já o GBCS, realizado em 2011 pela BBC em parceria com acadêmicos de universidades britânicas, se constituiu como a maior pesquisa sobre classe social já realizada naquele país. Na esteira dos efeitos do crescimento da desigualdade em todo o mundo, o papel das classes sociais nesse processo (e o deste na formação das classes) voltou ao centro do debate, agora sob forte influência da teoria de Pierre Bourdieu sobre classe social. Com o intuito de superar o até então hegemônico paradigma de estudos de classe construído por Erikson, Goldthorpe e Portocarrero (o modelo EGP de análise de classe, de influência weberiana), Savage e sua equipe construíram um modelo bourdieusiano, de modo a identificar as diferentes classes sociais a partir da análise dos capitais econômico, social e cultural. A ênfase ocupacional do modelo EGP deu lugar, assim, a aspectos como gosto e estilo de vida, sem desprezar elementos econômicos e materiais, para a definição das classes sociais. De certa forma, a pesquisa consolidou empiricamente o que a tradição culturalista iniciara, e desfruta até hoje de grande repercussão no meio acadêmico britânico. Sayer caminhou em paralelo a esses dois esforços da sociologia britânica, com forte ênfase culturalista, via Bourdieu, e adesão ao realismo crítico, via Margaret Archer. Vejamos como esta combinação se dá na sua tentativa de articular classe, habitus e moralidade.

O ponto de partida de Sayer, que constitui a base fundamental do seu conceito de classe social, é que esta não é apenas uma combinação de fatores que formam uma variável metodologicamente mensurável; ela é, sobretudo, uma realidade *vivida* pelos atores sociais na vida cotidiana⁴². Sayer consegue, assim, sintetizar uma característica comum a toda essa “atualização moral” do conceito de classe bourdieusiano: a classe social é, sobretudo, uma *experiência* vivida pelos indivíduos porque ela estabelece parte importante do que pode ser valorizado nas relações sociais. A classe social, embora possa não ser vista como uma forma social de identidade - ao modo que raça e gênero são, por exemplo -, indica as condições que um indivíduo possui de ter um estilo de vida valorizado por ele e pela sociedade (SAYER, 2007). Diferente de Bourdieu, no entanto, o estilo de vida (condicionado pela distribuição dos

⁴² Influenciado pelo realismo de Archer (2000), Sayer não está interessado na subjetividade *em tese*, mas na subjetividade experienciada e vivida pelos sujeitos na sua vida cotidiana.

capitais entre os grupos e indivíduos) é, sobretudo, um elemento normativo da interação, sob escrutínio moral frequente e incontornável da vida social. Nesse sentido, classe social importa por suas características “estritamente” econômicas, é verdade, mas tem um papel importante nas relações de desigualdade pelo seu aspecto profundamente normativo, porque influencia na forma como as pessoas se relacionam uma com as outras e de que maneira elas se respeitam mutuamente (ou não) ou se valorizam enquanto alguém importante ou algo que valha a pena do ponto de vista moral.

Esta abordagem segue o seguinte pressuposto ontológico: somos seres avaliativos, e este processo avaliativo contínuo e intenso é fortemente normativo. Somos, portanto, seres normativos. A ideia por trás disso é que as coisas sociais *importam* para os indivíduos na medida em que elas podem influenciar positiva ou negativamente as suas vidas. A classe social importa, assim, porque ela afeta duplamente os indivíduos: é que na sua dimensão distributiva, ela condiciona as chances de uma vida digna. Nas palavras de Sayer (2005, p. 2, tradução nossa), “goste ou não, a classe social suscita questões sobre como as pessoas são valorizadas em um contexto no qual suas chances de vida e realizações são objetivamente afetadas por fatores que têm pouco a ver com suas qualidades morais ou outros méritos”. Este interessante paradoxo, por assim dizer, é o que faz as pessoas perseguirem a superação de condições adversas de classe, pois, se é essa a razão de sua desvalorização moral na sociedade, a ascensão social solucionaria o problema. Assim, se raça, gênero e etnicidade, para superação da opressão política, são objetos de reivindicação moral por reconhecimento social positivo, a classe social aparece, na vida cotidiana, como elemento central de sentimentos como vergonha, inveja ou humilhação (SAYER, 2007). Ou seja, se a luta política de raça e gênero são pautadas pelos orgulhos negro e feminista, as relações cotidianas de classe são perpassadas pela vergonha de ser pobre ou de não alcançar um estilo de vida valorizado socialmente.⁴³

É nesse sentido que Sayer entende que “classe é um assunto embaraçoso e perturbador” (SAYER, 2007, p. 1, tradução nossa), uma vez que perguntar a alguém sobre sua classe social geralmente implica em perguntas não ditas sobre o quanto aquela pessoa vale socialmente, causando certa desordem nesses “eventos cujas implicações simbólicas efetivas ameaçam a fachada” (GOFFMAN, 2011, p. 20). Mentir sobre a renda ou sobre o lugar onde mora acaba sendo comum, portanto, para pessoas que não querem revelar condições de classe moralmente

⁴³ Este é, provavelmente, um processo social contemporâneo, para o qual a crescente individualização e a valorização moral da meritocracia contribuíram fortemente, de modo a diminuir sentimentos como o orgulho de fazer parte da classe trabalhadora, por exemplo (SAYER, 2005).

desvalorizadas. A classe social é, no fim das contas, apesar de sua objetiva externalidade, um assunto demasiadamente íntimo, cujos efeitos na interação afetam a autoestima e o autorrespeito dos indivíduos, ou seja, seu valor moral para si e para os outros. Dessa forma, Sayer insere a classe social na dimensão do reconhecimento, transformando algo visto como alheio ao valor da pessoa em um aspecto central da identidade, um elemento definidor do que a pessoa é (SAYER, 2010).

Do ponto de vista teórico e conceitual, Sayer avança no *habitus* bourdieusiano ao articular as ideias de “normatividade leiga”, “compromissos” e “disposições éticas”. A ideia de normatividade leiga é central no seu trabalho para, em primeiro lugar, designar o caráter cotidiano das relações de classe e seus aspectos morais e, em segundo, para indissociar ética de moralidade, pois tanto as regras formais quanto as disposições normativas subjetivamente incorporadas estão em jogo, quando se trata das avaliações morais da vida cotidiana⁴⁴. Em resumo, normatividade leiga procura apontar para as questões que *importam* para os atores sociais e que importam para eles “porque é sobre coisas que seriamente afetam o seu bem-estar” (SAYER, 2005, p. 6, tradução nossa). Sem descartar a dimensão habitual da ação, de alto conhecimento prático (BERGER; LUCKMANN, 1985), Sayer está interessado no estágio reflexivo da interação, quando a atitude natural (SCHUTZ, 1979) é substituída por uma racionalidade reflexiva. Para ele, quando a ordem esperada da interação é quebrada, o tipo de reflexão dominante entre os atores é voltado para questões morais e éticas, ao que ele chama de *racionalidade normativa*. Nas palavras do autor,

as lutas do campo social, entre diferentes grupos, classes, gêneros e etnias, certamente envolvem a ação habitual e a busca pelo poder, mas elas também têm uma variedade de racionalidades normativas, que importam muito para os atores, uma vez que elas estão relacionadas com os seus compromissos, identidades e estilos de vida. Essas racionalidades dizem respeito ao que é valioso, a como viver, ao que vale a pena lutar e ao que não vale (SAYER, 2005, p. 6, tradução nossa).

Da ideia que somos “seres avaliativos, continuamente monitorando e avaliando o nosso comportamento e dos outros” (SAYER, 2005, p. 1, tradução nossa), Sayer acrescenta a premissa segundo a qual essas avaliações são, sobretudo, morais. “Como eu devo tratar essa pessoa?”, “Como ela deve me tratar?”, “Por que ela está me tratando dessa forma?”, “Por que ela me desrespeitou?”, “O que há em mim que não está sendo valorizado?” são exemplos de reflexões morais frequentes e comuns, segundo o autor, na vida cotidiana.

⁴⁴ Com isso, Sayer quer se afastar de uma tendência da Sociologia de abordar a moralidade ou como algo extremamente subjetivista, individualizado ao ponto de não ser mensurável como evidência científica, ou como algo convencionalista, que vê a moralidade apenas como convenções ou normas (SAYER, 2010).

No entanto, apesar do caráter contínuo e cotidiano das avaliações morais, há níveis diferentes das coisas que importam para os indivíduos. Geralmente, as coisas que mais importam para um indivíduo são aquelas com as quais se tem forte *compromisso*. Para a teoria de Sayer, este conceito serve para ele ir além da ideia de investimento, presente em Bourdieu, que, segundo o sociólogo inglês, ainda perderia de vista a profundidade emocional com que os indivíduos lidam com questões importantes nas suas vidas. Além disso, a noção bourdieusiana - apesar da rejeição de Bourdieu a esta avaliação - limitaria o envolvimento dos atores no jogo social a dimensões de competição ou de auto-interesse. Em Bourdieu, o investimento seria de tempo e recursos; o compromisso de Sayer, por sua vez, adiciona um nível de forte envolvimento emocional:

O conceito de compromissos é superior ao de investimento em jogos, porque ele implica um vínculo mais forte e sério, que tem uma dimensão emocional e envolve objetos, práticas, pessoas e relações com as quais nos *importamos*. [...] se ignorarmos as emoções, então o compromisso parece ser pouco mais do que uma correspondência forte ou um hábito profundamente arraigado. Compromissos implicam um apego emocional e racional (SAYER, 2005, p. 40, tradução nossa, grifo do autor).

Até mesmo a mudança semântica de “investimento” para “compromisso” indica esta tentativa de avançar de uma racionalidade vista como instrumental para uma racionalidade moral-emocional. No entanto, o conceito de compromisso não descarta a ideia de investimento, mas a incorpora, com o objetivo de aprofundar ou preencher lacunas morais/emocionais dos conceitos bourdieusianos. Assim, não adere a uma abordagem anti-racionalista, pois coloca razão, emoção e moralidade como complementares e constitutivos uns dos outros.

Dentre os diferentes tipos de compromisso, há um de maior importância para o bem-estar dos indivíduos: a forma como você é tratado por outras pessoas e como você as trata. Isto se constitui como algo bastante sério nas relações sociais e nas expectativas normativas dos indivíduos à medida em que “pode fazer a diferença entre a miséria e a felicidade” (SAYER, 2005, p. 12, tradução nossa). A forma como uma pessoa avalia a maneira como é tratada por outra está intrinsecamente relacionada à expectativa subjetiva por respeito. Quando Sayer insere a classe social no âmbito intersubjetivo do reconhecimento (HONNETH, 2003), ele demonstra que o habitus é composto também, ou principalmente, por disposições morais que, em um pêndulo prático-reflexivo da interação, constituem o modo como as pessoas entendem que devem e merecem ser tratadas. De acordo com o autor, “o habitus inclui disposições éticas, as quais, quando ativadas, produzem emoções morais” (SAYER, 2005, p. 42, tradução nossa). Tais emoções podem ocupar um nível prático, espontâneo da ação, mas também podem ocorrer

deliberações morais sobre a situação. Nesse sentido, a quebra da expectativa moral⁴⁵ pode ativar um estágio racional mais reflexivo, fazendo com que os atores se questionem sobre o seu valor moral. E se estamos falando de cenários de desigualdade de classe, as condições de formação do habitus e de suas disposições éticas também são desiguais, ou seja, as expectativas morais sobre como um ou outro deve ser tratado são variáveis de acordo com a posição social do indivíduo. Do ponto vista cultural, é relativamente consensual que diferentes culturas valorizam pessoas, objetos e práticas de maneira distinta (LAMONT, 1992). No entanto, a provável universalidade da capacidade humana de sentir emoções morais, como vergonha ou culpa (SAYER, 2010), pode subverter o fundamento propriamente cultural das disposições morais, isto é, levar ao falso entendimento de que as pessoas sentem vergonha pelos mesmos motivos, têm níveis iguais de tolerância a situações de desrespeito e que as diferentes classes sociais desfrutam de igual valor simbólico.

Desse modo, ao incluir as disposições éticas como elemento de avaliação e percepção das relações sociais, a abordagem de Sayer insere no debate sobre desigualdade uma espécie de *desigualdade de expectativa moral* incorporada nos sujeitos pela socialização de classe. Se, por um lado, estamos de acordo que os indivíduos são seres normativos, não é possível, por outro, essencializar o conteúdo das relações de reconhecimento, pois o respeito que um espera é diferente do que o outro espera. A perspectiva culturalista da desigualdade, tal qual a de Bourdieu, já havia explicitado que, para decifrar certos elementos estéticos, são necessários códigos culturais incorporados pela socialização - ao ponto de, a depender dos códigos à disposição dos sujeitos, objetos e práticas passarem despercebidos (BOURDIEU, 2015). Em relação aos elementos morais, as disposições éticas condicionam o que é ou não percebido, o que é ou não aceito, ou o quanto é tolerado, e, no nível prático ou reflexivo da ação, são o filtro pelo qual as pessoas se classificam umas às outras. Ou seja, uma atitude de desrespeito pode não ser vista como tal a depender da expectativa moral do sujeito desrespeitado, assim como um episódio comum para pessoas de classes desfavorecidas, ao ser vivido por pessoas de classes privilegiadas, pode ter maior visibilidade pública e maior efeito subjetivo para quem “sofreu” suposto desrespeito. De certa forma, quando a expectativa subjetiva torna-se substancialmente moral, é possível ilustrar, pelo menos teoricamente, por que a dominação constitui elemento fundamental da reprodução das desigualdades. Se a igualdade, em grande parte das sociedades modernas, passou a ser o principal horizonte normativo (tanto do ponto de vista da moralidade

⁴⁵ A ideia de expectativa tem papel importante nos estudos sobre emoções e moralidade (WEBSTER JR; WALKER, 2014)

leiga quanto das normas formais e jurídicas), por que sociedades extremamente desiguais permanecem de pé? O quanto de desigualdade é possível suportar? Assim, é importante perceber que, ao acrescentar esta dimensão ética ao habitus bourdieusiano, Sayer demonstra que o poder simbólico é sobretudo moral e que “a moralidade é, ao mesmo tempo, fonte de disciplina, conformidade e ordem, por um lado, e de resistência e conflito, por outro” (SAYER, 2010, p. 170, tradução nossa).

4.1.3 *Sam Friedman, o preço moral da mobilidade social e a dupla vantagem simbólica de ser privilegiado*

Da recepção anglófona da obra de Bourdieu, Friedman faz parte de uma nova geração de sociólogos que, tendo feito parte do grupo responsável pelo GBCS, vem empreendendo um grande esforço voltado para pesquisas empíricas sobre aspectos centrais da desigualdade de classe. Destas, ele e seus colegas têm oferecido insights teóricos interessantes para se pensar, sobretudo, as dimensões morais, emocionais e simbólicas das relações de classe.

Os primeiros deles têm relação com os efeitos subjetivos da mobilidade social ascendente. Tema central dos estudos sobre desigualdade, a mobilidade social, tradicionalmente, é mensurada por metodologias quantitativas para demonstrar resultados ascendentes provocados por aspectos econômicos, educacionais ou ocupacionais, devido, entre outras razões, ao cânone estabelecido pelas pesquisas lideradas por John Goldthorpe. Em contraponto aos achados majoritariamente otimistas das abordagens quantitativas sobre os efeitos da mobilidade social, Friedman volta as atenções para os “potenciais benefícios e custos sociais da *experiência* da mobilidade social” (FRIEDMAN, 2014, p. 354, tradução nossa, grifo nosso), de modo a oferecer uma nova agenda para os estudos sobre mobilidade, sob instrumentos metodológicos qualitativos, como as entrevistas em profundidade e enfoques biográficos. Em suma, esta nova agenda surge em resposta a uma negligência dos estudos estruturalistas da mobilidade em relação à maneira como os sujeitos julgam seu próprio “sucesso” ou, ainda, como sentem e avaliam sua ascendência social.

Inspirado na ideia bourdieusiana de habitus clivado⁴⁶, Friedman encontra experiências disruptivas de mobilidade ascendente, isto é, disposições formadas na classe de origem em dissonância com as exigências culturais, emocionais e morais da classe social de destino (FRIEDMAN, 2015). Sem que seja necessário classificar a mobilidade social ascendente como

⁴⁶ Conceito atualizado e desenvolvido posteriormente por Bernard Lahire, ao tratar de diferentes estágios de socialização, para além do peso quase “definitivo” da socialização primária em Bourdieu (LAHIRE, 2002)

algo negativo em si, até porque seria um contrassenso à defesa pela redução da desigualdade, relatos sobre a mobilidade social *vivida* pelos indivíduos demonstram uma experiência de sofrimento, de exaustão e de uma subjetividade internamente dividida. Há, no entanto, níveis distintos de descontinuidade subjetiva ou de insegurança ontológica (PETERS, 2014). Para longas trajetórias ascendentes, a velocidade lenta e gradual tende a contribuir para o sucesso na acomodação subjetiva das disposições às novas condições objetivas. Para outras, a curta distância da trajetória conta mais do que a velocidade com que se deu a mudança de classe. Já as experiências mais problemáticas de mobilidade ascendente, por sua vez, apresentam as seguintes características: em primeiro lugar, são, em geral, trajetórias de longa distância entre a classe de origem e a classe de destino; em segundo lugar, algumas são vividas de maneira rápida e abrupta; e por fim, as novas condições objetivas de classe exigem disposições de gênero, de raça/etnia ou ocupacionais distintas das incorporadas na classe de origem. Nos casos mais graves, a dissonância entre a subjetividade e as novas exigências do campo é tão intensa que o efeito de histerese pode acompanhar o trânsito de classe durante toda a vida⁴⁷, causando sofrimento e insegurança sobre sua própria história (FRIEDMAN, 2015).

No entanto, os achados de Friedman oferecem um importante elemento da desigualdade de classe que, devido à discussão teórico-metodológica sobre os limites do habitus no estudo sobre mobilidade⁴⁸, acaba sendo ofuscado. Com Lahire (2002), Friedman adere à ideia de pluralidade do habitus e demonstra empiricamente que há trajetórias ascendentes bem-sucedidas na adaptação e na incorporação de novas disposições, sem grandes custos morais ou emocionais. O sofrimento e a carga emocional negativa presente nos relatos de mobilidades ascendentes problemáticas também não estão necessariamente relacionados à baixa capacidade adaptativa do habitus ao novo cenário de “sucesso”. Ainda que a dificuldade propriamente cognitiva e cultural à incorporação de novos esquemas mentais seja fator importante para o desconforto emocional da mobilidade ascendente, tais experiências demonstram um importante custo vivido pelos “bem-sucedidos”: aquilo que nomeei de preço moral ou, como classificou a filósofa peruana Jennifer Morton (2019), custo ético.

Nas pesquisas de Friedman, as experiências ascendentes com alto custo emocional apresentam algo em comum: um sentimento de culpa pelo próprio “sucesso”. Nos casos de trajetórias de longa distância, ou seja, nos quais a classe de origem está na base da estrutura

⁴⁷ De certa forma, trânsfugas de classe são também, em alguns casos, trânsfugas de gênero e de raça.

⁴⁸ A importância dada por Bourdieu ao habitus formado na socialização primária (ou seja, na classe de origem) é objeto de crítica dos estudiosos da mobilidade social, sobretudo pelo fato de o sociólogo francês ter deixado pouco espaço para as adaptações e mudanças do habitus causadas por estágios posteriores de socialização (LAHIRE, 2002; FRIEDMAN, 2014; 2015), inculcando nesse conceito uma durabilidade implacável.

social, o trãnsfuga de classe sente-se não apenas deslocado culturalmente, mas também como um traidor de suas origens. Ao não poder elevar as condições materiais ou se aproximar dos estilos de vida dos parentes (pais, irmãos e até mesmo amigos próximos)⁴⁹, sentir pena e culpa, assim como ser tratado com algum ressentimento ou ironia por eles, passa a fazer parte do cotidiano dos “bem-sucedidos”. Além disso, esses sacrifícios que compõem o custo ético da mobilidade ascendente podem ameaçar a própria identidade dos sujeitos, devido ao afastamento geográfico, afetivo e cultural de práticas que, nas primeiras fases da vida, se constituíram em compromissos morais, nos termos de Sayer. Nos estudos de Morton sobre mobilidade ascendente, além dos custos materiais, de tempo e de esforço pessoal, os indivíduos que “vencem na vida” geralmente abrem mão das suas “relações com amigos e família, os laços que eles têm com sua comunidade, e, às vezes, até mesmo o seu senso de identidade” (MORTON, 2019, p. 19, tradução nossa), não sendo, estes custos éticos, facilmente compensados. Assim, prossegue Morton, “a sua perda é profundamente sentida por aqueles que têm sucesso, mesmo que, no fim, tenham muito a ganhar com os sacrifícios que fizeram” (MORTON, 2019, p. 20, tradução nossa). Um dos casos trazidos por Friedman (2015) é bastante ilustrativo dessa profundidade moral: Anna, de origem pobre e com problemas familiares desde cedo, como o abandono do pai aos cinco anos de idade e o envolvimento dos irmãos com tráfico de drogas, se sente longe da família e da sua origem a cada nova conquista profissional. O reconhecimento simbólico adquirido pela profissão (toxicologista bem-sucedida) e o novo estilo de vida incorporado pela condição de renda e pelos novos círculos sociais são vividos com agradável senso de merecimento e felicidade. Ao lidar com sua família e reviver sua condição de origem, entretanto, as mesmas conquistas causam sofrimento e culpa, por não conseguir mais valorizar o que, antes, foi a base do seu compromisso moral e afetivo com o mundo, ao ponto de sentir pena da sua mãe por morar onde mora e por vestir as roupas que veste. Para Anna, julgar a própria mãe, “olhando de cima para baixo” (FRIEDMAN, 2015, p. 16, tradução nossa), passou a ser inevitável ao mesmo tempo que moralmente insuportável.

De certa forma, o que passou a ser inevitável para Anna é um comportamento comum nas relações hierárquicas de classe. A estrutura de classes hierarquizada por diferentes estilos de vida produz uma função simbólica de evitação/exclusão de interações entre classes altas e classes baixas, sobretudo devido à intolerância estética da classe dominante em relação à classe dominada (BOURDIEU, 2015). Em contraponto a Bourdieu, estudos comparativos

⁴⁹ Sobre os preços morais e efeitos emocionais vividos pelos próprios familiares em relação à mobilidade ascendente do parente bem-sucedido, ver recente estudo de Anthony Miro Born (2023).

transnacionais, com destaque para Michèle Lamont (1992), defenderam a tese segundo a qual não seria possível generalizar este comportamento das classes altas, porque, dentre outros fatores, sociedades como a estadunidense (objeto de pesquisa da socióloga americana) estariam mais abertas culturalmente às diferenças, amenizando ou até mesmo anulando tal “hostilidade cultural” dos ricos para com os pobres da forma apresentada por Bourdieu. Em alguma medida, a pesquisa de Lamont demonstrou que as classes altas estariam ficando “menos esnobes e mais igualitárias” (JARNESS; FRIEDMAN, 2016, p. 2, tradução nossa), o que diminuiria o caráter agonístico entre as classes sociais. Somado a isso, a diretriz igualitária como principal ideal normativo das sociedades modernas teria criado “onívoros culturais”, ou seja, indivíduos com origem na cultura dominante que consomem a estética cultural de grupos subalternos como forma de distinção e reconhecimento social (FRIEDMAN, 2012). Esta abertura aparentemente desinteressada e moralmente estimável teria produzido uma “mistura” cultural suficiente para tornar relativamente natural e incorporado qualquer repertório cultural, independente da classe do indivíduo.

Para testar tais hipóteses, Jarness e Friedman (2016) comparam diferentes cenários, utilizando-se de entrevistas em profundidade com noruegueses (sociedade com forte cultura igualitária) e britânicos (sociedade com histórica divisão entre as diferentes classes). A ideia foi compreender se, em sociedades historicamente mais igualitárias, as elites se comportam de forma culturalmente menos esnobe, ou seja, se são mais abertas às práticas e valores culturais de classes subalternas. A hipótese de que o ideal igualitarista diminui os processos de exclusão mútua entre diferentes classes, no entanto, não teve aderência nas entrevistas realizadas: em todas elas, houve relatos que demonstram o “estabelecimento vertical de fronteiras” simbólicas, “ou seja, classificações, avaliações e julgamentos de pessoas que são percebidas como diferentes ou inferiores aos próprios entrevistados” (JARNESS; FRIEDMAN, 2016, p. 5, tradução nossa). A adesão aos valores igualitaristas, nesse sentido, aparece mais como uma condição moral para o comportamento público ser valorizado socialmente, à medida em que o comportamento privado expressa os verdadeiros valores de classe. Esse comportamento público, aberto e anti-esnobe, os autores nomeiam de *self* honrado; o privado, de *self* visceral.

Esse comportamento das classes altas se configura como um monitoramento constante de autoapresentação, muito próximo do que Bourdieu (2015) chamou de “estratégias de condescendência”: fazer uso de códigos e práticas das classes inferiores sem ameaçar a distinção exercida pela sua “superioridade cultural”, ou seja, um ganho duplo do privilégio de classe. No caso específico dos achados de Jarness e Friedman, o controle da autoapresentação se dá devido a uma exigência moral da sociedade, que é justamente a ideia de adquirir ganhos

simbólicos apresentando-se publicamente como pessoas abertas à diferença e à diversidade. Tal exigência moral, que não é exatamente aquela, mas a de contribuir para a igualdade entre os diferentes, ao ser incorporada por membros de classes privilegiadas, acaba tendo efeito contrário à sua razão de ser, servindo, assim, como um mecanismo de ganho simbólico para a reprodução da desigualdade de classe. O curioso é que não significa que tais atores não acreditam na igualdade como um valor moral indispensável; a complexidade reside justamente neste paradoxo entre uma crença mais geral, que os obriga a se comportar de tal maneira publicamente, e crenças adquiridas pela socialização de classe ao longo da vida, que os fazem crer como superiores moral e esteticamente. A vontade de não ser visto como um esnobe é genuína, nesse sentido, mas não pelos motivos “impostos” pela crença mais geral e sim pela perda simbólica que os esnobes podem vir a ter na relação com classes inferiores atentas e seguidoras dos valores igualitários na vida cotidiana. O cuidado na forma como se apresenta em público e como trata indivíduos de classes subalternas é decisivo para a reprodução das desigualdades, de modo que guardar o *self* visceral para si e para os seus pares mais íntimos é imperativo para tornar tais relações simbolicamente “lucrativas” e moralmente menos desgastantes - quem acredita que todos são ou merecem ser iguais, não acha moralmente positivo destratar outras pessoas, por mais que as considere inferiores; isto seria, inclusive, deselegante.

4.1.4 *Michèle Lamont e as fronteiras simbólicas*

O principal mecanismo explicativo utilizado por Jarness e Friedman é o conceito atualizado por Lamont de “fronteiras simbólicas”. Com longa tradição na teoria sociológica, de Durkheim e Weber a Elias, Collins e Bourdieu (LAMONT; MOLNÁR, 2002; LAMONT; PENDERGRASS; PACHUCKI, 2015), a ideia de fronteira tem sido utilizada para explicar os processos de exclusão/inclusão entre indivíduos e grupos, se configurando como um dos principais mecanismos de reprodução das desigualdades sociais. Especificamente sobre a contribuição de Lamont, seu trabalho se insere na sociologia cultural estadunidense sob influência da obra de Bourdieu, com destaque para *A Distinção* (LAMONT, 2012). A publicação de sua primeira grande pesquisa (LAMONT, 1992), já como resultado da recepção de Bourdieu nos Estados Unidos, e a morte do sociólogo francês no início do século XXI, “coincidiram” com o crescimento da sociologia cultural naquele país, quando, na década de 1980 ainda era um subcampo sem grande importância na *American Sociological Association*. Ex-aluna de Bourdieu, Lamont empreendeu o “primeiro estudo qualitativo que tomou a obra de Bourdieu como ponto de partida para analisar o impacto da cultura na estruturação de classes

em um contexto comparativo (LAMONT, 2012, p. 230, tradução nossa), tornando-se, assim, uma referência da recepção anglófona do trabalho do sociólogo francês.

Da tradição bourdieusiana que tem sido objeto até então, Michèle Lamont é a que expande a ideia de desigualdade de classe para uma dimensão simbólica mais ampla, na qual raça e gênero ganham espaço importante. Sua abordagem sobre fronteiras simbólicas, no entanto, abre possibilidades para, em tese, compreender as formas pelas quais as mais diversas desigualdades são (re)produzidas culturalmente sem que seja necessário, para os objetivos deste trabalho, se ater às concretudes dos marcadores simbólicos da diferença. De acordo com Lamont,

“fronteiras simbólicas” são as linhas que incluem e definem algumas pessoas, grupos e coisas, ao mesmo tempo que excluem outras. Essas distinções podem ser expressas por meio de interdições normativas (tabus), atitudes e práticas culturais, e padrões de gostos e desgostos. Elas desempenham um importante papel na produção da desigualdade e no exercício do poder. O termo "fronteiras simbólicas" também se refere às distinções internas dos sistemas de classificação e às distinções cognitivas temporais, espaciais e visuais em particular (LAMONT; PENDERGRASS; PACHUCKI, 2015, p. 850, tradução nossa)

Essa definição é importante para diferenciar as fronteiras simbólicas das fronteiras sociais. Enquanto as primeiras são divisões *conceituais* de práticas, pessoas e objetos, necessárias para o processo intersubjetivo de categorização do mundo, as últimas são a *objetificação* das diferenças sociais “expressas no desigual acesso e na desigual distribuição de recursos (materiais e não materiais) e oportunidades” (LAMONT; MOLNÁR, 2002, p. 168, tradução nossa). As fronteiras simbólicas, nesse sentido, se constituem como uma condição, ainda que insuficiente, para o estabelecimento de fronteiras sociais

As pesquisas de Lamont focam sobretudo no nível intersubjetivo das fronteiras, investigando os processos de classificação e avaliação mútua dos atores sociais (LAMONT, 1992; 2000). Destes processos de classificação e avaliação, destaco aqueles de caráter moral explicitados pela autora em *The Dignity of Working Men: morality and the boundaries of race, class and immigration* (LAMONT, 2000), pesquisa que demonstra a centralidade da moralidade para os processos de classificação e divisão entre trabalhadores brancos e não-brancos nos Estados Unidos. Nesse estudo, Lamont

analisa como visões morais mais amplas dos trabalhadores os levam a estabelecer fronteiras raciais - os trabalhadores brancos associam os negros à pobreza e à falta de ética no trabalho, enquanto os trabalhadores negros associam os brancos ao egoísmo da classe média (LAMONT; MOLNÁR, 2002, p. 175, tradução nossa).

Tais fronteiras têm dupla função: a) manter a distância necessária para um processo de desigualdade e exclusão e b) definir a si próprio em um nível relacional da vida social, ou seja,

definir a si a partir do que o outro não é ou a partir do que, no outro, sente repulsa. As fronteiras simbólicas, assim, têm a capacidade de produzir e manter desigualdades pela produção e manutenção de identidades individuais e coletivas, com forte potencial de replicação em diferentes contextos sociais. Em seu aspecto propriamente moral, essas divisões operam sob a lógica de superioridade/inferioridade e da avaliação do caráter moral dos indivíduos, o que restringe a diminuição de distâncias simbólicas e sociais a mudanças de classificação da identidade do outro, e não pela aceitação desta.

Os argumentos sobre igualdade de trabalhadores brancos classificados como não-racistas por Lamont ilustram bem isso. De maneira geral, eles acreditam que uma sociedade justa é aquela onde o trabalho, a renda e o consumo medem a dignidade das pessoas, sendo esta umas das poucas ideias compartilhadas por racistas e não racistas. Com valor profundamente meritocrático, esta crença moral passa a ser a condição para aceitação de negros como iguais, isto é, “seja um trabalhador como nós e os aceitamos como cidadãos da mesma categoria”. Qualquer outra situação de inferioridade no trabalho, que reflita diretamente na condição de classe do trabalhador negro, será considerada uma falha própria daquele grupo; o sucesso profissional, por outro lado, a possível quebra da fronteira. Este processo descrito por Lamont é bastante parecido com aquele estudado por Andreas Hofbauer (2006) sobre o branqueamento racial no Brasil. Com as devidas diferenças históricas e culturais, tanto lá quanto cá apresentam operações ideológicas de raça-classe como modos de adaptação das desigualdades, tal qual uma negociação tácita da diminuição de conflitos entre grupos. Para o negro ser “aceito”, ele precisa ser menos negro, por meio de sua atividade laboral. Quanto mais sucesso profissional, mais branco ele é. O problema é que, como toda ideologia, isto funciona como uma falácia simbólica, com a pretensão de, ao derrubar velhas fronteiras, construir novas para manter, de perto, a distância de sempre.

4.2 CHARLES TILLY E OS MECANISMOS DA DESIGUALDADE DURÁVEL

Charles Tilly se consagrou como um importante sociólogo para os campos da ação política, da ação coletiva e dos movimentos sociais, em específico, e para as relações entre sociologia e história, em geral (BRINGEL, 2012; MUSSI, 2021). Conhecido por seus estudos de grandes processos e de grandes estruturas, o sociólogo americano ainda tem tímida reverberação na sociologia brasileira - mesmo com uma maior repercussão iniciada após a sua morte em 2008. Para os objetivos deste trabalho, é pertinente pensar os motivos pelos quais uma abordagem quase sempre macrosociológica pode ser útil para analisar os aspectos morais

da desigualdade social. É verdade que Tilly aproximou-se, ainda que tardiamente, de elementos da virada cultural nas ciências sociais; no entanto, este movimento não teve grande influência na sua obra, algo que, assim, mereceria desenvolvimentos posteriores (COLLINS, 2010; EMIRBAYER, 2010). Aqui, entretanto, farei uma abordagem dos conceitos de nível intermediário - ou mecanismos - para tentar demonstrar seu principal argumento sobre a desigualdade social: a sua durabilidade e persistência no tempo.

Seus estudos sobre desigualdade estão fortemente relacionados à ideia de fronteira ou de divisão social, assim como em Lamont. No entanto, diferentemente da socióloga americana, Tilly não chega a reduzir sua unidade de análise ao nível das percepções e avaliações individuais dos atores sobre os efeitos simbólicos da desigualdade. Para ele, o que está em jogo são as relações ou interações entre as próprias estruturas sociais que produzem tais fronteiras e os mecanismos capazes de adaptá-las e replicá-las a diferentes contextos sociohistóricos⁵⁰. Desse modo, sua abordagem é, ao mesmo tempo, anti-individualista, à medida em que 1) critica a maneira pela qual os estudos sobre estratificação priorizam as características individuais para medir a desigualdade em detrimento do papel das estruturas e mecanismos para a produção desta, e 2) relacional, pois, embora não analise as relações entre indivíduos, lança mão de um tipo de análise teórico-metodológica de médio alcance que procura identificar as relações entre estruturas de produção da diferença (TILLY, 2005; OLIN-WRIGHT, 2000; VOSS, 2010). Dito isso, vejamos como - e esta é a principal contribuição do sociólogo americano para os objetivos deste trabalho - a abordagem de Tilly pode ser compreendida como uma espécie de *fundamento* dos fundamentos morais da desigualdade, ou melhor, como as condições de reprodução simbólica das desigualdades sociais (ROOS, 1999).

Em primeiro lugar, Tilly está interessado em um tipo específico de desigualdade: a desigualdade durável. O foco em modos persistentes de desigualdade tem tanto um nível metodológico (a análise das estruturas sociais - ou seja, níveis societários menos passíveis de mudanças) quanto um plano propriamente teórico (a formação de desigualdades categóricas). As desigualdades duráveis são aquelas que não apenas duram mais do que o tempo de vida de um indivíduo, mas que persistem de uma interação para outra e vão além do tempo das próprias instituições e organizações. São desigualdades de longo tempo histórico, portanto, mesmo levando em conta intervalos temporais mais duradouros que trajetórias de vida individuais. Esta definição acaba definindo um objetivo metodológico relativamente implícito do trabalho de

⁵⁰ Esta abordagem teórico-metodológica foi objeto de crítica pelo nível de abstração dos conceitos e métodos utilizados em *Durable Inequality* (OLIN-WRIGHT, 2000).

Tilly: a identificação de “formas elementares” da desigualdade (OLIN-WRIGHT, 2000, p. 460, tradução nossa), ou seja, o modo pelo qual as desigualdades, sejam elas quais forem, se reproduzem, do ponto de vista formal, minimamente inalteradas ao longo do tempo. Tilly estaria propondo, nesse sentido,

uma teoria geral da desigualdade que se baseia em elementos comuns encontrados em uma infinidade de diferentes tipos de desigualdades. Ele utiliza evidências não para testar hipóteses e estabelecer a generalização empírica da teoria, mas para ilustrar processos gerais de desigualdade que operam ao longo do tempo e do espaço (ROOS, 1999, p. 27, tradução nossa).

Para essa explicação, o autor oferece diferentes mecanismos⁵¹. Os primeiros estão relacionados a tipos elementares de configuração social ou de relação social; os segundos, aos mecanismos geradores de desigualdade. Em relação aos primeiros, destaco as relações de pares categóricos, que são tipos de configuração social divididos via pares de classificação assimétrica: homem/mulher, religioso/pagão, cidadão/estrangeiro, pares étnicos, ocupacionais, entre outros (TILLY, 1998; 2005). Como na ideia de fronteira, tais pares servem para excluir/incluir os diferentes tipos de pessoas nos diferentes grupos e organizações sociais. Segundo Tilly,

categorias pareadas e desiguais, consistindo em relações assimétricas por meio de uma fronteira socialmente reconhecida (e normalmente incompleta) entre redes interpessoais, ocorrem em uma ampla variedade de situações, com o efeito usual sendo a exclusão desigual de cada rede de recursos controlados pela outra (TILLY, 2000, p. 782, tradução nossa)

Geralmente, quando Tilly se refere ao seu conceito de desigualdade, a ideia de pares categóricos está implícita, o que põe a produção das diferenças sociais via categorias assimétricas como um dos fundamentos da desigualdade durável. Sem este tipo específico de configuração social, sem as fronteiras de abertura e fechamento de grupos e organizações baseadas nesta classificação prévia, as desigualdades seriam menos duráveis (TILLY, 1998). Essas desigualdades, no entanto, não surgem pelo voluntarismo individual dos atores sociais - elas dependem de mecanismos geradores de desigualdade, que são quatro: exploração, acumulação de oportunidades, adaptação e emulação.

Os dois primeiros, sob influência de Marx e Weber, são aqueles de caráter mais substantivo; os últimos, de qualidade mais formal. O mecanismo de exploração é basicamente

⁵¹ Para Tilly (1998, p. 7, tradução nossa), mecanismos sociais são “sequências causais recorrentes de abrangência geral”.

a ideia marxiana de apropriação capitalista por meio da qual as elites (aqui nos termos de Tilly) exploram os trabalhadores ao repassar a estes todo o valor produzido pelo seu trabalho. Já o mecanismo de acumulação de oportunidades, por sua vez, derivado do conceito weberiano de “fechamento social”, se refere ao modo que grupos, ao ter acesso a oportunidades socialmente valiosas, restringem o acesso a estas por grupos externos à fronteira. Diferente do mecanismo de exploração, a acumulação de oportunidades via fechamento social não se limita às elites, mas abrange todos os grupos sociais cujo “acaso” os colocou em situação de privilégio para controlar e restringir o acesso a oportunidades e recursos socialmente valorizados (ROOS, 1999; TILLY, 1998). Esses mecanismos podem causar desigualdades duráveis, mas só quando os grupos, organizações e instituições têm fronteiras baseadas em pares categóricos desiguais, e é nesse sentido que “a exploração e a acumulação de oportunidades baseada em categorias produzem a maior parte da desigualdade material do mundo” (TILLY, 2005, p. 210, tradução nossa)

Tanto a exploração quanto a acumulação de oportunidades são mecanismos geradores de desigualdade em nível local. Por si só, eles não têm a capacidade de expandir seus efeitos para outros contextos e configurações. Esta função “operacional” cabe aos mecanismos de emulação e adaptação. Para Tilly, desigualdades duráveis são, também, generalizáveis, a ponto de se reproduzirem em diferentes cenários. O mecanismo de emulação é a capacidade de replicação de relações sociais de uma configuração social para outra; já o de adaptação tem a função de elaborar práticas e crenças adequadas ao novo cenário, de modo que as relações sociais replicadas se tornem endógenas. De certa forma, os processos de adaptação são responsáveis por dar sentido às fronteiras e às divisões, dando-lhe razão de ser, por assim dizer (ROOS, 1999). Assim, as funções desses quatro mecanismos podem ser resumidas, nas palavras do autor, da seguinte maneira: “a exploração e a acumulação de oportunidades favorecem a instalação da desigualdade categórica, enquanto a emulação e a adaptação generalizam sua influência” (TILLY, 1998, p. 10, tradução nossa).

A partir disso, emergem pelo menos duas questões sobre a relação entre desigualdade e moralidade: 1) a durabilidade da desigualdade prescinde da emulação e adaptação das crenças e práticas à estrutura; e 2) a desigualdade categórica é, sobretudo, uma divisão assimétrica de *tipos* de pessoas e grupos. Ainda que os mecanismos de adaptação e emulação ocupem um nível funcional da explicação de Tilly, eles se referem a um processo de plano intersubjetivo e interacional, no qual a interação é, sim, entre estruturas, mas também entre indivíduos. Uma eventual falha de emulação e adaptação (sobretudo esta segunda) compromete a fixação de processos desiguais e, conseqüentemente, sua durabilidade, sendo necessário, para isso, que

lógicas emuladas de outras configurações sociais façam sentido para os indivíduos (mesmo que de maneira “inconsciente”, ou, melhor, no nível prático da ação). Nesse sentido, ao depender dos mecanismos de emulação e adaptação para reiterar sua lógica estruturalmente durável, as desigualdades precisam ter suas “distinções fixadas, tornando-as igualmente *habituais* e, às vezes, até mesmo *essenciais* para explorados e exploradores” (TILLY, 1998, p. 11, tradução nossa). Certamente, a abordagem de Tilly não cede, assim, a dimensões subjetivas da reprodução da desigualdade; ela admite, no entanto, que “por meio da emulação e da adaptação, de fato, os explorados e excluídos frequentemente colaboram para a reprodução da desigualdade” (TILLY, 2000, p. 784, tradução nossa). Essa lógica estrutural, com as funções desempenhadas pelos mecanismos em questão, requer, portanto, certo assentamento das expectativas individuais em relação à forma de funcionamento da própria estrutura. Sua durabilidade, em certa medida, acaba resultando do fato de que “grupos explorados e excluídos ao longo dos eixos da desigualdade categorial têm menos probabilidade de formar os tipos de solidariedades opostas que representam uma séria ameaça aos beneficiários da exploração e acumulação de oportunidades (OLIN-WRIGHT, 2000, p. 463, tradução nossa).

Em relação à segunda questão, é interessante notar que o ponto de partida de Tilly (a desigualdade categórica) é, em um nível menos abstrato da análise, uma divisão simbólica e moral das relações sociais. Não à toa, ele se aproxima, ainda que tardiamente, dos estudos sobre fronteiras não só como mecanismos formais, mas também como formadores de *identidades* coletivas (TILLY, 2016), numa (discreta) inflexão culturalista de sua teoria (EMIRBAYER, 2010). Apoiado na perspectiva de Lamont, segundo a qual a fronteira simbólica é componente necessário da fronteira social, Tilly entende que o estabelecimento de fronteiras sociais (ou seja, aquelas institucionalizadas) depende também de “representações compartilhadas” (TILLY, 2016, p. 134, tradução nossa) do espaço social dividido entre incluídos e excluídos. É nesse sentido que

as categorias são cruciais, pois moldam desigualdades e identidades, e sempre estabelecem fronteiras entre os que estão dentro e os que estão fora. Cada uma dessas fronteiras identifica uma relação social que não temos muito trabalho em reconhecer e, se necessário, em negociar. Em todos esses casos, a combinação de uma fronteira com as relações no seu interior e através dela gera, nos dois lados que divide, um sentido de compartilhamento a respeito de seu significado (TILLY, 2006, p. 48).

Ao levar isso em conta, mesmo que sua rejeição à tradição de Durkheim para a análise histórico-comparativa na Sociologia pudesse afastar qualquer contribuição do sociólogo

francês⁵², Tilly poderia concordar, em seus estudos sobre desigualdade, que a durabilidade das desigualdades pode corresponder à durabilidade das representações. Em *Algumas formas primitivas de classificação* (Durkheim; Mauss, 1990), como uma das características da “função classificadora”, Durkheim e Mauss chamam atenção para a *temporalidade* do estabelecimento das representações. Para fixar a divisão entre as coisas (ou para adaptar práticas de uma configuração social para outra, nos termos de Tilly), é necessário um processo complexo e, sobretudo, demorado. Nesse sentido, da mesma forma que a função classificadora (ou seja, as divisões, delimitações, hierarquizações entre as coisas, pessoas e grupos) se estabeleceu inicialmente, para que ela seja substituída por outra forma de classificação, isto é, para que uma organização social estabeleça novas fronteiras, um longo e complexo processo é necessário. Nesse sentido, as classificações sociais ou as desigualdades categóricas, mesmo em sociedades mais complexas, tendem a ser duráveis.

4.3 GÖRAN THERBORN E AS CONSEQUÊNCIAS EXISTENCIAIS DA DESIGUALDADE

Göran Therborn é mais um dos intelectuais e pensadores que, com o aumento da desigualdade de renda e riqueza iniciado na década de 1980, se debruçaram sobre o tema, com o intuito não só de compreendê-lo adequadamente, mas também de oferecer saídas para a crise econômica (e seus efeitos) que chegara aos países centrais e ao mundo todo. Reconhecido como um dos mais influentes sociólogos marxistas do seu tempo, ele havia estudado o tema indiretamente, com destaque para suas pesquisas sobre classe e ideologia (THERBORN, 1978; 1980). Até aquele momento, do ponto de vista moral, a desigualdade causava-lhe “indignação”, ao tempo que, intelectualmente, parecia-lhe “auto-evidente em sua brutalidade” (ABOIM, 2014, p. 730, tradução nossa). É somente a partir dos anos 1980 que Therborn, sob influência dos escritos de Amartya Sen, inicia seus estudos sobre desigualdade e, no início do século XXI, o faz de maneira mais sistemática, elegendo-o como objeto principal de suas pesquisas. Disto, resultou seu mais importante livro sobre o tema até então, no qual o autor oferece conceitos importantes para os estudiosos da desigualdade contemporânea. É em diálogo com *The Killing*

⁵² Nos seus estudos sobre ação política e movimentos sociais, Tilly rejeita incisivamente a abordagem de Durkheim em seu ensaio “Useless Durkheim” (ALONSO, 2012; EMIRBAYER, 1996; TILLY, 1981).

Fields of Inequality (THERBORN, 2013)⁵³ que tentarei demonstrar de que maneira a obra do sociólogo sueco contribui para pensar as relações entre desigualdade e moralidade.

De Sen, Therborn herda sua curiosidade intelectual sobre o tema e algo ainda mais importante para sua construção teórico-metodológica: a desigualdade como um fenômeno multidimensional. Isto o leva a introduzir achados da epidemiologia e da medicina em seus estudos, resultando no que ele iria chamar posteriormente de *desigualdade vital*, conceito voltado para os índices desiguais de expectativa de vida e condições de saúde, por exemplo. Essa escolha metodológica, no entanto, não se limita a essa dimensão interdisciplinar, pois a maneira como o autor define as formas de produção e os tipos fundamentais da desigualdade também apontam para uma multiplicidade de aspectos teóricos e níveis metodológicos que, se por um lado revela a complexidade e diversidade do tema, demonstra a capacidade do autor em sintetizar e operacionalizar conceitos, por outro.

Com isso, Therborn divide seus conceitos da seguinte maneira: 1) as formas contemporâneas de produção da desigualdade e 2) os tipos fundamentais de desigualdade. Em relação às formas de produção da desigualdade, há pelo menos quatro, que, em certa medida, se assemelham aos mecanismos desenvolvidos por Tilly. A primeira é o *distanciamento*, um mecanismo sistêmico de afastamento de trajetórias transformado em distanciamento geográfico, cultural e econômico. Com difícil mensuração das suas causas iniciais, um indivíduo A afasta-se de um indivíduo B à medida em que suas condições (sociais, biológicas, culturais e morais) são mais adequadas às exigências da sociedade para tal. O distanciamento tende a ser reforçado em “sistemas voltados para produzir vencedores e perdedores, incluindo a definição do que constitui ‘ganhar’” (THERBORN, 2013, p. 56, tradução nossa), à medida em que o padrão de vida do vencedor é o ideal a ser alcançado, produzindo uma curiosa característica do mecanismo, uma vez que “nenhuma interação entre A e B é necessária para produzir a distância entre eles, mas ambos podem percebê-la e considerá-la importante” (THERBORN, 2013, p. 55, tradução nossa). Em sistemas ideológicos meritocráticos, nesse sentido, a distância não é vista como uma desigualdade, mas como uma conquista legítima do vencedor. Há, ainda, um paradoxo contemporâneo da desigualdade via distanciamento: se as distâncias geográficas foram globalmente reduzidas, pelos efeitos da tecnologia e globalização, “as distâncias vitais e de renda estão aumentando entre partes diferentes do mundo e dentro de muitos países” (THERBORN, 2010, p. 150).

⁵³ Em 2009, Therborn publicou artigo homônimo, que foi traduzido para o português como “Os campos de extermínio da desigualdade” (THERBORN, 2010). Usarei esta tradução para me referir ao livro, portanto, embora este ainda não tenha sido traduzido para o português.

A segunda forma de produção da desigualdade é a *exploração* e se define dessa maneira quando a desigualdade entre A e B é gerada pela exploração de um sobre o outro, nos tipos clássicos e contemporâneos de subordinação nos quais a mão de obra de um é explorada para o enriquecimento do outro. Segundo nosso autor, no entanto, embora esta seja a “forma mais repulsiva de geração de desigualdade”, ela não é a principal força contemporânea para tal (THERBORN, 2010, p. 148). O terceiro modo de produção da desigualdade é o mecanismo de *exclusão*, que abrange tanto as exclusões causadas pelas fronteiras sociais e simbólicas, quanto formas de governança geopolítica, como o protecionismo comercial, por exemplo. Já a quarta e última forma de produção da desigualdade consiste na *hierarquia* ou nos processos de hierarquização das relações, organizações e da ordem social como um todo. A desigualdade derivada da hierarquização se caracteriza como um *ranking* entre atores sociais, historicamente estabelecido, que sobreintegra uns e subintegra outros nos sistemas simbólicos e institucionais (NEVES, 1994).

De certa forma, não há grandes novidades nesta tipologia elaborada por Therborn, pois ela guarda algumas semelhanças com o que vimos até então neste capítulo. Ao meu ver, entretanto, sua grande contribuição consiste nos tipos fundamentais da desigualdade, com destaque para as desigualdades *vital* e *existencial*, e para a combinação entre elas. A primeira diz respeito às construções e condições sociais que influenciam na expectativa de vida e na saúde dos indivíduos, em sua integralidade psicossomática, ou seja, em suas dimensões físicas e emocionais. A segunda, por sua vez, se refere à desigual alocação de respeito e dignidade entre os indivíduos, tendo como principal efeito negativo o não-reconhecimento dos indivíduos enquanto *pessoas*, isto é, sujeitos desrespeitados e humilhados em suas dimensões jurídica (sujeito de direitos), afetiva (sujeito autoconfiante) e social (sujeito estimado social e moralmente por suas características individuais)⁵⁴. Inicialmente, Therborn desconsiderou formas menos institucionalizadas de desigualdade existencial, pois afirmava que esta é “social, moral e politicamente significativa [...] na medida em que é categorizada e institucionalizada” (THERBORN, 2001, p. 452, tradução nossa), elencando o racismo, o sexismo e as hierarquias de classe ou casta como os principais exemplos. As evidências mais recentes, no entanto, levaram o autor a entender que a desigualdade existencial “também opera de modo eficaz através de hierarquias de *status* mais sutis” (THERBORN, 2010, p. 146), com importantes consequências vitais. Se, por um lado, o pós-guerra testemunhou um movimento de equalização

⁵⁴ Esta é, certamente, uma inflexão honnethiana do pensamento de Therborn (HONNETH, 2003; THERBORN, 2013).

existencial, via luta e conquista dos direitos das mulheres, dos negros, dos LGBTQIA+, entre outros segmentos da sociedade, por outro, a desigualdade existencial continua produzindo efeitos negativos, sobretudo nas condições de saúde e expectativa de vida de grupos desrespeitados e humilhados (THERBORN, 2013). Desse modo,

hierarquias sociais produzem desigualdade existencial, o que, por sua vez, *tem sérias consequências psicossomáticas* [...]. A evidência mais robusta para os efeitos letais das hierarquias de status é provavelmente o estudo de Michael Marmot acerca de 18 mil servidores públicos em Whitehall. Neste grupo de trabalhadores *o risco de morte prematura segue rigorosamente a hierarquia da administração*. Durante os 25 anos do estudo — controlando-se idade, fumo, pressão sanguínea, concentração de colesterol e alguns outros fatores desse tipo —, *doenças cardíacas mataram 50% mais pessoas pertencentes aos estratos inferiores do que aquelas oriundas de estratos superiores* (THERBORN, 2010, p. 149, grifo nosso).

É nesse sentido que Therborn afirma que “desigualdade mata”, não como uma ferramenta retórica ou discursiva, mas como uma constatação da evidência empírica, segundo a qual “a desigualdade de *status* encurta as vidas” dos subordinados, humilhados e desrespeitados (THERBORN, 2013, p. 14, tradução nossa). Esta combinação analítica entre os aspectos morais e vitais da desigualdade é, certamente, a grande contribuição do autor para pensar que as formas simbólicas de desigualdade não são subordinadas às formas econômicas e materiais, mas sim relacionadas e igualmente importantes para a explicação do fenômeno⁵⁵. A incapacidade de prover materialmente a família e os filhos, por exemplo, causa problemas existenciais importantes, como sentimentos de inferioridade, humilhação, desespero e frustração, convertendo-a na “capacidade letal da desigualdade” (ABOIM, 2014, p. 731, tradução nossa). É por esta importância vital dos aspectos morais da desigualdade que Therborn, em seu livro mais recente, defende que “precisa ser trazido à tona o *sentimento* da desigualdade, sua injustiça, sua dimensão existencial”, tanto para torná-la menos abstrata quanto para reivindicar sua importância para o funcionamento das sociedades (THERBORN, 2020, p. 54, tradução nossa).

4.4 ELISA REIS, A PERCEPÇÃO DAS ELITES E A MORALIDADE COMO SOLIDARIEDADE

⁵⁵ Na Saúde Coletiva, o conceito de “vulnerabilidade social” tem servido para explicar os efeitos da desigualdade e da pobreza sobre a saúde dos indivíduos (SANTOS, 2013; NAKAMURA, 2009; BUSS; PELLEGRINI FILHO, 2007). Parece-me, neste sentido, que uma articulação entre tal conceito e o de desigualdade vital, acompanhada de uma análise propriamente sociológica dos dados da Saúde Coletiva, pode oferecer uma análise mais precisa dos efeitos vitais da desigualdade sobre os indivíduos, sobretudo a partir da inclusão das suas dimensões morais e simbólicas no escopo dos determinantes sociais da saúde.

Elisa Reis é uma das grandes referências dos estudos sobre desigualdade na sociologia brasileira. Com importantes contribuições para a pesquisa em políticas públicas, sociologia política, formação do Estado Nacional, entre outros temas (REIS, 2015; 2009; 2003; 2000b; 1988), faço um recorte sobre dois aspectos específicos da sua obra: 1) a percepção das elites sobre a desigualdade e a pobreza⁵⁶ e 2) as relações entre solidariedade e desigualdade.

O primeiro ponto que gostaria de destacar sobre a percepção das elites é de caráter metodológico e de agenda de pesquisa das Ciências Sociais, especialmente da sociologia e da antropologia. Assim como os estudos sobre desigualdade, as pesquisas sobre as elites sofrem certa negligência dos cientistas sociais, devido à sua relação afetiva e ao compromisso moral com os subordinados - dentre outros fatores -, como se compreender a lógica da desigualdade pelos desprivilegiados fosse suficiente para entender o fenômeno em sua totalidade ou em sua dimensão mais importante (REIS, 2000b). Ora, não custa lembrar que a desigualdade ganhou centralidade no debate público quando seus efeitos negativos atingiram (ou ameaçaram) a elite mundial (ALACEVICH; SOCI, 2018). A percepção das elites nacionais sobre o tema, nesse sentido, tem grande importância para medir o nível de sua visibilidade para aqueles que têm um papel fundamental na “formulação e implementação de políticas sociais” (REIS, 2000b, p. 144). Se as elites começam a perceber a desigualdade como um problema, talvez isto se deva à maior probabilidade de seus efeitos negativos ameaçá-las ou atingi-las no seu bem-estar.

Um segundo aspecto é relacionado ao conceito de percepção: diferentemente da ideia de “opinião”, esse conceito busca mensurar valores, crenças e normas relativamente estáveis, com longo tempo de duração entre as elites. Opiniões sobre pobreza e desigualdade, nesse sentido, “são como o tempo: elas podem mudar rapidamente de acordo com eventos e estímulos de curto-prazo. Percepções, como o clima, são mais estáveis” (REIS; MOORE, 2005, p. 3, tradução nossa)⁵⁷.

Finalmente, destaco alguns achados da pesquisa. Especificamente sobre a percepção das elites brasileiras sobre a desigualdade e pobreza do país, parece haver, ao mesmo tempo, uma grande preocupação com o tema e uma tácita desresponsabilização sobre soluções possíveis. Ao tempo que consideram as questões sociais como o principal problema do país, delegam e transferem ao Estado toda e qualquer responsabilidade em relação ao fenômeno, das causas ao enfrentamento do problema. Quando perguntados sobre o que deveria ser feito para acabar ou

⁵⁶ Em seus estudos, estão contempladas as elites burocráticas, intelectuais, sindicais, religiosas, empresariais, militares, políticas, entre outras.

⁵⁷ Essa escolha teórico-metodológica é bastante interessante, pois indica, por si só, que as desigualdades trazem consigo questões morais e culturais com grande estabilidade no tempo (REIS, 2000b).

reduzir a pobreza e a desigualdade, há um consenso sobre a necessidade de investimento em políticas de educação, o que expressa, por um lado, “a crença amplamente difundida segundo a qual a escola cria oportunidades de mobilidade social” (REIS, 2000b, p. 147) e uma forte resistência a medidas distributivas, por outro. Como mais um sinal de desresponsabilização sobre os problemas sociais do país, as elites brasileiras querem a diminuição da pobreza e da desigualdade sem que haja qualquer custo para elas. Um dos aspectos aparentemente inusitados da pesquisa diz respeito à percepção das elites sobre a reforma agrária, que aparece, segundo elas, como uma das principais soluções para a diminuição da desigualdade. Nas entrevistas em profundidade, no entanto, se percebeu que não se tratava de um discurso genuinamente progressista ou democratizante. Nas palavras da autora, “quanto mais óbvios os problemas sociais nas áreas mais urbanizadas, mais aqueles que se sentem afetados por tais problemas apostam na volta dos migrantes pobres e miseráveis ao campo” (REIS, 2000b, p. 148). Para além das ideias sobre como solucionar os problemas em questão, a desigualdade e a pobreza afetam as elites sobretudo no que diz respeito à segurança pessoal, à ordem pública e violência urbana. A forma principal de perceber a pobreza, nesse sentido, é por meio do medo⁵⁸. Assustadas, as elites enxergam a pobreza com uma espécie de senso de sobrevivência e de proteção física e patrimonial, sem necessariamente fazerem-se solidários à situação precária dos pobres. Desse modo, como não se sentem parte de uma coletividade, ou ao menos da mesma coletividade que o resto da sociedade, a percepção das elites sobre a desigualdade e a pobreza parece ser moral e amoral, simultaneamente. Moral porque consideram como um problema social importante, dele sentem medo e querem distância física, e amoral porque, para a sua solução, não acham que devem contribuir.

Essa relação entre solidariedade, responsabilização coletiva e desigualdade tem um papel importante na obra da nossa autora, demonstrando sua inflexão moral ao tratar do tema. Na esteira do conceito de “familismo amoral”, Reis (1995, p. 35) faz uma “reflexão sobre os problemas da solidariedade e da integração social em contextos de elevada desigualdade”. Esse conceito, desenvolvido por Edward Banfield em sua etnografia sobre um povoado no sul da Itália, tenta expressar o modo como a solidariedade daquelas pessoas se limitava ao âmbito familiar, designando “um *ethos* que excluía a colaboração fora do círculo restrito da família” (REIS, 1995, p. 35). Para Reis, o familismo amoral serviu para analisar a retração da esfera pública nos grandes centros urbanos do Brasil e da América Latina.

⁵⁸ A ideia de “pobre = bandido” também constitui parte da percepção moral dos pobres sobre a pobreza, o que faz com que indivíduos desse estrato social busquem se diferenciar moralmente através do trabalho árduo, da “batalha” e da “luta” (CAVALCANTI, 2009).

Na sua interpretação sobre o estudo de Banfield, Reis entende que o familismo amoral é resultado de um desajuste entre a tradição e as novas práticas e valores do processo de modernização, como se aquela comunidade estivesse em um meio do caminho entre a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica (para usar os termos clássicos de Durkheim). Por não ter os meios pelos quais construir uma solidariedade mais diversa e complexa, para fora do âmbito familiar, o familismo voltado para dentro, privatista, serviu como uma forma de evitar custos desconhecidos da associação em vida pública. Com isso, Elisa Reis chama atenção para algo que, de certa forma, já estava presente nos estudos de Florestan Fernandes sobre a integração do negro na sociedade de classes, e que se caracteriza como uma importante característica da desigualdade brasileira: as populações negras e pobres, no Brasil, foram incluídas na sociedade de classes de maneira excludente, ou seja, numa espécie de “cenário anômico de exclusão e inclusão incompletas” (BAHIA, 2020, p. 180), no qual as condições morais de solidariedade não estavam postas para a construção de uma vida pública e as condições psicossociais eram inadequadas para as exigências da modernidade (FERNANDES, 2008). O que Reis acrescenta ao debate, porém, sobretudo por abordar o tema da desigualdade de maneira sistemática, é que o familismo amoral pode ser um “desajuste” generalizado e transclassista⁵⁹, cada classe à sua maneira. Se os pobres e negros apresentaram, inicialmente, uma inadequação à sociedade de classes⁶⁰, as elites demonstram até hoje grave incapacidade de se solidarizar para fora dos laços mais íntimos. Disto, pode-se depreender, portanto, que a percepção das elites em relação à pobreza e à desigualdade é profundamente instrumentalizada e voltada para seus próprios interesses, ou, dito de outra forma, revela um comportamento e uma visão de mundo inadequada para as exigências de uma sociedade mais democrática e menos desigual.

4.5 JESSÉ SOUZA E AS DIMENSÕES MORAIS DA ESTRUTURA DE CLASSES NO BRASIL

Nas últimas duas décadas, Jessé Souza conseguiu, ao mesmo tempo, conquistar o lugar do sociólogo mais importante a oferecer uma nova interpretação da formação social do Brasil, e a fama de um intelectual público polêmico e controverso, sendo acusado de certo simplismo e confusão teóricos, principalmente em relação aos seus últimos trabalhos. Na minha avaliação

⁵⁹ Florestan Fernandes também ofereceu uma importante crítica sobre a burguesia nacional, fortemente atrelado ao debate sobre capitalismo e dependência (FERNANDES, 1973).

⁶⁰ Isto não significa que a mesma ideia possa ser generalizada hoje, mas serve aqui tão somente para ilustrar um ponto em comum dos insights dos autores em questão.

e para os objetivos que busco aqui, no entanto, Jessé Souza vai além de um intelectual provocador: para compreender os aspectos morais da desigualdade social brasileira, sua obra tornou-se imprescindível, sobretudo se levarmos em conta as pesquisas publicadas até 2010, quando lançou *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* (SOUZA, 2012a). Tanto este livro quanto os seus escritos sobre subcidadania e modernização, sobre a ralé estrutural, a teoria do reconhecimento e sobre raça e classe na desigualdade brasileira (SOUZA, 2000; 2003; 2005; 2009; 2012b) são de grande complexidade e rigor teórico-metodológico e, em certa medida, preenchem a lacuna reivindicada pelos especialistas da área: a de um estudo sociológico sistemático sobre a desigualdade brasileira.

Os estudos de Jessé sobre desigualdade se inserem em duas tradições teóricas da sociologia e da teoria social contemporâneas: a teoria do reconhecimento (entre Charles Taylor e Axel Honneth) e a teoria de Pierre Bourdieu sobre classe social. Com essa combinação aparentemente inusitada⁶¹, ele conseguiu sintetizar, a seu modo, dois aspectos centrais das relações de desigualdade: 1) as condições psicossociais, morais e afetivas estão intrinsecamente relacionadas à origem social do indivíduo e 2) a classe social se constitui como elemento fundamental da exigência subjetiva por respeito. Além disso, se olharmos por um plano mais estrutural da sua análise, a contribuição do autor demonstra que a forma como se estruturou a desigualdade no Brasil tende a uma naturalização generalizada do regime de classes do país, dificultando maior mobilidade social, do ponto de vista estatístico, e maior alocação de respeito e dignidade para os diferentes grupos sociais, do ponto de vista simbólico.

Sem que seja necessário detalhar todos os aspectos da sua teoria e de seus achados empíricos, pretendo ressaltar alguns conceitos e elaborações importantes da sua abordagem. O primeiro deles faz referência à atualização da teoria bourdieusiana de classe social empreendida por Jessé, com ênfase para o conceito de habitus. De certa forma, tal atualização é menos importante pelas suas características heurísticas do que pelo o que ela revela empiricamente sobre a desigualdade brasileira. Do conceito bourdieusiano, ele subdivide o habitus em três níveis: precário, primário e secundário⁶². O habitus primário, segundo o autor, é um tipo de aprendizado coletivo, incorporado nos indivíduos pela socialização de classe, que permite a estes serem reconhecidos socialmente como sujeitos dignos de respeito. Como dito anteriormente neste capítulo, o habitus é tanto um elemento objetivo constitutivo do mundo

⁶¹ As relações entre a teoria do reconhecimento e obra de Pierre Bourdieu têm sido objeto de análise, mas certamente não ocupam o *mainstream* das abordagens dos especialistas de um lado ou de outro (PETERS, 2012; BASAURE, 2011).

⁶² O habitus secundário não será objeto de análise, por não acrescentar questões importantes ao argumento que será desenvolvido.

social quanto as condições subjetivas de avaliação e julgamento moral das relações sociais. O habitus primário, nesse sentido, é este conjunto objetivo-subjetivo que habilita os indivíduos a participarem da vida pública com dignidade, devido às suas chances de “sucesso” e à sua auto-relação positiva derivada de um reconhecimento público moralmente adequado. Já o habitus precário, por sua vez, se constitui como “o limite do habitus primário para baixo” (SOUZA, 2012b, pp. 168), ou seja, expressões sociais objetivas e subjetivas não reconhecidas e valorizadas socialmente. Se o habitus primário se define pelas condições básicas para o reconhecimento social, o habitus precário é designado pela ausência delas, ou seja, pela sua precariedade. O problema é que, se nas sociedades menos desiguais e mais desenvolvidas o habitus precário é algo pontual e de menor proporção, em sociedades extremamente desiguais, como a brasileira, ele é massificado. Segundo Jessé, em 2009, a ralé correspondia a um terço da população brasileira ou cerca de 60 milhões de pessoas (SOUZA, 2009). Esta massificação do habitus precário é o que forma a ralé como classe e é o que caracteriza sua dimensão estrutural. A denúncia da ciência social de Jessé é, nesse sentido, arrasadora: a desigualdade social brasileira conseguiu produzir uma grande massa de excluídos e humilhados e a tornou “natural”.

O segundo ponto é a sua concepção de subcidadania. Com um ponto de partida macrossociológico, vinculado a uma teoria da modernidade periférica, Jessé desafia a teoria eurocêntrica do reconhecimento ao chamar atenção para uma característica fundamental da desigualdade brasileira: a não separação entre os níveis estamental e jurídico no processo histórico de modernização do Brasil. Até certo ponto, tanto Honneth quanto Taylor não se dão conta que aspectos que identificam o indivíduo em sua particularidade (como classe social, raça, gênero, etc) têm efeito para a realização do reconhecimento e do não-reconhecimento jurídico das pessoas. Para Jessé, a pessoa concreta e a pessoa abstrata e impessoal, no Brasil, estão intrinsecamente ligadas, o que contribui para massificar a subcidadania para a ralé e os privilégios para as classes dominantes (SOUZA, 2012b). Embora faça parte do senso comum a ideia de que os direitos na sociedade brasileira são relativos e frágeis, ao inserir a subcidadania como aspecto elementar da nossa estrutura de classes, Jessé demonstra como os grupos sociais disputam entre si (com pouca ou quase nenhuma participação da ralé) para manter distante o mundo dos humilhados - tanto por testemunharem a crueldade da desigualdade cotidianamente quanto por saberem que, numa sociedade como a brasileira, ocupar esse lugar geralmente implica na impossibilidade de ascender socialmente.

Por fim, cabe destacar o modo como o autor insere a epistemologia do reconhecimento na análise da reprodução simbólica da desigualdade de classe (JODHKA; REHBEIN; SOUZA,

2018; SOUZA, 2013; 2006). O fenômeno da invisibilidade social é a base epistemológica das teorias do reconhecimento contemporâneas, com destaque para a teoria do frankfurtiano Axel Honneth (PETHERBRIDGE, 2020; JARDINE, 2020; HERZOG, 2020; HONNETH, 2008; 2003; 2001). Para o filósofo alemão, o conhecimento do mundo se dá antes por um “engajamento empático” do que por uma “apreensão neutra da realidade”, ou seja, o “reconhecimento precede a cognição”⁶³ (HONNETH, 2008, p. 40, tradução nossa). Em Honneth e nas teorias do reconhecimento de maneira geral,

a percepção não é uma observação desinteressada do campo visual, mas algo que indica que outros seres humanos nesse campo são imediatamente distinguíveis de outros objetos. O momento da percepção não é um ato normativo ou ético enquanto tal; porém, antes que atos normativos mais explícitos de reconhecimento sejam possíveis, é preciso tomar conhecimento do outro como um ser igual a si próprio (PETHERBRIDGE, 2020, p. 186)

A partir disso, Jessé “historiciza” esta premissa epistemológica⁶⁴ ao argumentar que a invisibilidade da desigualdade se dá pela invisibilidade da classe social. Para o sociólogo brasileiro, a invisibilidade serve para explicar dois níveis da produção e reprodução da desigualdade social contemporânea. O primeiro nível corresponde à invisibilização dos aspectos não-econômicos, que, para ele, são ainda mais fundamentais para a reprodução intergeracional da desigualdade. Ao adotar uma postura “economicista” em relação à desigualdade, o debate público (da academia à grande imprensa) resume e limita a desigualdade à dimensão da renda ou das oportunidades (como a oferta educacional, por exemplo), deixando de lado o fato de que “a miséria dos desclassificados é produzida objetivamente não apenas sob a forma de miséria econômica, mas também sob a forma de miséria emocional, existencial e política” (SOUZA, 2006, p. 10). Já o segundo nível deriva desse primeiro e atinge certo “limite lógico”, ao meu ver, na tentativa do autor de chamar a atenção para a gravidade social, moral e política da sociedade brasileira ter conseguido produzir uma multidão de invisíveis, que corresponde a cerca de um terço da população do país, como dito anteriormente. Ao construir essa massa de oprimidos, a invisibilidade social opera de duas maneiras: primeiro, ao ofuscar os aspectos pelos quais ela existe, produz-se uma equivocada compreensão sobre essa classe social, contribuindo para a sua reprodução; e segundo, ao torná-la invisível, “os dominantes

⁶³ “recognition precedes cognition”, no original.

⁶⁴ Que se confunde com os pressupostos ontológicos do autor (BAHIA, 2018; HONNETH; JOAS, 1988)

expressam sua superioridade social não percebendo aqueles que eles dominam” (HONNETH, 2001, p. 112, tradução nossa), mantendo os invisíveis no “seu devido lugar”.

4.6 CONCLUSÃO

Há pelo menos um ponto em comum entre os autores analisados: a cultura, em sua dimensão simbólica e moral e em diferentes níveis societários, cumpre papel importante na reprodução da desigualdade via legitimação das diferenças, construção de fronteiras e expectativas, e na classificação dos tipos individuais e coletivos. O caminho traçado por Tilly ilustra bem isso: de uma abordagem marcadamente “formal”, precisou analisar níveis mais subjetivos da reprodução da desigualdade para compreender sua durabilidade. Para além disso, porém, cabe saber por que uma abordagem sociológica da desigualdade de inclinação culturalista não pode prescindir de explicar sua dimensão moral. A hipótese que pode derivar dessa discussão da sociologia contemporânea é que a desigualdade é estabelecida moralmente porque os códigos culturais internos e externos aos indivíduos são “elementos avaliativos que especificam o que é bom-ruim, certo-errado e adequado-inadequado” ao ponto de ser possível afirmar que “qualquer código cultural é moral” (TURNER; STETS, 2006, p. 546, tradução nossa).

Da percepção das elites sobre a pobreza ao sentimento de inadequação dos trânsfugas de classe, a mediação cultural da desigualdade produz julgamentos e sentimentos morais que estruturam as relações societárias, contribuindo para maior ou menor reprodução das divisões e diferenças sociais. Nesse sentido, se este argumento estiver correto, a moralidade pode ser vista como um aspecto elementar da desigualdade por ser o modo como operam a internalização e a externalização da própria cultura. Ou seja, os aspectos morais da vida social se apresentam à maneira de uma *base comum da desigualdade* à medida em que toda e qualquer ordem social é constituída por elementos culturais que mediam as hierarquias, a distribuição de recursos e poder, a classificação de objetos, pessoas e estilos de vida. Outro ponto que reforça essa hipótese é que os processos culturais de classificação social pressupõem uma premissa comum à moralidade e à desigualdade: o imperativo da comparabilidade entre grupos e indivíduos. Assim, esse aspecto relacional da classificação e da desigualdade estabelece a base lógica da avaliação moral: só é superior moralmente quem o é em *relação* a alguém, do mesmo modo que se sente vergonha por conta de uma situação específica, ou, ainda, apenas se pode avaliar algo como inadequado considerando seu elemento contextual. O capítulo a seguir, ao analisar

os sentimentos morais da desigualdade, oferece algumas pistas de como essa hipótese pode ser demonstrada.

5 SENTIMENTOS MORAIS DA DESIGUALDADE: VERGONHA, CULPA, HUMILHAÇÃO E RESSENTIMENTO

“We submitted to labour, in order to avoid the greater shame and pain of poverty”

(Adam Smith)

“The facts of the world in their sensible diversity are always before us”

(William James)

Os estudos sobre desigualdade, riqueza e pobreza têm na sua remota origem intelectual a ideia de que um padrão de vida básico deve dar às pessoas a capacidade de “poder aparecer em público sem sentir vergonha” (SEN, 1987, p. 17, tradução nossa). De Adam Smith a Marx, está presente o fundamento segundo o qual a riqueza não é um fim em si, e sim um meio para adquirir um modo de viver dignamente. Numa longa passagem, Adam Smith, em *A Teoria dos Sentimentos Morais*, demonstra como a fundação da Economia Moderna (e conseqüentemente as reflexões sobre desigualdade) foi (ou deveria ter sido) pautada pela identificação da coexistência dos elementos econômicos, simbólicos, emocionais e morais na compreensão do fenômeno da desigualdade:

O homem rico se orgulha de suas riquezas porque sente que elas naturalmente atraem a atenção do mundo para si, e que a humanidade está inclinada a acompanhá-lo em todas essas emoções agradáveis com as quais as vantagens de sua situação o inspiram prontamente. Ao pensar nisso, seu coração parece inflar e se dilatar dentro dele, e ele tem mais apego à sua riqueza por essa razão do que por todas as outras vantagens que ela lhe proporciona. O homem pobre, por outro lado, tem *vergonha* de sua pobreza. Ele sente que ela o coloca fora do alcance da visão da humanidade ou, se eles notarem sua presença, eles têm, no entanto, pouca ou nenhuma empatia com a miséria e o *sofrimento* que ele suporta. Ele se sente *humilhado* por ambos os motivos; pois embora ser ignorado e ser desaprovado sejam coisas completamente diferentes, estar obscurecido nos priva da luz do *reconhecimento e aprovação*, e sentir que não somos notados necessariamente desanima a esperança mais agradável e frustra o desejo mais ardente da natureza humana (SMITH, 2004, p. 61-62, grifo nosso)

Isto revela, assim, o que será objeto deste capítulo: a relação das emoções e sentimentos com o fenômeno da desigualdade social. Aqui, tentarei demonstrar, a partir de uma triangulação entre a Sociologia da Moral, a Sociologia das Emoções e a Psicologia Social, a maneira como a desigualdade produz sentimentos e emoções morais que se constituem como um dos principais sintomas, causas e conseqüências da reprodução desse fenômeno. À vista disso, o texto está organizado da seguinte forma: 1) exposição sobre emoções e sentimentos como

objetos da teoria sociológica; 2) definição conceitual dos sentimentos morais da vergonha, culpa, humilhação e ressentimento, e seus respectivos *modos emocionais*, numa espécie de tipologia moral-emocional da desigualdade; 3) a relação de tais sentimentos com a desigualdade social.

5.1 EMOÇÕES E SENTIMENTOS NA TEORIA SOCIOLOGICA: A TRADIÇÃO ESQUECIDA?

Até as últimas décadas do século XX, a sociologia ainda não havia sistematicamente incorporado as emoções como objeto de análise e investigação. Em 1975, a socióloga americana Arlie Russell Hochschild disse: “hoje, não existe uma teoria sociológica dos sentimentos e emoções” e “isso não é porque as pessoas que nós estudamos não consideram real o ‘fato’ de que elas sentem” (HOCHSCHILD, 1975, p. 280, tradução nossa). Esse texto, que marca o início do desenvolvimento do campo da Sociologia das Emoções nos Estados Unidos e no mundo, elenca pelo menos dois motivos para tal negligência. O primeiro deles tem a ver com a própria valorização social da dimensão cognitiva e racional sobre a emocional, pela qual os sociólogos, membros dessa sociedade, teriam sido levados a compartilhar da mesma crença. Já o segundo faz referência ao objetivismo adotado pela sociologia para ser reconhecida como uma “ciência de verdade” (HOCHSCHILD, 1975, p. 281, tradução nossa), para a qual os esforços deveriam se voltar para aspectos mais mensuráveis da realidade social⁶⁵. Por fim, um terceiro e último aspecto, identificado por Stets e Turner (2014), ainda deve ser levado em conta: o abandono das emoções como objeto de pesquisa pode ter havido porque o fundador da microssociologia, George Herbert Mead, não as incorporou na sua teoria⁶⁶.

O curioso é que esse “esquecimento” se deu sob uma ambivalência interna à própria sociologia, tanto do ponto de vista empírico, posto que as emoções estavam presentes nos dados de pesquisa (com destaque para as pesquisas etnográficas e abordagens qualitativas em geral) (HOCHSCHILD, 1975), quanto do ponto de vista teórico, uma vez que os sentimentos e emoções estiveram presentes na teoria sociológica desde os clássicos (HOCHSCHILD, 2009; CERULO; SCRIBANO, 2022). A partir dessa ambivalência, “pode-se dizer que o campo da sociologia das emoções existe há muito tempo, sem que fosse nomeado dessa forma” (HOCHSCHILD, 2009, p. 29, tradução nossa).

⁶⁵ Segundo a autora, os dois fatores coincidem com os valores da cultura masculina, também presente na academia. A exclusão das mulheres, sob este olhar feminista do desenvolvimento da sociologia na sua relação com as emoções, é um ponto de partida de Hochschild na construção desse campo de pesquisa (HOCHSCHILD, 2009).

⁶⁶ Collins (2004) faz a mesma avaliação sobre o interacionismo simbólico e a fenomenologia.

Especificamente em relação aos clássicos, tem sido comum, desde o surgimento do campo da sociologia das emoções, a reivindicação de que os sentimentos e emoções são parte importante das teorias fundadoras da sociologia. Não havia, no entanto, um esforço sistemático para reconstruir teoricamente esse argumento, até a recente publicação de Massimo Cerulo e Adrián Scribano (2022), por meio da qual tentam demonstrar que as emoções e sentimentos não são apenas passíveis de análise sociológica, mas fazem parte desta ciência desde o seu nascimento.

5.1.1 *Durkheim: as emoções entre a integração moral da sociedade e as categorias do entendimento*

Em Durkheim, talvez esteja a relação mais óbvia da teoria sociológica clássica com os aspectos emocionais da vida social, seja pela descrição “emocional” dos rituais religiosos, como presente no conceito de efervescência coletiva (STETS; TURNER, 2014), ou por meio da enérgica reação coletiva quando se desafia o socialmente sagrado:

Na teoria de Durkheim, os sentimentos morais se ligam aos objetos sagrados. Quando esses objetos são violados, o sentimento positivo de solidariedade moral se transforma em raiva justa direcionada ao culpado (COLLINS, 2004, p. 104, tradução nossa).

Para ele, a obediência moral às regras de uma ordem social específica existe porque os indivíduos fazem “questão dela” e a quebra dessa ordem “melindra sentimentos que se encontram em todas as consciências sadias de um mesmo tipo social” (DURKHEIM, 1999, p. 41-42). Certamente, a ideia durkheimiana de integração social contém aspectos emocionais, sobretudo pela sua dimensão moral. Desse modo, dos mais diversos elementos emocionais do processo de integração social descrito por Durkheim, gostaria de destacar um que considero fundamental para os objetivos propostos aqui.

Na esteira do argumento de Gutiérrez (2021), esse aspecto demonstra que o processo de internalização das normas ativa dimensões emocionais dos indivíduos, e assim se constitui como um fundamento da possibilidade da vida em sociedade, ou seja, da manutenção da ordem social. A socialização descrita por Durkheim via normas sociais se dá por um poder de *coerção* coletiva sobre o indivíduo, de maneira que a sociedade “torna-se um *poder moral*, como um objeto de respeito e uma fonte de ideias compartilhadas” (GUTIÉRREZ, 2021, p. 57, tradução nossa, grifo do autor). Com efeito, uma leitura mais desatenta pode levar a crer que a força da coletividade é, necessariamente, negativa e indesejada pelos indivíduos que, sem autonomia e capacidade de agência, nada teriam a fazer a não ser aceitar o que lhes é imposto. Sem dúvida, esta interpretação da obra do sociólogo francês se deve muito à sua concepção de fato social,

cuja externalidade, superioridade e anterioridade aos indivíduos se constitui como a base do imperativo moral das sociedades humanas.

A abordagem que tento fazer aqui, no entanto, ao tempo em que não desconsidero as bases do pensamento de Durkheim, entende que a coerção da sociedade sobre o indivíduo é *efetiva* pelo seu aspecto *emocionalmente positivo*. Com isso quero dizer que a relação do indivíduo com a estrutura e com a norma se configura como uma *cumplicidade emocional* de caráter positivo, uma vez que, em maior ou menor grau de diferenciação social, os indivíduos se definem por valores coletivos, por mais que, eventualmente, possam lhes parecer como particulares. Há, dessa forma, um zelo do indivíduo para com a norma, pois é a maneira que as coisas são que lhe permite ser quem é, ou seja, o respeito pela sociedade existe pelo o que ela garante coletivamente a todos os indivíduos - de modo que caberá sanções àqueles que a desrespeitarem. Nesse sentido, para Durkheim,

a vida social [...] não é simplesmente um mundo restritivo, ao menos não é *apenas isso*. Ela é também, e acima de tudo, uma ordem que é considerada *legítima*, assim como uma ordem *desejada*. A coerção é assumida apenas na medida em que a sociedade é um *poder regulador*, bem como um *bem desejado*. Nesse sentido, nenhuma regulamentação pode ser estabelecida sem uma base de valor; não há como exigir respeito pela norma se essa norma não tiver valores que tornem essa conformidade aceitável. Enquanto isso, esse valor é alimentado por *sentimentos* apropriados que levam à realização da ação requerida. É essa união entre o Bem e o Dever que caracteriza os atos sociais, que nos permite que eles nos sejam impostos (GUTIÉRREZ, 2021, p. 57-58, tradução nossa, grifo do autor).

Essa característica da ordem social durkheimiana é também encontrada na sua epistemologia, nos seus escritos sobre as origens sociais das categorias do entendimento (RAWLS, 1996). Em *Algumas formas primitivas de classificação* (DURKHEIM; MAUSS, 1990), reside uma espécie de *natureza emocional da classificação social*, em virtude de o entendimento não ser apenas cognitivo-social, mas também cognitivo-emocional, à medida que o longo processo necessário para o surgimento das categorias requer uma relação emocional com os valores e os modos de classificação social:

As coisas são antes de tudo sagradas ou profanas, puras ou impuras, amigas ou inimigas, favoráveis ou desfavoráveis; isto significa que seus caracteres mais fundamentais limitam-se a exprimir a maneira pela qual afetam a *sensibilidade social*. (DURKHEIM; MAUSS, 1990, p. 454, grifo nosso).

Assim como em *Da Divisão Social do Trabalho* (DURKHEIM, 1999), é possível depreender da sua epistemologia que a força da estrutura sobre os indivíduos se dá também pela consideração emocional do grupo e dos indivíduos pelo estado “natural” das coisas, ou, nesse caso, pelas divisões, diferenças e hierarquizações entre as pessoas e coisas. E, ainda mais profundamente, a relação emocional dos indivíduos com a classificação não é só mais uma

característica das categorias de entendimento, mas sim a de maior efeito, tanto em relação ao seu direcionamento (o que e como classifica) quanto em relação à sua durabilidade, dado que

é este valor emocional das noções que desempenha o papel preponderante na maneira pela qual as ideias se aproximam ou se separam. É ele que serve de *caráter dominador na classificação* (DURKHEIM; MAUSS, 1990, p. 454, grifo nosso).

Com isso, Durkheim parece ter oferecido um dos fundamentos para a análise sociológica dos sentimentos e emoções, isto é, a forma que as estruturas e representações sociais aparecem como *vida real* para os indivíduos é quase sempre por meio de mecanismos que produzem estados emocionais entre eles⁶⁷. Nas palavras de Randall Collins, este argumento aparece da seguinte maneira:

As teorias sociológicas clássicas mencionadas se relacionam implicitamente com as emoções, mas geralmente não as mencionam explicitamente. Isso ocorre porque nossas teorias têm uma primazia macro, ou pelo menos lidam com a vida social em um nível considerável de abstração e agregação. Fala-se de algo chamado "legitimidade" e de "valores", flutuando em algum lugar no céu conceitual além das cabeças das pessoas reais em situações cotidianas. Se tentarmos uma microtradução da sociologia - não uma microrredução, mas um enraizamento dos macroconceitos em interações reais ao longo das macrodimensões de tempo e espaço - somos levados a perceber a importância dos processos emocionais. Em outras palavras, *a microtradução de macroconceitos nos leva à emoção* (COLLINS, 2004, p. 103, tradução nossa, grifo nosso)

5.1.2 *Marx: os fundamentos emocionais da ontologia do humano e da crítica do capitalismo*

Outros autores clássicos, como Weber e Simmel, também são passíveis da mesma reconstrução teórica via sociologia das emoções, com destaque para o último, principalmente pelas suas recorrentes alusões à dimensão emocional da interação (CERULO; RAFELE, 2021) e pela explicitação da “base psicológica do tipo metropolitano de individualidade” (SIMMEL, 1967, p. 12), o indivíduo *blasé*, cuja definição fundamental é emocional. Gostaria, no entanto, de ressaltar os fundamentos emocionais de alguns pressupostos ontológicos de Marx e da crítica do capitalismo desenvolvida por ele.

A ontologia do humano em Marx é, em certa medida, ofuscada pela sua, por assim dizer, “epistemologia-ontológica” do materialismo histórico. Para a compreensão desta, sua aproximação de Hegel seguida do afastamento por divergências filosóficas com o idealismo e com a “filosofia da contemplação” hegelianos (BARROS, 2011), são fundamentais e

⁶⁷ Não por acaso, a teoria de Durkheim teve grande influência na etnometodologia e no interacionismo simbólico (COLLINS, 2004; HILBERT, 1990; RAWLS, 2018).

geralmente mais destacados do que uma ontologia de estágio “anterior” ou antropológica⁶⁸. De alguma maneira, esta é uma outra forma de dizer que os escritos de Marx com maior ênfase econômica, que analisam o modo de produção capitalista a partir de uma abordagem macrossociológica, ou seja, os escritos do Marx economista, historiador e sociólogo, encobrem algumas reflexões do jovem Marx filósofo que são indispensáveis para compreender a sua concepção sobre a natureza humana.

É importante ressaltar, nesse sentido, que ao não levar em conta certos fundamentos da sua ontologia do humano, perde-se também de vista a sua contribuição para se pensar a relação entre sentimentos e sociedade - ou entre sentimentos e capitalismo. Digo isto porque, para Marx, o ser humano é um ser social que *sente e sofre* (MARX, 2010). Em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, ele diz:

O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (Anlagen und Fähigkeiten), como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele (MARX, 2010, p. 127, grifos do autor).

Na leitura dos seus *Manuscritos*, a ontologia sensível do humano pode, às vezes, ser confundida ou resumida à sua dimensão corpórea, dada a ênfase desta forma primeva de experimentação do “mundo exterior sensível” (MARX, 2010, p. 81). Entretanto, a experiência sensível do humano com os objetos não deve se limitar à “fruição imediata”, pois o humano se apropria sensivelmente da “essência e da vida humanas” como um “homem total” (MARX, 2010, p. 108). A sua totalidade, nesse sentido, é o que lhe faz humano - e não um ser reificado e alienado da sua própria existência:

O homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-*individual (wirkliches individuelles Gemeinwesen)* – é, do mesmo modo, tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida. Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua (MARX, 2010, p. 108, grifos do autor).

Essa unidade mútua de pensar e *ser* é o que define a totalidade do humano enquanto ser *ativo e sensível*, que transforma e sente o mundo pela sua atividade. Desse modo, o que está para além da experimentação corpórea, mas também por meio dela, é a condição de ser que sofre. O

⁶⁸ No sentido filosófico do termo.

sensível, assim, ganha uma dimensão sociológica dos sentimentos e emoções, na medida em que ressalta sua qualidade propriamente social, isto é, sua relação efetiva com o mundo natural/externo na produção da sua *consciência*. Isto é o que Marx (2010, p. 85, grifo nosso) chamou de “efetiva objetividade genérica” do humano⁶⁹, que é quando ele “se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], *contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele*”. Aqui é onde o sentimento e o sofrimento ocupam centralidade na teoria marxiana. O ser sensível e ativo, na sua dupla consciência intelectual e efetiva, apreende o mundo contemplando a si mesmo, numa *autofruição* efetiva. A apropriação do humano da efetividade humana, ou seja, do mundo que ele criou, é mediada pela sua capacidade de “ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar”, sendo o “seu comportamento para com o objeto o *acionamento da efetividade humana* [...], *eficiência humana e sofrimento humano*, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano” (MARX, 2010, p. 108, grifos do autor).

O sofrimento e sentimento humanos, como uma autofruição de apreensão do mundo, põem no centro da ontologia marxiana a capacidade de sentir - ou, ainda, como uma condição para a sua relação com o objeto. Assim, é possível dizer que, em Marx, há uma inclinação profundamente *sensível* do comportamento humano consigo e com os outros (humanos e não-humanos). Nesse estágio da sua produção intelectual, é como se Marx enxergasse no humano a dialética que ele enxergaria no próprio processo histórico. É isto que o faz definir o humano como um “ser natural *automediador*” (MÉSZÁROS, 2006, p. 175, grifo do autor), isto é, um ser que *historiciza* a natureza, sobretudo pela sua propensão emocional na sua relação com os objetos. Assim, esta dimensão sensível do humano em Marx aparece inicialmente como o núcleo fundamental da possibilidade de agir e de se relacionar com a natureza (humana e não-humana), por um lado, e como condição para a produção de significado, por outro. Para compreender melhor esse argumento, permitam-me outra longa citação, dessa vez de István Mészáros, cujas palavras não poderiam ser melhor colocadas:

Assim – para retomar um ponto anteriormente discutido – todo *significado* é “*dependente de valor*”, porque se origina por meio dessa complexa relação de sofrimento do sujeito humano com seus objetos. [...] O significado só é possível porque o “homem sente o que sofre” (ou experimenta pelos sentidos), ao contrário da chapa fotográfica que é totalmente indiferente ao objeto cujo reflexo incide sobre ela. Nesse “sentir o que o homem experimenta” estão estabelecidos os *valores* primitivos do homem, e todo objeto que o afeta, não importa a maneira e a forma como o faça, ocupa um lugar definido no sistema humano de valores, no qual significado e valor estão inseparavelmente inter-relacionados. Assim o “sofrimento”, tal como discutido

⁶⁹ A objetividade genérica ou o ser genérico é o nome dado por Marx para a ideia do humano como espécie (MÉSZÁROS, 2006).

por Marx, é criador de valor e, portanto, *ativo* – por paradoxal que isso possa parecer. Não há “sofrimento” sem sentimento, que seja apenas um registro mecânico. E também não há “sentimento” sem “paixão”, no sentido marxiano, porque o homem, para poder estar em relação com seus objetos, deve “caminhar energicamente em direção a eles”, o que implica a presença da paixão – embora de intensidade variada – em todas as relações humanas, inclusive as mais mediadas. Sofrimento, sentimento e paixão constituem, portanto, uma unidade dialética que é inerentemente ativa (MÉSZÁROS, 2006, p. 181, grifos do autor).

Feita essa explicitação da ontologia marxiana do humano, é possível avançar na relação desta com a crítica de Marx ao modo de produção capitalista. O primeiro ponto se refere ao conceito de alienação. Embora exista uma avaliação de que este conceito teria perdido centralidade nos escritos do velho Marx (BARROS, 2011), pode-se também afirmar que “o núcleo estruturante do sistema marxiano *in statu nascendi*, expresso de forma tão poderosa e irreversível nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, é a ‘transcendência da auto-alienação do trabalho’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 13)⁷⁰. O conceito, muitas vezes relacionado aos temas da religião e da política, encontra sua “base fundamental” na “crítica ao sistema de trabalho do mundo capitalista” (BARROS, 2011, p. 239), depois que Marx percebe, sob influência de Engels, “que a alienação produzida no mundo do trabalho era o ventre materno de todas as alienações – a raiz do “estranhamento” que lançava no *sofrimento* e na *inconsciência* o homem comum do mundo moderno” (BARROS, 2011, p. 229, grifo nosso).

A ideia de alienação tem duplo sentido (estranhamento e perda de consciência) e é composto por pelo menos quatro aspectos: 1) alienação dos seres humanos em relação à natureza; 2) em relação à sua atividade produtiva; 3) aos seres humanos enquanto espécie; 4) uns em relação aos outros, enquanto seres humanos concretos (MÉSZÁROS, 2006). Em resumo, o conceito serve para Marx indicar o que seria a antítese da natureza humana, ou seja, o extremo oposto do que sua ontologia define como ser humano ideal. O processo de alienação é, portanto, um processo de desumanização do indivíduo que, estranho a si, aos outros e ao mundo que ele próprio produziu, se fragmenta interna e externamente. Como o ser humano é aquele ser sensível, que sente e sofre, e a partir disso produz o mundo e seus significados, o ser alienado é um indivíduo apartado dessa condição, ou seja, um ser reificado em relação à sua inclinação emocional para com o mundo⁷¹.

⁷⁰ O que faz com que Mézáros entenda a separação entre o jovem e o velho Marx como uma falsa oposição.

⁷¹ É curioso perceber que Axel Honneth, a quem certamente não podemos chamar de marxista, chega a uma conclusão parecida em seus escritos de antropologia filosófica, em um debate com o conceito de reificação em Lukács (HONNETH, 2008).

No modo de produção capitalista, essa desumanização atinge o seu nível mais agudo. É nele que a atividade vital do ser humano - o trabalho - converte-se em mercadoria e, a partir disso, os trabalhadores passam a apreender o mundo (ou seja, o produto do seu trabalho) de maneira abstrata, por meio de salários, e não de maneira sensível e total. Por consequência, a venda da força de trabalho aparece para Marx como a venda da própria humanidade para o capital, por meio da exploração, em escala industrial, do homem pelo homem. Assim, da necessidade ontológica de sentir o mundo, sentir a si e aos outros, a vida torna-se, sob a lógica capitalista, “pura disciplina fabril em forma de carne” (SCRIBANO, 2018, p. 153, tradução nossa).

A partir de agora, somos capazes de enxergar uma nova dimensão da relação entre emoções e sociedade em Marx. Levando em conta seus pressupostos ontológicos e o conceito de alienação, é possível articulá-los com a forma mesma como opera o capitalismo sobre a vida dos trabalhadores. Dois pontos são importantes para essa abordagem: 1) os modos capitalistas de expropriação e exploração, sob a lógica da *crueldade* e 2) o capitalismo definido como uma *economia política da moralidade* (SCRIBANO, 2022). A metáfora do ser humano que é transformado em “carne” demonstra a violência com a qual opera o capitalismo - e, nesse caso, especificamente sobre os corpos dos trabalhadores. O modo de expropriação capitalista funciona, substancialmente, retirando a energia física do trabalhador, por meio da exaustão da rotina de trabalho. Se a relação ontológica do ser humano com o objeto exige que o indivíduo caminhe “energicamente” em direção ao mundo sensível, a expropriação capitalista age sobre o corpo individual (e sobre a massa coletiva de corpos) sugando as energias como se sugasse sua alma, isto é, sua capacidade física de se relacionar com o mundo exterior e consigo mesmo. Nas palavras de Scribano,

o regime de trabalho assalariado é descrito como “tráfico da carne dos homens” devido às condições de expropriação das energias corporais que exige, aos estados de sujeição incondicional que implica e à sua semelhança com a escravidão como política de corpos e emoções (SCRIBANO, 2022, p. 30, tradução nossa)

É interessante notar que, no primeiro momento, o capitalismo foi capaz de alienar o trabalhador de si e do mundo pela conversão da sua atividade vital em mercadoria; no segundo momento, por sua vez, o modo de produção capitalista retira do trabalhador as condições físicas para “despertar da alienação”, espoliando a capacidade humana de aut mediação (BARROS, 2011).

Esse caminho quase completamente obstruído para a libertação do estranhamento é apenas um dos aspectos da exploração capitalista. Ela ainda conta com uma importante característica emocional e moral: a exploração sob a lógica da crueldade. Ao mover-se para

além das questões da natureza humana, ou para identificar as maneiras pelas quais seria possível superar a alienação, Marx desenvolve uma análise crítica da reprodução do capitalismo a partir das “condições materiais efetivas da existência humana” (BARROS, 2011, p. 240) que, sob o capitalismo, podem ser acessadas pela experiência cotidiana do trabalhador no mundo fabril. Com isso, o diagnóstico da crueldade como característica da vida cotidiana do trabalhador sob o capitalismo adquire lugar privilegiado na análise marxiana principalmente por sua “persistência e profundidade” (SCRIBANO, 2022, p. 32, tradução nossa). De todas as emoções (carência e fruição, por exemplo) e sensações (como a exaustão física) que formam a ecologia sentimental do capitalismo estudado por Marx, a crueldade aparece como a forma mais efetiva de controle e legitimação da dominação sobre a vida humana, compondo a base moral para o funcionamento ideal da exploração da força de trabalho. A violência que o nome dessa forma de exploração sugere não é à toa: serve para Marx indicar que parte considerável das experiências cotidianas dos trabalhadores estão “associadas à morte”, de modo que a vida do trabalhador estaria sob “mandato do capitalista” (SCRIBANO, 2022, p. 33, tradução). É como se as condições materiais precárias do trabalho fabril conseguissem naturalizar a si mesmas ao construir um tipo de sociabilidade ao mesmo tempo cruel e aceitável, justamente por produzirem sentimentos e emoções que se adequam à miséria, à fome e a outros tipos de expropriação, aparecendo para o trabalhador como uma “cruel fatalidade” (SCRIBANO, 2022, p. 33, tradução nossa).

Dessa maneira, Scribano se refere ao capitalismo como uma *economia política da moralidade* (ainda que não desenvolva sistematicamente esse argumento), e, na minha avaliação, isto se deve a alguns elementos. Em primeiro lugar, em sua dimensão existencial, o sistema capitalista, ao alienar os trabalhadores, lhes tira parte importante das condições para uma vida autônoma e livre; em segundo lugar, as práticas das relações humanas convertidas em relações entre coisas “assumem o *status* de normas morais destinadas a construir categorias de percepções” (SCRIBANO, 2018, p. 154, tradução nossa); em terceiro lugar, tal economia política da moralidade *naturaliza e justifica* formas específicas de sociabilidade voltadas para o “empobrecimento humano em escala maciça” (MÉSZÁROS, 2006, p. 184), quando o “lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado [...] pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter* (MARX, 2010, p. 108, grifo do autor); e, por fim, em quarto lugar, a crueldade, como principal forma de sociabilidade do mundo do trabalho capitalista, é “também uma estratégia de *dissuasão* de classe” (SCRIBANO, 2022, p. 34, tradução nossa, grifo nosso):

Na crueldade, há um destino de aceitação e resignação perpétua que deixa o trabalhador à mercê de seus medos individuais: a crueldade é uma experiência vivencial que, voltada contra a sensibilidade, *sacraliza* a exploração coletiva (SCRIBANO, 2021, p. 33-34, tradução nossa, grifo nosso).

5.2 A SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES, A SISTEMATIZAÇÃO DO OBJETO E ALGUMAS DEFINIÇÕES CONCEITUAIS

Após essa breve explicitação da relação da teoria sociológica clássica com os fundamentos emocionais da vida social (com destaque para Durkheim e Marx), é possível avançar sobre a sistematização do objeto a partir de definições conceituais sobre emoções e sentimentos que são relativamente consensuais dentro do campo da Sociologia das Emoções. Aqui, o objetivo não será detalhar as diversas abordagens teórico-metodológicas presentes nesse campo de pesquisa, mas sim tentar construir, por meio delas, uma ideia do que é uma análise sociológica das emoções e dos sentimentos. Assim, o destaque que será dado a alguns autores e autoras não se deve à tradição teórica à qual estão vinculados, e sim pela importância que cada um deles tem para os objetivos do trabalho e para a formação do campo da Sociologia das Emoções, menos do ponto de vista institucional do que propriamente teórico.

Para isso, o primeiro passo é identificar o que há de fundamentalmente *social* nas emoções e sentimentos. Há, por um lado, a ideia construcionista de que os sentimentos e emoções são infinitos, uma vez que a diferenciação social é um processo contínuo e perene, o que põe as capacidades fisiológicas e neuronais como flexíveis o suficiente para “criar” emoções à medida que novas configurações sociais surgem para produzi-las e moldá-las social e culturalmente; por outro lado, existe o entendimento positivista de que há um limite autônomo, ou seja, fisiológico-neuronal que condiciona a construção social das emoções à natureza biológica humana (KEMPER, 1987). De certa forma, ao tempo que as duas abordagens são, substancialmente, sociológicas, isto é, ambas, a despeito dos caminhos epistemológicos, consideram que a sociedade, a cultura, a história, as estruturas, relações e interações sociais são parte fundamental na produção de sentimentos e emoções, a diferença entre positivistas e construcionistas sobre estas últimas indica que elas são *parcialmente* sociais. Tem-se, assim, um primeiro consenso: emoções e sentimentos são uma combinação complexa entre biologia e sociedade, ou seja, algumas evidências demonstram que há emoções “universais” (aquelas chamadas de emoções primárias, como medo, tristeza, alegria, nojo, raiva, etc), que indicam seu aspecto biopsicológico, e outras mostram sua variação sociohistórica e cultural entre as

mais diversas sociedades no globo, que sugerem sua dimensão social (BARBALET, 2004; HOCHSCHILD, 2009; STETS; TURNER, 2014; THOITS, 1989).

Um segundo consenso consiste em certa inevitabilidade teórico-metodológica: do ponto de vista da estrutura, as emoções e sentimentos moldam e são moldadas por ela (a estratificação social, as instituições, a cultura, os diferentes papéis sociais, etc); por uma perspectiva mesossociológica, os sentimentos são “provocados por interações que nós experienciamos, lembramos ou imaginamos ter com as pessoas em nossas vidas” (HOCHSCHILD, 2008, p. 47, tradução nossa); e, finalmente, ao adotar uma abordagem individualista, cabe a pergunta de Frank Weyher: “existem ‘indivíduos reais’ que não sentem ‘emoções’?” (WEYHER, 2012, p. 341, tradução nossa). Em suma, a sociologia, ao aproximar-se das emoções, viu-se diante de si.

Esse segundo consenso leva-nos a um terceiro: a despeito do “ângulo” metodológico escolhido, o que compõe a sociedade real, vivida pelos indivíduos, está perpassado por emoções e sentimentos, num pêndulo de produção e reprodução de comportamentos, relações de poder, culturas, interações, classes sociais, etc (STETS; TURNER, 2014). Entretanto, há um dissenso importante que gostaria de destacar: se é bem aceita a ideia de que a sociedade molda as emoções e sentimentos, o entendimento inverso, por sua vez, foi, durante muito tempo, objeto de disputa dentro do campo. Ou seja, é mais consensual a visão de que as emoções e sentimentos são *efeitos* das interações e estruturas sociais do que propriamente suas *causas* (BARBALET, 2004; THOITS, 1989). Ainda assim, há, efetivamente, um consenso fundamental sobre isso que até então estamos chamando indistintamente de emoções e sentimentos: eles não são “simplesmente reações automáticas ou produtos cognitivos, mas são socialmente criados ou construídos” (THOITS, 1990, p. 180, tradução nossa).

Cabe, agora, como um segundo passo sobre a sistematização do objeto, estabelecer uma diferença conceitual entre emoções e sentimentos. Existem, certamente, divergências teóricas sobre essa diferenciação, adicionando ao debate, ainda, a ideia de *afetos*. Para os objetivos que proponho (a relação entre desigualdade social e emoções, com destaque para a sua dimensão moral), espero indicar um sentido teórico específico para os termos em questão, de modo a tratá-los indistintamente, o tanto quanto for possível, demonstrando que, por vezes, a diferença entre os autores é mais terminológica do que, de fato, conceitual.

De modo geral, tal diferença conceitual se estabelece de acordo com o peso dado a cada uma das seguintes dimensões: a) a biopsicológica; b) a sociocultural; c) a cognitiva; e d) a durabilidade subjetiva da emoção (STETS, 2006; GORDON, 1990; SMITH-LOVIN, 1989;

THOITS, 1989). Por um lado, é comum classificar a ideia de emoção como a dimensão afetiva visível e imediata das interações, ou seja, como uma reação biopsicológica, mediada culturalmente, e vivida no tempo de uma interação intersubjetiva (a aceleração dos batimentos cardíacos causada pelo medo, o rubor da face provocada pela timidez, as lágrimas derramadas pela tristeza ou pela alegria, a mudança de comportamento e de expressão facial causada pela raiva, etc). Aqui, a dimensão biopsicológica tem papel importante pela sua *visibilidade* e o aspecto da durabilidade se limita ao tempo imediato da experiência interacional. Já as dimensões cognitiva e sociocultural indicam as causas da emoção, isto é, *do que* sentir medo, *por que* sentir alegria ou *por quem* chorar de tristeza.

Os sentimentos, por outro lado, são geralmente definidos como a dimensão mais *social* ou *socializada* dos afetos. Vividos ou não na interação intersubjetiva, os sentimentos são resultado de um tempo relacional mais *duradouro*, de relações que *importam* para o indivíduo na medida em que também são parte da sua subjetividade. Isto não significa que os sentimentos estão direcionados para relações íntimas exclusivamente, mas para relações que social, cultural e moralmente têm importância para a forma como o sujeito se avalia na sociedade, avalia os outros e as situações. Do ponto de vista biopsicológico, pode haver ou não aspectos físicos visíveis que identifiquem a alteração autonômica. Veremos mais adiante que um sentimento, como a culpa, por exemplo, não necessariamente tem alguma expressão física aparente, embora seja vivida *realmente* dentro e fora de quem a sente. Em relação à sua dimensão cognitiva, os sentimentos são diferentes das emoções sobretudo pela sua durabilidade subjetiva, dado que a memória do sentimento, como lembrança de um episódio biográfico importante, é central para essa definição⁷². As mediações socioculturais operam tal qual nas emoções, mas vão além: para a definição de sentimento, a socialização ganha um peso maior e uma conotação a mais, em razão de os aspectos socioculturais não serem apenas códigos aprendidos durante a vida, mas parte internalizada da subjetividade que define quem a pessoa é. Uma pessoa ressentida pela sua condição de classe média os sentimentos de uma forma; uma pessoa orgulhosa das suas conquistas profissionais, de outra. Dessa forma, a socialização não fornece apenas as ferramentas para a avaliação do mundo e de si, mas também constrói um *modo emocional* de ser - que varia no tempo ao passo que é regular numa mesma trajetória de vida.

A partir de agora, usarei os termos “emoções” e “sentimentos” indistintamente, querendo indicar muito mais o sentido da ideia de *sentimento* exposta acima do que o de

⁷² Emoções também estão ligadas a eventos vividos ou imaginados que tendem a “alterar a qualidade subjetiva da memória”, os chamados “eventos estimulantes” (KENSINGER; SCHACTER, 2016, p. 569, tradução nossa).

emoções. Isto se deve a duas razões: primeiro, porque quase sempre os sociólogos se referem a emoções e sentimentos no sentido dado a esse último; em segundo lugar, sem deixar de lado os aspectos emocionais imediatos, próprios da temporalidade de uma interação, entendo que a desigualdade é uma *relação social duradoura*, vivida dentro e fora das interações, dentro e fora dos indivíduos, com diferentes e complexas mediações socioculturais, para as quais aquela ideia de emoção vê-se diante de um limite teórico-metodológico importante. Nesse sentido, ao falar, daqui em diante, de emoções e sentimentos usarei esta segunda definição, de modo a compreender que aspectos afetivos imediatos de uma interação são fruto de uma socialização duradoura que é *sentimental*, ou seja, são efeitos de uma causa anterior que também é emocional. Dessa forma, tento ir além da definição de Gordon (1990), segundo a qual o “termo ‘sentimento’ enfatiza as relações sociais relativamente duradouras como *geradoras* de afeto (THOITS, 1989, p. 319, tradução nossa), pois o inverso também é verdadeiro, isto é, sentimentos também são geradores de relações sociais duradouras (ou pelo menos as compõem), assim como procuro ultrapassar o nível exclusivamente *situacional* das emoções que, embora seja o *locus* concreto e privilegiado da observação do fenômeno, limita o efeito duradouro e não-interacional dos sentimentos - o sentimento de vergonha, por exemplo, pode ser inclusive a *causa* de não haver interação entre determinados indivíduos, ou seja, o modo através do qual as relações se estruturam, na sua realização concreta ou na sua *evitação* emocional e moralmente avaliada (GIBSON, 2019).

5.2.1 *Sentimentos autorreferenciais ou autoconscientes*

Existe um tipo específico de sentimento que são aqueles voltados para si ou para o *self*. Diferente de outras emoções resultantes da avaliação de uma situação, os sentimentos autorreferenciais têm como objeto o próprio indivíduo. Embora Stets (2006) entenda que tais sentimentos surgem em situações de interação, adiciono a ideia de que sentimentos autoavaliativos podem surgir de uma memória (real, imaginada ou vivida por outra pessoa⁷³) ou de uma antecipação da interação, tornando esta passível ou não de acontecer concretamente. Assim, o sentimento, esta emoção socializada, ou seja, socialmente aprendida, também surge da *expectativa* da interação, do que ela pode vir a ser (WEBSTER JR; WALKER, 2014).

⁷³ Em certa medida, os teóricos da sociologia das emoções deixam de lado um tipo específico de interação - a interação vicária - cuja experiência se dá por um estado mental imaginativo, mas com consequências “reais”, que é vivido pelo indivíduo quando este se coloca no lugar dos atores reais da interação, identificando-se com suas ações, comportamentos e sentimentos (HORTON; STRAUSS, 1957).

Quando alguém veste um tipo específico de roupa para um evento social, já existe nessa escolha uma antecipação do que poderia acontecer caso a roupa fosse inadequada - uma antecipação da vergonha e da timidez, por exemplo. Nesse caso, os códigos culturais aprendidos pela socialização não estão na interação, mas em um estágio anterior.

Arlie Hochschild oferece para esse debate dois conceitos importantes: as ideias de *regras emocionais* e de *gestão emocional* (HOCHSCHILD, 1979; 1983; 2008; 2009). A primeira se refere à dimensão normativa da interação/situação, ou seja, regras situacionais sobre quais emoções são ou não adequadas, permitidas e aceitas em determinado contexto, algo próximo do que William Reddy (2004, p. 124, tradução nossa) chamou de “regime emocional”, ou seja, “uma ordem normativa das emoções”. Pode haver, assim, uma tensão entre o que o indivíduo sente e aquilo que ele *pode* ou *deve* sentir, a depender das regras emocionais do contexto. A eventual vontade de sorrir em um velório, por exemplo, entra em conflito com o que cultural e moralmente é permitido sentir em uma situação dessa natureza. Quando há essa inadequação entre o que se sente e o que se deve sentir, acontece aquela habilidade prática aprendida socialmente chamada de *gestão emocional*, que é a capacidade de adequar o próprio comportamento emocional às exigências da situação. Esse tipo de gestão dos sentimentos serve para demonstrar visual e fisicamente o estado emocional (com a intenção que os outros percebam como você se sente) ou para inibir e esconder emoções inadequadas para o momento.

O que procuro acrescentar, sobretudo no que diz respeito aos sentimentos autorreferenciais, é que a gestão emocional pode preceder e continuar após a interação, primeiro como uma causa para realizar ou evitar um tipo específico de situação intersubjetiva e depois como um efeito para lidar com o que acabara de acontecer. Embora a apresentação de si só seja manejada na própria interação, há, nesse sentido, um processo de imaginação prévio por meio do qual os sentimentos cumprem papel central, de modo a evitar “momentos de crise, desequilíbrio, crítica, disputa ou contestação” que podem requerer justificção da própria ação (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2006, p. 25, tradução nossa):

As pessoas podem *antecipar* suas prováveis reações emocionais (por exemplo, culpa versus orgulho/autoaprovação) ao considerar alternativas comportamentais. Assim, as emoções morais “autoconscientes” podem exercer uma forte influência na escolha moral e no comportamento, fornecendo um feedback crítico tanto em relação ao comportamento antecipado (feedback na forma de vergonha, culpa ou orgulho antecipatórios) quanto ao comportamento real (feedback na forma de vergonha, culpa ou orgulho consequentes) (TANGNEY; STUEWIG; MASHEK, 2007, p. 22, tradução nossa, grifo nosso)

Isso acontece com os sentimentos autoconscientes porque o que está em jogo, nesse caso, é o *valor de si*, o quanto você vale moral e socialmente para os outros e para si, ou seja, o que está sob escrutínio valorativo não é uma situação ou outra pessoa e sim o *próprio self*, que antes, durante e depois da interação se vê diante de uma sociedade que se constitui como parâmetro moral de avaliação dos indivíduos (STETS, 2006). É nesse sentido que, para Tangney e Tracy (2012, p. 447, tradução nossa), “as emoções autoconscientes funcionam para fornecer um retorno imediato e relevante sobre nossa aceitabilidade social e moral - nosso valor como seres humanos”. Como o indivíduo aprendeu o que a sociedade espera de cada um dos seus membros, inclusive dele próprio, ele sabe que uma gestão emocional mal sucedida pode levá-lo a ser visto como uma pessoa incivilizada, indesejada ou desagradável (STEARNS, 2017).

Nesse sentido, sentimentos complexos, como os autorreferenciais, podem também ser a causa de emoções primárias, como o medo de ser rejeitado, por exemplo, ao sentir que a reputação ou o *status* construídos (ou adquiridos) durante a vida estão ameaçados. Num esquemático resumo da definição dos sentimentos autorreferenciais, o psicólogo Michael Lewis diz o seguinte:

As emoções autoconscientes dependem do desenvolvimento de várias habilidades cognitivas. Primeiramente, os indivíduos precisam ter absorvido um conjunto de padrões, regras e objetivos. Em segundo lugar, eles precisam ter um senso do próprio *self*. E, por fim, eles precisam ser capazes de avaliar a si mesmos em relação a esses padrões, regras e objetivos e então fazer uma determinação de sucesso ou fracasso (LEWIS, 1995, p. 68, tradução nossa)

Ao levar tudo isso em conta, os sentimentos autoconscientes acabam tendo um lugar privilegiado para a análise sociológica, em geral, e para os objetivos deste trabalho, em específico, porque aproximam as emoções das bases morais da desigualdade na medida em que 1) estão relacionados às regras morais de comportamento, 2) indicam uma durabilidade própria das relações de desigualdade⁷⁴, que vivem interna e externamente ao sujeito como forma de estruturação da própria sociedade, 3) constituem a tensão entre o *ser* e o *dever-ser* e 4) colocam o processo de autoavaliação moral como parte importante das relações sociais, tendo como resultado subjetivo e social mais amplo a sensação de *fracasso* ou *sucesso*.

⁷⁴ “Historicamente, acredita-se que as emoções autoconscientes, como a vergonha, levavam tempo para se desenvolver” pois são “um conjunto de emoções que surgem tardiamente” no desenvolvimento psicossocial dos indivíduos (LEWIS, 2016, p. 793, tradução nossa).

5.2.2 *Sentimentos morais*

Sentimentos morais são autoconscientes na medida em que “conectam uma pessoa à estrutura social e à cultura por meio da autoconsciência⁷⁵” (STETS; TURNER, 2006, p. 548, tradução nossa). As normas e valores, internalizados pela socialização, funcionam tal qual um parâmetro de autoavaliação na participação da vida em sociedade, como uma autorrelação da interação social (antecipada ou não). Tal autoavaliação geralmente está voltada para o que *deve* e o que *não deve* ser feito, dito e sentido, e para o que é considerado moralmente *bom* ou *ruim* (HARKNESS; HITLIN, 2014).

Em contraponto a uma ideia institucional da moralidade, cuja ordem social é resultado da necessária e dicotômica relação indivíduo-sociedade, os sentimentos morais, como emoções autoconscientes vividas na interação social, se constituem como um elemento importante “para alcançar o *self* social e a inteligibilidade mútua” entre os indivíduos (RAWLS, 2010, p. 95, tradução nossa), transmutando a divisão indivíduo-sociedade em um processo complexo, pervasivo e internalizado das dimensões morais mais *imanescentes* (valores e normas que constituem a ordem da interação) e dos aspectos éticos mais *transcendentes* (a ideia de Justiça, por exemplo, associada à experiência da interação). Desse modo, a ideia de sentimentos morais como emoções autoconscientes consiste nos seguintes aspectos: a) são uma autorrelação mediada culturalmente por normas e valores internalizados voltados para o que é adequado moralmente; b) constituem a formação do *self* (“sou uma pessoa boa ou ruim”, “sou uma pessoa que todos querem por perto”, “sou uma pessoa digna”, “sou valorizado moralmente pelas minhas ações e pela forma como me comporto”, etc); c) constituem a formação da inteligibilidade mútua, ou seja, os códigos de avaliação moral e cultural de si para o outro e vice-versa; d) e, por fim, podem resultar de uma avaliação das normas imanescentes da interação, como os sentimentos de culpa e de vergonha, ou dos aspectos transcendententes da mesma, como os sentimentos de injustiça e humilhação, por exemplo.

Isto posto, será feita uma análise, a seguir, de cada um dos quatro sentimentos morais que dão título a esse capítulo - vergonha, culpa, humilhação e ressentimento - e da sua relação com a desigualdade. De alguma forma, os três primeiros estão relacionados e, na literatura, muitas vezes aparecem como derivação uns dos outros, embora guardem diferenças importantes entre si. O último, a ideia de ressentimento, é o mais distante da definição de emoções

⁷⁵ *Self-awareness*, no original.

autoconscientes, mas se constitui como um importante sentimento moral para compreender a desigualdade, pois está relacionado a elementos emocionais das relações de classe, raça e *status*.

5.2.3 Vergonha

A vergonha é talvez a emoção negativa mais comum (STETS; TURNER, 2006) ou a “principal emoção social” (SCHEFF, 2003, p. 239, tradução nossa), embora seja vivida internamente sem necessariamente ser explicitada na interação enquanto tal, devido à sua invisibilidade ou à vergonha de dizer que se tem vergonha de algo. Essa característica de uma “emoção escondida” (GILBERT, 1998, p. 3, tradução nossa), no entanto, tem um efeito (inter)subjetivo importante para a estruturação das relações sociais, sobretudo porque “a vergonha pode indicar danos graves à aceitação social e uma deterioração de uma variedade de relacionamentos sociais” (GILBERT, 2003, p. 1205, tradução nossa). Em relação à sua dimensão autoconsciente, a vergonha volta-se diretamente para o *self*, atingindo o senso valorativo da identidade, de modo que a avaliação negativa de uma situação é necessariamente uma autoavaliação negativa de si, por meio da qual o responsável pela violação moral dos padrões socialmente estabelecidos é o próprio indivíduo em sua particularidade (STETS; CARTER, 2012).

Dessa forma, dos vários elementos que compõem o sentimento de vergonha, dois mecanismos demonstram maior relevância para pensar a sua relação com as dinâmicas da desigualdade, que são aqueles relacionados às “cognições e crenças sobre si mesmo (por exemplo, de ser e/ou ser visto pelos outros como inferior, com defeitos, inadequado, etc.)” e aos “comportamentos e ações (como fugir, se esconder e se dissimular [...])” (GILBERT, 1998, p. 4, tradução nossa). Assim, em estágios subjetivos mais sedimentados, pessoas com vergonha de si podem 1) se comportar de maneira submissa devido à sua autocrença de inferioridade diante dos outros e/ou 2) evitar frequentar ambientes e interagir com grupos e pessoas com quem se sente inadequado, não pertencente, deslocado ou não merecedor da deferência⁷⁶

⁷⁶ Desenvolvido por Goffman, o conceito de deferência se refere a uma regra de conduta ritualística que os indivíduos na interação utilizam para “proteger e projetar as implicações simbólicas de seus atos enquanto estiver na presença imediata de um objeto que tenha um valor especial para ele. [...]”, assim, “a apreciação comunicada por um ato de deferência implica que o ator possui um sentimento de estima pelo receptor” (GOFFMAN, 2011, p. 60-61). Nesse sentido, indivíduos que não são tratados com deferência são considerados pessoas de valor moral ou simbólico negativo ou inferior.

(SCHEFF, 2013; 1988). Cria-se, portanto, um *modo emocional de submissão* e um *modo emocional de evitação* das relações sociais.

5.2.4 Culpa

Embora sejam confundidos como o mesmo sentimento moral, culpa e vergonha são diferentes na medida em que o primeiro não referencia o *self* e a identidade do indivíduo, mas é direcionada às suas ações e comportamentos. Enquanto a vergonha resulta numa má avaliação de si, a culpa consiste em uma avaliação negativa da ação (STETS; CARTER, 2013). Se a vergonha se refere ao que alguém *é*, a culpa está voltada para o que alguém *fez* (SCHEFF, 2000), estando esta última em um nível mais exterior e superficial da subjetividade, e a primeira numa dimensão subjetiva mais dolorosa e “irreversível”. A culpa, nesse sentido, faz com que o indivíduo peça desculpas pelas suas ações e tente corrigi-las, ao passo que a vergonha tem a capacidade de quebrar os vínculos sociais pela evitação e pela autocrença de inferioridade. Ainda assim, pela sua característica autoconsciente, a culpa, em um nível mais sistemático, regular e duradouro de ações e comportamentos repetidamente vistos como moralmente negativos, pode se transformar em um estado emocional de vergonha pela *inaptidão* e *incompetência* de corrigir os próprios erros, numa falha constante da tentativa de conquistar os objetivos socialmente estabelecidos e individualmente desejados. Cria-se, dessa maneira, um *modo emocional da incompetência* ou da *inaptidão*, isto é, embora tal indivíduo não seja considerado como alguém moralmente *ruim*, é visto por si e pelos outros como um sujeito moralmente *incompetente*.

5.2.5 Humilhação

O sentimento de humilhação é o resultado de um processo sistemático, violento, duradouro e regular de experiências de vergonha. Enquanto a intensidade emocional da culpa pode ser vista como um nível da vergonha para baixo, a humilhação é um degrau (ou mais) da vergonha para cima. Muito próximo do conceito de desrespeito desenvolvido por Axel Honneth (2003; 2007), a humilhação carrega as dimensões morais-emocionais da vergonha (avaliação negativa do *self*), da culpa (avaliação negativa das *ações*) e culmina em um estado emocional de degeneração moral, direcionado para o sujeito enquanto *espécie*, enquanto *humano*, atingindo-o em sua dignidade (HARTLING; LINDNER, 2017; KAUFMANN *et al*, 2011).

Embora possa ser visto como um sentimento menos cotidiano, devido à sua brutalidade e crueldade (como nos casos de genocídio, por exemplo), em sociedades onde a ideia de igualdade é socialmente propagada como o ideal normativo transcendente (conhecida, desejada e valorizada por todos), mas cuja experiência imanente é a desigualdade social estruturalmente estabelecida, a humilhação pode ser uma experiência do dia-a-dia para alguns grupos sociais (como pobres, negros, mulheres, imigrantes e pessoas LGBTQIA+), na medida em que a vontade pela igualdade como merecimento pelo simples fato de ser *humano* esbarra nas estruturas históricas, sociais e morais da desigualdade durável. Disso, resulta um *modo emocional desumanizante*, que consiste em uma classificação moral mútua de pessoas e grupos considerados *gente*, por um lado, e de pessoas e grupos considerados *subgente*, por outro (FERNANDES, 2008; SOUZA, 2003).

5.2.6 *Ressentimento*

Geralmente, ressentimento não é classificado como uma emoção autoconsciente, sobretudo porque ele está relacionado ao *outro*. No entanto, por ser responsável por criar tipos individuais específicos (ou *modos emocionais*, como estou chamando aqui), o ressentimento também consiste em uma autorrelação subjetiva. Para os objetivos propostos, esse sentimento é levado em conta por sua atualidade histórica, cujo cenário de extrema desigualdade (inclusive em países ricos e democráticos) tem produzido emoções ressentidas globalmente (SCHNEIDER, 2023; FUKUYAMA, 2018)⁷⁷, e por suas consequências na estruturação da desigualdade social, como os ressentimentos de classe, raça e *status* (MASLEN, 2013; CARMINES; SNIDERMAN; EASTER, 2011; BARBALET, 1992).

Primeiramente, ressentimento consiste em responsabilizar o outro pelo seu próprio infortúnio, fracasso, infelicidade ou condição social. Em segundo lugar, esse sentimento moral é comumente confundido com uma de suas dimensões primárias, a raiva. No entanto, existem algumas diferenças (SCHNEIDER, 2023): a) contrariamente à raiva, o ressentimento é resultado, necessariamente, de uma violação moral. Quando outra pessoa esbarra acidentalmente em outra, é provável que a “vítima” sinta raiva pela dor física causada. Porém,

⁷⁷ A parte mais visível dos efeitos da desigualdade na produção de grupos ressentidos pode ser resumida nos movimentos e políticos de extrema-direita que surgiram na última década, culminando na eleição de Donald Trump, nos Estados Unidos, de Jair Bolsonaro, no Brasil, e de Viktor Orbán, na Hungria, por exemplo. Por conta disso, grande parte da interpretação desse sentimento moral na atualidade tem sido vinculada à sua dimensão política, nomeada de “política do ressentimento”. Aqui, isto será interpretado por uma causa considerada anterior e mais fundamental: a desigualdade social.

a não-intencionalidade do indivíduo desatento não consiste em uma violação moral. Por outro lado, se uma pessoa causa dor física em outra intencionalmente (sem o consentimento desta), é possível que a raiva venha a se tornar ressentimento, por considerar a intenção de causar mal a alguém uma transgressão moral⁷⁸; b) experiências de ressentimento acontecem em situações de desigualdade e hierarquia. Nesse caso, o sentimento é despertado pelas posições sociais distintas ocupadas pelos pares de uma interação. Por exemplo, ao cometer um erro com uma pessoa de *status*/classe/raça considerado inferior, quem está acima na hierarquia não se sente obrigado a pedir desculpas. No entanto, é exigido moralmente que o faça. Com isso, pedir desculpas contra a própria vontade a quem não merece a deferência provoca o ressentimento de ter se rebaixado socialmente. No sentido inverso, a pessoa vítima de tal erro, em deferência à superioridade hierárquica, não se sente permitido a reclamar, “chegando ao ponto de sufocar sua raiva legítima, que então se transforma em ressentimento (SCHNEIDER, 2023, p. 8, tradução nossa)⁷⁹; c) para a raiva resultar em ressentimento, é preciso que, para além do imediatismo emocional primário, haja uma elaboração reflexiva cuja atribuição cognitiva é identificar a origem ou a causa do sentimento (como responsabilizar alguém); d) esta dimensão consciente do ressentimento, por sua vez, é necessariamente persistente e duradoura, como um sentimento contínuo de *re-sentir* a mesma experiência negativa, criando, assim, não um sentimento, mas um estado emocional permanente de raiva ou amargura. A isto, vou me referir como um *modo emocional odiento* e *modo emocional amargurado*.

5.3 OS SENTIMENTOS MORAIS SOB AS DINÂMICAS DA DESIGUALDADE SOCIAL

Até então, tratei da desigualdade de maneira indireta, ainda que algumas pistas sobre a relação entre esta e os sentimentos morais já estejam presentes ao longo do argumento. A partir de agora, tentarei estabelecer mais claramente tal relação, ora de maneira mais específica sobre um sentimento e uma dimensão da desigualdade, ora de maneira mais geral, com a compreensão de que as divisões analíticas podem, por vezes, limitar a própria análise.

⁷⁸ A dor física se tornaria, assim, uma dor sobretudo moral.

⁷⁹ Sobre a regra da deferência, Goffman diria: “Uma regra de conduta pode ser definida como um guia para a ação, recomendada não porque ela é *agradável*, barata ou eficiente, mas porque é *apropriada* ou justa. As infrações caracteristicamente levam a *sentimentos de desconforto* e a sanções sociais negativas” (GOFFMAN, 2011, p. 51, grifo nosso). No caso do ressentimento descrito, o sentimento de desconforto é causado por uma infração interna (o sufocamento da raiva) para respeitar uma regra externa, constituindo-se assim como uma deferência ressentida.

É absolutamente trivial dizer, a essa altura, que as relações de desigualdade não são medidas e percebidas apenas por fatores estritamente econômicos. Entretanto, o que esteve relativamente implícito até então é uma característica fundamental da desigualdade social: o seu aspecto *relacional*. Se a pobreza material pode ser medida e percebida sem um cenário intersubjetivo estabelecido (com as ressalvas socioculturais do que é considerado pobreza em cada tempo histórico), não acontece o mesmo com a desigualdade, pelo menos em relação ao que me refiro como suas *bases morais*. Sobretudo no que diz respeito aos sentimentos morais da desigualdade, ou seja, as emoções e modos emocionais produzidos por relações hierárquicas e de diferença, a sua existência (e a importância sociológica desses sentimentos) só é possível por um imperativo propriamente social: a inevitabilidade do ser social de se comparar a outro indivíduo, grupo ou situação (PAYNE, 2017). É disso que se trata o processo de classificação social: a comparação mútua, necessária, constante e espalhada nos e entre os atores sociais. Dê-se o nome que couber, a formação do *self*, da subjetividade, do sujeito ou do indivíduo é desenvolvida de maneira relacional, e ser alguém *em relação a outro* é um exercício contínuo de comparação. E como alguns sentidos comuns carregam em si certas verdades, o fato de todos os indivíduos serem física e socialmente diferentes uns dos outros, leva a um tipo de comparação fundamentada na desigualdade. Desse modo, da vergonha ao ressentimento, há sempre uma dimensão relacional.

Os elementos de comparação, no entanto, variam e podem ou não compor uma mesma situação de desigualdade. Para fins analíticos, *status*, classe, gênero e raça serão abordados separadamente, em um primeiro momento. Depois disso, o conceito de desigualdade será analisado da forma como tem sido ao longo do texto: por meio de sua definição teórica fundamental, que consiste na divisão desigual, entre grupos e indivíduos, de recursos socialmente valiosos (sejam eles quais e como forem), cujo resultado é social, moral, emocional e economicamente *negativo* para os que têm menos ou não possuem tais recursos.

5.3.1 *As bases morais-emocionais da desigualdade pela onipresença do status*

Para Weber, a ideia de *status* serviu para acrescentar um novo elemento de desigualdade diferente dos aspectos de poder e renda/riqueza/situação de mercado, ou seja, algo para além do poder político e do poder determinado economicamente pela classe social (WEBER, 1982). Nas palavras do autor,

em contraste com a ‘situação de classe’ determinada apenas por motivos econômicos, desejamos designar como ‘situação de *status*’ todo componente típico do destino dos homens, determinado por uma estimativa específica, positiva ou negativa, da *honraria* (WEBER, 1982, p. 218, grifo do autor).

Com ele, se iniciou uma tradição teórica que levaria em conta causas não-econômicas e não-políticas da desigualdade, na qual já estavam presentes conceitos como *estilo de vida*, posteriormente sistematizado por Pierre Bourdieu, e a ideia de *expectativa* de um tipo específico de relacionamento social condicionado pelas exigências dos grupos de *status*, especialmente elaborada pela *Expectation States Theory* (EST) (WAGNER; BERGER, 2002).

No que concerne à sociologia contemporânea, o trabalho que vem sendo desenvolvido por Cecilia L. Ridgeway sobre o conceito de *status* é imprescindível e, para os objetivos aqui designados, torna-se fundamental tanto pela própria definição do conceito quanto pelo desenvolvimento deste em torno dos processos de hierarquização e legitimação do *status* (RIDGEWAY; MARKUS, 2022; RIDGEWAY, 2019; RIDGEWAY; CORNELL, 2006). De certa forma, a definição de Ridgeway, para uma investigação teórica voltada para a dimensão moral, coloca o *status* como a forma *elementar* de desigualdade, isto é, aspecto presente em todas as outras formas de desigualdade, como raça, gênero e classe, o que demonstra sua importância e sua onipresença. Segundo a autora, a desigualdade de *status* é baseada “nas diferenças sobre honra, estima e respeito” e se refere ao “quanto as pessoas se importam com seu senso de serem valorizadas pelos outros e pela sociedade à qual pertencem - o quanto elas se importam com o reconhecimento público de seu valor” (RIDGEWAY, 2013, p. 2, tradução nossa). Por um lado, se configura como o elemento simbólico que indica intersubjetivamente o valor social e moral de uma pessoa, e, por outro, ao modo de uma necessidade subjetiva por reconhecimento público desse valor.⁸⁰

Por ser desigual e relacional, o *status* opera sob uma lógica de hierarquias e crenças. A primeira estabelece a maneira como se estruturam os diferentes indivíduos e grupos na sociedade de acordo com os diferentes níveis de *status*; a segunda, como tais hierarquias são construídas, legitimadas e mantidas de maneira duradoura. As hierarquias são basicamente

⁸⁰ Na teoria social contemporânea, a ideia de reconhecimento social foi especialmente sistematizada por Axel Honneth em três esferas: a autoconfiança, a autoestima e o autorrespeito (HONNETH, 2003), que expressam diferentes tipos de autorrelação resultantes do reconhecimento simbólico por afeto, estima social e respeito jurídico, respectivamente. No entanto, não será necessário se debruçar sobre a sua teoria, de modo que é suficiente compreender que as relações de reconhecimento se apresentam como uma vontade (antropológica, subjetiva e social) por respeito e por ser valorizado positivamente (que socialmente se constitui como necessária).

formadas por um “esquema sociocultural” (RIDGEWAY; MARKUS, 2022, p. 9, tradução nossa) que distribui diferentes níveis de respeito e valor simbólico aos indivíduos de acordo com a interdependência de um grupo a cada um dos papéis e funções desenvolvidas individualmente. Esse aspecto timidamente funcional da teoria da socióloga americana busca indicar, com efeito, uma forma primitiva de construção e designação do *status*, baseado numa espécie de divisão social do trabalho ou das funções que um grupo precisa para alcançar os objetivos coletivamente estabelecidos. No entanto, paralelamente às metas do grupo, há objetivos individuais voltados para ganhos particulares, o que estimularia a busca por *status* no topo da hierarquia (RIDGEWAY, 2019). Dessa maneira, parte-se do pressuposto segundo o qual

todos têm um interesse inevitável em formar esforços cooperativos, mas também têm interesse em maximizar o que obtêm desses esforços. O *status* é melhor compreendido, argumentamos, como um esquema ou plano sociocultural para organizar as relações sociais, a fim de gerenciar essa tensão básica e produzir resultados coletivos (RIDGEWAY; MARKUS, 2022, p. 9, tradução nossa).

Sem que seja necessário aderir a esta premissa, fato é que hierarquias são atribuídas para fins de estruturação da ordem social e a cada uma delas é designado um *status*.

Por sua vez, o que faz com que a diferença de estima aconteça e tenha efeito sobre a desigualdade, ou seja, produza resultados positivos para uns e negativos para outros, são justamente as crenças socioculturais de legitimação e manutenção dessa forma de desigualdade. Para isso, as dimensões morais-emocionais do *status* cumprem papel importante. As crenças de *status* são relacionadas a aspectos amplamente reconhecidos como *diferenças que fazem a diferença*, ou seja, marcadores sociais que realmente *importam*, tal qual gênero, raça, classe, profissão, etc. Isto significa que tais crenças não se referem a uma mera opinião sobre quem é melhor ou pior dentro de um grupo, quem é mais simpático e quem é mais antipático, quem é mais agradável ou não. Embora esses fatores componham parte da construção das crenças, eles se restringem a certa efemeridade avaliativa vivida nos momentos imediatos da interação. Ao contrário, as crenças de *status* se definem pela aceitação mútua entre indivíduos das suas superioridade e inferioridade morais e pela durabilidade que isso representa e que foi necessária para que se realizasse como uma certeza tácita entre as partes (RIDGEWAY; CORNELL, 2006). Essa característica de uma comparação relacional por meio da qual o inferior acredita na sua inferioridade e o superior acredita na sua superioridade não é sociologicamente trivial⁸¹,

⁸¹ Assim como o superior acredita na inferioridade do inferior e vice-versa.

pois tem consequências morais-emocionais substantivas para as chances de “sucesso” de ambos e para a estruturação da desigualdade como um todo:

As pessoas no topo da hierarquia frequentemente pensam, sentem e se comportam de maneira diferente daquelas nas posições mais baixas, seja a classificação ancorada objetivamente com indicações claras de status, subjetivamente vivenciada ou manifestada por meio da manipulação temporária de status e comparação social. [...] Por exemplo, *em relação à experiência psicológica, aqueles no topo da escada de status tendem a ser mais otimistas, experimentam mais emoções positivas e menos emoções negativas, e se sentem menos ameaçados e ansiosos do que aqueles na base* (RIDGEWAY; MARKUS, 2022, p. 5, tradução nossa, grifo nosso).

Uma segunda característica diz respeito ao aspecto generalizado das crenças: uma crença de *status* é formada quando avaliações sobre características particulares se tornam uma percepção generalizada sobre um *tipo individual*, semelhante ao que Charles Tilly, como vimos, chamou de “diferença categórica”. Nesse sentido, as qualidades individuais servem mais para indicar concretamente a categoria à qual a pessoa pertence do que para ser objeto de uma avaliação de *status*. Tais crenças são, portanto - configurando assim sua terceira característica -, crenças de terceira ordem, que são aquelas que se referem ao que “a maioria das pessoas faz ou pensaria sobre” um tipo individual ou categoria de pessoas específico, diferenciando-as das “crenças de primeira ordem (o que um ator pensa pessoalmente) e crenças de segunda ordem (o que um ator pensa que outras pessoas específicas na situação pensam)” (RIDGEWAY; CORNELL, 2006, p. 433, tradução nossa). Em vista das três qualidades dessa definição conceitual, o que se aponta como atributo fundamental é a sua dimensão *consensual*, que indica tanto um nível social mais amplo, como uma espécie de conhecimento coletivo sobre os valores morais de cada tipo individual, quanto aquela aceitação mútua e tácita sobre as inferioridades e superioridades individuais presentes na situação.

Sendo assim, surgem pelo menos duas questões referentes à desigualdade de *status* e suas bases morais-emocionais: a) as crenças de *status* contribuem para a *crystalização* da desigualdade e das hierarquias e, portanto, para a sua durabilidade e b) revela que as crenças sobre os tipos individuais são mútuas não somente na medida em que um avalia o outro, mas que autoavaliação da própria inferioridade ou superioridade é condição para a ordem social manter-se da forma como tacitamente foi aceita a ser organizada. Considero que esta segunda questão é, talvez, a base moral-emocional mais importante, complexa e cruel das dinâmicas da desigualdade social, pois demonstra a participação do subalterno na construção da sua própria subalternidade. E, nesse caso, diferente do que Bourdieu (2015) considerou como uma característica do habitus da classe dominada, segundo a qual, sob a ideia de *amor fati*, os atores sociais da classe trabalhadora “não só apenas aceitam, mas também amam seu destino

socialmente determinado” (LANE, 2012, p. 129, tradução nossa), grande parte dos achados empíricos sobre as dimensões morais-emocionais da desigualdade de status demonstram que a aceitação da própria inferioridade se dá sob sofrimento e exaustão emocionais, com consequências reais sobre a saúde dos indivíduos na base da hierarquia, como elaborado por Therborn por meio do conceito de “desigualdade vital” (RIDGEWAY; MARKUS, 2022; RIDGEWAY, 2019) Indivíduos em posições de inferioridade têm mais problemas de saúde (em seus mais diversos níveis) devido a uma “desvalorização contínua e tratamento desrespeitoso em múltiplos domínios” (RIDGEWAY; MARKUS, 2022, p. 5, tradução nossa). Dessa maneira, evidências mostram que

enfrentar e negociar insultos generalizados e em vários níveis ao status pode resultar em um desgaste acumulativo nos sistemas do corpo [...], refletido em sua saúde biológica através de níveis de inflamação, funcionamento cardiovascular e do sistema imunológico, índice de massa corporal, entre outros indicadores. A forte relação entre status e saúde sugere que a percepção das pessoas sobre sua posição na escada social - seu status socioeconômico subjetivo - afeta sua saúde além do seu status socioeconômico objetivo. Um status relativamente mais baixo pode iniciar um ciclo recursivo de pior saúde mental e física, no qual aqueles que enfrentam o estresse agravado pela discriminação, invisibilidade, falta de respeito e baixa autoestima geralmente apresentam pior saúde e vida mais curta (RIDGEWAY; MARKUS, 2022, p. 5-6, tradução nossa).

Ou seja, tanto a aceitação da própria inferioridade (como condição das relações de *status*) quanto a luta por reconhecimento (como reação e enfrentamento à desigualdade) acabam configurando um tipo complexo de *cumplicidade emocional*, cujo zelo pela norma convive com o sofrimento causado pela maneira como a sociedade está estruturada (sem que isso necessariamente apareça para os indivíduos dessa maneira). Além disso, especialmente em sociedades marcadas por desigualdades duráveis, a luta por reconhecimento pode alcançar não os seus objetivos transcendentais de autonomia e respeito, mas justamente o seu contrário. Por serem sociedades de pouca mobilidade social e de alta desvalorização dos *status* inferiorizados, as recorrentes “lutas por reconhecimento” malsucedidas podem resultar em um cenário de anomia e aceitação ainda mais consolidada da própria inferioridade, reduzindo as expectativas morais por respeito a níveis inimagináveis para indivíduos acostumados com o respeito e com a deferência, configurando o que chamei anteriormente de “desrespeito como modo de vida” (BAHIA, 2019, p. 135), isto é, o desrespeito e a falta de deferência como experiências cotidianas e intergeracionais de grupos e indivíduos subalternizados⁸². Pautada sobre a inclinação pragmatista de Axel Honneth, sob influência de Dewey e Mead, a ideia de

⁸² Na minha dissertação de mestrado, desenvolvi essa análise a partir das histórias de vida de mulheres profissionais do sexo (cis e trans, brancas e negras, de diferentes faixas de renda), cujo sofrimento pelo desrespeito as acompanhou desde as suas primeiras memórias.

desrespeito na teoria do reconhecimento se configura como uma quebra do curso da ação, indicando tanto uma dimensão da expectativa subjetiva por respeito quanto uma habilidade prática para lidar com situações críticas (HONNETH, 2003; 2007). Ambas (expectativa e habilidade prática) são resultado de processos socializadores complexos e distintos, como uma espécie de treinamento para a vida societária. Em que pese a capacidade flexível e adaptativa da ação social (PETERS, 2020), todo treinamento pressupõe repetição. Ou seja, a dimensão não-repetitiva da ação não anula o fato de que sociedades extremamente desiguais oferecem experiências morais-emocionais repetidas e relativamente regulares aos indivíduos que as compõem. Assim, se, para um grupo específico, sentir vergonha é algo inusitado para seus indivíduos, para outros, é uma experiência cotidiana, ao ponto de criar crenças duradouras e vistas como naturais para si e para os outros. É também isto que configura o que chamei de *modo emocional*.

À esta altura, destaco pelo menos três aspectos fundamentais para o argumento desenvolvido: 1) a desigualdade de *status*, enquanto distribuição desigual de respeito, estima e valor social, ou seja, como uma alocação desigual de *recursos morais* que fazem a diferença na vida societária, se configura como a *forma elementar da desigualdade*; 2) por se constituir dessa maneira, a desigualdade de *status* pode produzir qualquer um dos *modos emocionais* explicitados anteriormente; 3) modos emocionais são tipos individuais⁸³ produzidos por essa desigualdade, que é durável pois corresponde a experiências cotidianas repetidas e regulares vividas positivamente por indivíduos no topo e negativamente por indivíduos na base da hierarquia. Isto posto, se, como tenho tentado demonstrar, subjaz à desigualdade uma base moral das relações sociais, todas as formas de desigualdade operam sob a lógica do *status*. Nesse sentido, classe, gênero e raça (entre outras formas de desigualdade) indicam, cada um à sua maneira, um modo específico de desigualdade de alocação de respeito moral, à qual se atribui modos emocionais particulares a cada uma dessas formas de desigualdade.

5.3.2 “Culpa branca”: efeitos emocionais da desigualdade de raça

Se for possível aplicar a ideia de desigualdade de *status*, como apresentada até aqui, à crítica teórica feita por Frantz Fanon sobre a psicologia colonizada do negro (FANON, 2008),

⁸³ Devido à generalização das crenças de *status*, o conceito de *modo emocional* será entendido aqui como tipos-ideais weberianos, isto é, um exagero abstrato e metodológico das características empíricas consideradas *típicas*, vista como tais pelos próprios indivíduos na ação (WEBER, 2012).

provavelmente teremos uma conclusão parecida com essa abordagem desenvolvida sobre desigualdade e sentimentos morais: a psicologia da opressão do negro esteve pautada na construção social da sua *inferioridade moral*, levando-o a, para fugir da humilhação colonial sistemática, desumanizar-se por meio da opressão dos próprios pares, ao ponto de este negro “embranquecido” culpar sua raça (representada pelo negro oprimido) pelas desgraças que os colonizadores causaram. Como vimos, culpar o outro pela sua própria condição consiste em uma das características fundamentais do ressentimento. No caso específico da teoria de Fanon, esse sentimento moral apresenta um fato novo: ao culpar a sua raça pelo seu infortúnio, o negro “embranquecido” está culpando a si mesmo, fazendo-o não só agir agressivamente com o oprimido (o componente de raiva) quanto também sentir-se deslocado da sua condição, ao tempo em que, oprimindo, contribui para a sua própria dominação. Ciente dessa perspectiva dos efeitos desigualdade de raça sobre o oprimido, a breve análise que será feita a seguir, no entanto, percorre o caminho inverso: os efeitos do racismo sobre o opressor, na produção da “culpa branca” (GRZANKA; FRANTELLI; FASSINGER, 2019; BARDIS, 1973).

Em 1973, o sociólogo greco-americano Panos Bardis publicou uma pesquisa que se configurou como um dos primeiros esforços para sistematizar empiricamente a ideia de “culpa branca”, um conceito amplamente utilizado nos mais diversos níveis da sociedade para expressar a percepção dos brancos norte-americanos sobre a desigualdade racial. Do ponto de vista quantitativo, seus achados, no entanto, demonstraram que, entre os 200 respondentes brancos e jovens (100 mulheres e 100 homens), o sentimento de culpa branca era inexistente. Numa escala de culpa de 0 (ausência de culpa) a 5 (extremamente culpado), o número mais alto atingido nos itens da pesquisa foi 2.59 (BARDIS, 1973). O que poderia explicar essa evidência, que contrariava algo tido como certo? Há, ao menos, três questões para compreender esse resultado, que, ao revelar a fragilidade metodológica da pesquisa, demonstram também as estratégias morais utilizadas pelos respondentes. Isso acontece porque as perguntas utilizadas faziam, todas elas, referências diretas e literais ao sentimento de culpa. Ao serem confrontados com isso, os entrevistados provavelmente fizeram uma escolha de proteger o próprio *self* em três níveis: a) ao dizer que se sentiam culpados, estariam admitindo, conseqüentemente, que consideravam os negros inferiores aos brancos. Esse comportamento é fortemente ilustrado pelos dados qualitativos apresentados por Bardis, nos quais a posição contrária às cotas raciais é quase consensual ao alegarem que tal política pública não faria sentido, visto que negros são tão aptos quanto os brancos para serem admitidos em universidades; b) revelar a própria culpa poderia caracterizá-los como os responsáveis pelo racismo, que é ilustrado por uma das

entrevistadas quando diz que “eu não me sinto culpada, pois trato os negros com igualdade; e não tenho preconceito”, por esse entrevistado que disse “eu não me sinto pessoalmente culpado em relação à posição atual dos negros em nossa sociedade, mas estou longe de aprovar isso e ajo de acordo [...] ou ainda por uma respondente que afirma que “se eu fosse me sentir culpada por cada injustiça dessas, eu seria completamente destruído por sentimentos de culpa em relação à ecologia, à guerra, à situação educacional do nosso país e assim por diante” (BARDIS, 1973, p. 178-179, tradução nossa); e c) assumir a culpa foi considerado pelos respondentes como uma adesão a uma sentimento ruim, que poderia classificar a eles mesmos como pessoas ruins. Em resumo, ao protegerem o *self* para preservar seu *status* de superioridade, os entrevistados estavam operando uma tarefa importante das dinâmicas do racismo, chamada por Fanon de “repartição social da culpa”, por meio da qual “o branco, incapaz de enfrentar todas as reivindicações, se livra das responsabilidades” (FANON, 2008, p. 98), resistindo, assim, a “ameaças ao *status*” (RIDGEWAY; MARKUS, 2022, p. 12, tradução nossa).

A culpa branca também tem sido objeto de estudos mais recentes (DRUSTRUP *et al*, 2022; FRANTELL, 2019; GZRANKA; FRANTELL; FASSINGER, 2019) e o que estava presente nos dados de Bardis (não na sua problemática análise) ganhou uma sistematização robusta. Em sua tese de doutorado, a professora de psicologia Keri Frantell demonstrou como falar sobre raça causa desconforto emocional a pessoas brancas nos Estados Unidos. Para uns, o privilégio branco existe, mas o sucesso dos brancos é descrito sob valores e ideias meritocráticas, demonstrando que, para esses, o privilégio branco é resultado da diferença de talento e esforço individuais. Isto se constitui como uma forma de “cegueira racial”, de modo a invisibilizar a existência da raça como elemento de desigualdade, numa espécie de negação que se apresenta como estratégia de desresponsabilização de si frente aos danos causados pelo racismo. Paradoxalmente, tal estratégia é utilizada, em sua maioria, por pessoas com maior consciência e conhecimento sobre a desigualdade de raça. Para outros, nem mesmo o privilégio branco é reconhecido, e diálogos sobre raça são evitados ao máximo, tanto como evitação dos sentimentos desagradáveis que podem ser experienciados (como culpa ou vergonha) quanto como prevenção de possíveis ameaças ao *status* de branco, que poderia ser vinculado a violação de normas morais (FRANTELL, 2019). Isto demonstra duas características ideológicas da cegueira racial:

Enquanto a "cegueira racial" compreendida pela incapacidade de reconhecer a raça explica uma ampla variedade de respostas brancas ao desequilíbrio racial branco (Bonilla-Silva *et al.*, 2004; Jayakumar & Adamian, 2017; Mueller, 2017), estudos recentes de Mekawi *et al.* (2020) apoiam a distinção entre duas dimensões separáveis nas respostas à cegueira racial: *evasão da cor* e *evasão do poder*. As respostas de

evasão da cor refletem uma tentativa de evitar a raça e focar nas semelhanças em vez das diferenças, o que permite aos brancos (1) parecerem menos preconceituosos e (2) evitar uma discussão crítica sobre as implicações da raça, o que poderia exigir que eles abdicuem de recursos. Evasão do poder refere-se à negação do racismo no nível institucional, histórico e cultural, focando em vez disso no individualismo e na aplicação cega da política social e política (Neville *et al.*, 2013). Isso permite que algumas pessoas brancas *evitem sentimentos de culpa*, pois percebem o racismo por meio de uma perspectiva individualista, implicando apenas os racistas explícitos, como os neonazistas e a KKK (DRUSTRUP *et al.*, 2022, p. 965, tradução nossa, grifo nosso).

É curioso observar que, com as ideias de evasão de cor e evasão de poder, os sentimentos morais, como culpa e vergonha, aparecem como causa da evitação de interações interraciais (funcionando como uma fronteira simbólica entre grupos) e como negação da raça ou do diálogo sobre o tema, transformando o *modo emocional da evitação* das relações sociais numa espécie de estratégia para invisibilizar os próprios privilégios para mantê-los intactos. De certa forma, tal evitação se constitui como uma estratégia de preservação do próprio *status* diante dos outros, mas também diante de si, na medida em que os privilegiados procuram se livrar de sentimentos que possam a vir rebaixá-los socialmente. Assim, a resistência à ameaça do próprio *status* também se configura como uma resistência subjetiva a sentimentos vinculados a violações de normas morais.

5.3.3 “Trabalho emocional”: a gestão emocional de gênero no ambiente de trabalho

O conceito de “trabalho emocional” foi construído por Arlie Hochschild (2003) para designar um tipo específico de gestão emocional que acontece no ambiente de trabalho, com destaque para o setor de serviços, que, segundo ela, demanda “quantidades substanciais de trabalho emocional” em pelo menos 60% dos seus empregos (HOCHSCHILD, 2008, p. 47, tradução nossa). Nas palavras da autora,

quando somos pagos para realizar determinados trabalhos, realizamos o que eu chamo de "trabalho emocional" - o esforço para parecer sentir e realmente tentar sentir a emoção "correta" para o trabalho, e tentar induzir a emoção "correta" em certas pessoas. Por exemplo, a comissária de bordo é treinada para lidar com o medo durante a turbulência e a raiva de passageiros irritados ou abusivos. Um cobrador de dívidas é treinado para gerenciar compaixão ou simpatia pelos devedores. Planejadores de casamentos (um dos tipos de profissionais de serviços para casamentos que estou entrevistando atualmente) frequentemente tentam ajudar os clientes a simbolizar o momento especial de se apaixonar, lidar com mães ciumentas, pais discutindo ou o que um planejador chamou de "nervos do noivo" (HOCHSCHILD, 2008, p. 47, tradução nossa).

Na maioria dos casos, as expectativas comportamentais sobre as emoções são genericadas e na divisão social do trabalho, esse tipo de gestão emocional

não é distribuído igualmente entre os dois gêneros; cerca de um quarto dos homens, mas metade das mulheres, trabalham em empregos que demandam muito trabalho emocional. O trabalho emocional tem custos ocultos, e esses custos recaem mais pesadamente sobre as mulheres (HOCHSCHILD, 2008, p. 47, tradução nossa).

Com alta demanda por trabalho emocional, alguns tipos de empregos do setor de serviços, com destaque para aqueles relacionados às práticas do cuidado, cuja função é “incutir sentimentos de satisfação e bem-estar em outras pessoas”, apresentam “semelhanças óbvias com as atividades de cuidado geralmente atribuídas às mulheres nas famílias” (WHARTON, 1999, p. 169, tradução nossa), transformando o trabalho invisível e gratuito das mulheres no ambiente doméstico em trabalho precarizado e mal pago, geralmente feito por mulheres negras, pobres ou migrantes⁸⁴.

Em relação a empregos que exigem uma postura masculinizada, como no caso da pesquisa de Juliana Vinuto sobre agentes socioeducativos no Rio de Janeiro (VINUTO, 2021), tanto homens quanto mulheres precisam gerir suas emoções voltadas para um padrão de agressividade e disciplina como modo de manter respeito e demonstrar autoridade frente aos adolescentes atendidos pela instituição. Aqui, a segregação de gênero via emoções também parece recair mais fortemente nas mulheres, porque

a demanda por *ter postura* opera como forma de desqualificação de tudo que é tido como feminino, o que ocorre inclusive nas tentativas de atuação alinhadas à socioeducação, tidas como desarrazoadas em um contexto no qual a prioridade por disciplina, ordem e controle é vista como óbvia (VINUTO, 2021, p. 4).

Para efeitos estruturais da desigualdade, o trabalho emocional, no longo prazo, produz efeitos de capital emocional, deixando de ser uma gestão das emoções na interação para tornar-se parte estruturante da alocação de recursos na sociedade, contribuindo para a forma como são distribuídos os empregos, o poder e o reconhecimento (COTTINGHAM, 2016; REAY, 2004). Desenvolvido primeiramente por Helga Nowotny (1981), o conceito de capital emocional serviu para adicionar uma dimensão privada ao conceito bourdieusiano de capital social, sobretudo ao fazer referência às habilidades práticas do habitus para a construção e manutenção

⁸⁴ Segundo relatório da Oxfam, “além de prestar cuidado em casa sem remuneração, muitas mulheres em situação de pobreza também cuidam de outras pessoas, como por exemplo trabalhadoras domésticas, uma das categorias profissionais mais exploradas do mundo. Somente 10% das trabalhadoras domésticas são protegidas por leis trabalhistas gerais na mesma medida que outros trabalhadores e apenas cerca de metade delas desfruta da mesma proteção em termos de salário mínimo. Mais da metade de todas as trabalhadoras domésticas não tem limite para a jornada de trabalho previsto na legislação nacional. Nos casos mais extremos de trabalho forçado e tráfico de mão de obra, as trabalhadoras domésticas se veem presas nas residências de seus patrões, com todos os aspectos de suas vidas controlados, o que as torna invisíveis e desprotegidas. Estima-se que US\$8 bilhões sejam roubados todos os anos das 3,4 milhões de trabalhadoras domésticas que se encontram em situação de trabalho forçado no mundo, cifra equivalente a 60% dos seus salários devidos” (OXFAM, 2020, p. 12).

de laços afetivos primários (família e amigos). Na esteira do argumento de Cottingham (2016), esse desenvolvimento inicial do conceito de Nowotny apresenta algumas limitações para se pensar a desigualdade: em primeiro lugar, ao estabelecer uma divisão entre público e privado, ela enxerga nas mulheres um maior acúmulo de capital emocional, visto que são elas as responsáveis pelos trabalhos domésticos voltados para o cuidado. Com isso, ela restringe o capital emocional como recurso quase exclusivo das mulheres, por um lado, e deixa de identificar a sua dimensão pública, por outro, ou seja, a forma como tal recurso serve para estruturar a desigualdade na sociedade. Em segundo lugar, ao não identificar a dimensão social do capital emocional, ela perde de vista a dimensão emocional do capital social, que compõe os limites e potenciais subjetivos para acessar círculos sociais de poder com valor simbólico positivo, empregos valorizados e papéis sociais reconhecidos.

A partir disso, a socióloga Marci Cottingham associou a dimensão pública do conceito de “trabalho emocional” à dimensão estruturadora do conceito de capital bourdieusiano, de modo a definir o conceito de capital emocional para se referir “ao conhecimento trans-situacional baseado em emoções, habilidades de gestão emocional e capacidades de sentir que são socialmente emergentes e críticas para a *manutenção do poder* (COTTINGHAM, 2016, p. 454, tradução nossa, grifo nosso). Sem que seja necessário esmiuçar os efeitos de classe na produção do capital emocional - algo desenvolvido por Jessé Souza em seus insights sobre a inaptidão emocional da ralé às exigências do capitalismo, representada conceitualmente pela ideia de “habitus precário” (SOUZA, 2009) -, o argumento volta-se para como a generificação da desigualdade, via alocação desigual de capital emocional, pode produzir modos emocionais de gênero.

Nesse sentido, depreendo dos argumentos de Cottingham (2016) e Diane Reay (2004) uma articulação micro-macro entre experiências negativas de mães da classe trabalhadora na educação dos filhos e a produção de um modo emocional com reverberação na vida pública. Na pesquisa de Reay, por meio de uma articulação entre classe, gênero e capital emocional, as evidências demonstraram que as mães da classe trabalhadora experienciam emoções como culpa, humilhação e vergonha na educação dos seus filhos, sobretudo por falharem na educação formal destes ao reviverem as próprias experiências escolares (geralmente mal sucedidas e sentidas negativamente), lembrando-as do seu baixo nível educacional. Ao demonstrarem baixo capital emocional (por justamente não conseguirem separar a própria experiência da experiência dos filhos), as entrevistadas demonstraram alto nível de estresse mútuo (para elas e para as crianças), intensificando os sentimentos de fracasso e culpa, por um lado, e de

vergonha, por outro. Por um lado, o efeito do baixo capital emocional generificado contribui para a reprodução da desigualdade de classe, em níveis estruturais, representada pelas condições precárias de mulheres pobres em educar os próprios filhos diante das exigências formais do capital cultural escolar. Por outro, o fracasso e a culpa são ativados frente à exigência cultural em ser uma “boa mãe” (SUTHERLAND, 2010, p. 311, tradução nossa), que constitui o núcleo moral do *self* materno. Já a vergonha surge ao identificar no insucesso escolar do filho o próprio fracasso. Sob os valores da “ideologia da boa maternidade” (SUTHERLAND, 2010, p. 311, tradução nossa), mães que falham na educação dos filhos se veem diante da sociedade como fracassadas, culpadas e envergonhadas da sua incompetência em fazer o que ideologicamente foi estabelecido como sua principal função social. Tal *modo emocional da incompetência*, por sua vez, pode ter reverberação na vida pública por atingir intensamente a autoconfiança necessária para a vida em sociedade (HONNETH, 2003), demonstrando como o capital emocional, vinculado a expectativas morais de si e do outro, pode contribuir para o aumento ou manutenção das desigualdades de gênero. Para além disso, também é possível identificar um *modo emocional de submissão* internalizado por mães pobres que, envergonhadas de si por não conseguirem prover as condições materiais para a criação adequada dos filhos e ao se verem como uma pessoa ruim diante da ideologia da “boa mãe” (que cobra dela toda e qualquer coisa para não permitir que o filho padeça), aceitam todo e qualquer tipo de submissão e desrespeito no mundo do trabalho, como é possível verificar no caso de mulheres profissionais do sexo e trabalhadoras domésticas, por exemplo.

5.3.4 Classe, vergonha e culpa

No capítulo anterior, ensaiei uma análise sobre aspectos presentes na abordagem pós-bourdieusiana da relação entre classe e moralidade que indicam uma característica que diferencia os efeitos da classe social na desigualdade em relação à raça e gênero. Em resumo, indiquei que a politização necessária para a resistência às desigualdades de raça e gênero é construída sob a lógica do *orgulho* racial e feminista (ou LGBTQIA+), numa luta por reconhecimento que busca valorizar a própria condição para reivindicar direitos civis, econômicos e políticos, convertendo o estigma em valor simbólico positivo. Nesse processo, a luta simbólica dos movimentos raciais e de gênero volta-se tanto para um orgulho coletivo do

grupo quanto para a afirmação das identidades individuais dos atores sociais envolvidos⁸⁵ (BLOOM; MARTIN; WALDO, 2013; DOMINGUES, 2005; RAGO, 2008; 2001). Assim, ao tempo que se cria um orgulho propriamente identitário (no sentido conceitual do termo), constrói-se uma força política coletiva pautada nas consciências de raça e gênero, hoje cada vez mais incontornável no que diz respeito à formulação de políticas afirmativas nos âmbitos público e privado, em escala global.

Do ponto de vista da classe social, entretanto, há indícios de que acontece justamente o contrário. Com a atomização da classe trabalhadora, enfraquecimento dos sindicatos e o processo ideológico de invisibilização da classe social para efeitos da desigualdade, a consciência de classe necessária para uma luta coletiva da força “proletária” converteu-se em consciência individualizada e individualista sob a premissa de que cada um é responsável pelo próprio destino social⁸⁶. Somado a isso, a aspiração à mobilidade social ascendente se configura, pelo menos em sociedades do capitalismo ocidental, como a principal forma de busca pelo sucesso, de modo que as vontades individuais de “vencer na vida” se transformam numa crença coletiva de *status* segundo a qual não há motivos para se orgulhar de ser pobre ou de ocupar estratos mais baixos da sociedade. Por fim, a ideia de ascensão social, representada nos casos pontuais de “vencedores” midiáticos e viralizados nas redes sociais como exemplos a serem seguidos, atribui à classe social certa *mutabilidade*, diferentemente de raça e gênero, de modo que os indivíduos passam a acreditar e a perseguir a ascensão social como uma luta por classificação social não para afirmar sua condição de classe, mas para renegá-la. Nesse sentido, a busca por um *status* de classe socialmente valorizado está intrinsecamente relacionada com o sentimento de vergonha da própria origem. Ou seja, ao contrário do orgulho e afirmação de raça e gênero, os símbolos da classe de origem, na busca pelo sucesso, precisam ser renegados ou escondidos.

Dessa valorização da ascensão social como meio de ser reconhecido e valorizado moralmente, surgem pelo menos três *modos emocionais* da desigualdade. O primeiro corresponde aos casos de ascensão social que produzem o que Carolina Pulici (2016) chamou de “vergonha cultural”, que consiste no *modo emocional de submissão* aos códigos culturais da elite, em detrimento daqueles da classe de origem, adotado por indivíduos em situação de

⁸⁵ Ideias como “orgulho LGBT” e *Black is beautiful*, além das lutas por ressignificação dos papéis de gênero, ilustram bem esse argumento.

⁸⁶ Will Atkinson (2011, p. 39, tradução nossa) chamou esse processo de “individualização de classe”, uma tese que afirma que ao tempo em que “as estruturas de classe objetivas persistem, [...] as identidades e percepções subjetivas mascaram isso, concentrando-se em características individuais”.

migração ascendente de classe. O segundo também diz respeito à mobilidade ascendente, e se configura como o *modo de evitação* das relações sociais com a classe de origem, devido à vergonha causada ao reencontrar familiares e amigos de infância em condições de vida piores. O terceiro e último, por sua vez, se constitui no que chamei de *modo emocional da incompetência* ou *inaptidão*, relacionados ao sentimento moral da culpa, produzido por experiências de fracasso na busca pela ascensão social e na busca pelo sucesso.

Em relação ao *modo emocional de submissão*, como vimos na discussão com as pesquisas de Sam Friedman no capítulo anterior, Pulici (2016) também verifica experiências emocionais e morais negativas em casos de trajetórias ascendentes. Entre os seus entrevistados, foi possível identificar relatos que consistem numa submissão aos códigos culturais dominantes com intuito de se proteger de experiências de desrespeito direcionadas aos seu estilo de vida de origem e de se incluir na lógica cultural e moral da classe de chegada. Ao reconhecerem tais hierarquias morais, no entanto, os “vencedores” pagam um alto custo emocional, primeiro por sentirem vergonha de si e, segundo, por perceberem, pelos olhos de si e da elite (da qual agora faz parte) a inferioridade de *status* dos pais e dos amigos de infância e adolescência, as pessoas por quem, outrora, guardava respeito e admiração. Não significa que a ascensão social pode destruir sentimentos parentais, como o amor, por exemplo; o respeito e admiração aqui referidos designam o ganho simbólico de ter tais pessoas por perto, nos círculos sociais da classe de chegada.

Ao começarem a sentir e identificar o desrespeito sofrido por pessoas de classes baixas em contextos da classe dominante, outro modo emocional da vergonha, o da *evitação* das relações sociais, é empreendido por essas pessoas de maneira a excluir, tanto quanto possível, os parentes e amigos que permanecem na classe de origem dos eventos e espaços sociais da classe dominante dos quais atualmente participa. Como vimos em Friedman (2015), os “vencedores” começam a olhar para os parentes e amigos de cima para baixo, o que lhes custa uma dor emocional e moral quase insuportável, passando a preferirem se adaptar à lógica da classe dominante (enfrentando as experiências negativas que supostamente deixariam de existir ao se submeterem aos códigos culturais dominantes) a terem que se relacionar com pessoas afetivamente próximas e moral e culturalmente cada vez mais distantes, de modo a tirar o melhor proveito das situações de dominação para o próprio sucesso social.

No que concerne ao terceiro modo emocional, aquele da *incompetência* ou *inaptidão*, ele faz referência a indivíduos que creem na ascensão social como forma de sucesso e como

meio de superar a desigualdade social por conta própria, ou seja, pessoas de classes baixas que guiam suas ações sob a ideologia da meritocracia, por um lado, e pela vontade de atingir um *status* superior, por outro. As frequentes e duradouras (pelo aspecto intergeracional) tentativas mal sucedidas de ascensão social, típicas de sociedades capitalistas de desigualdade durável, aparecem para esses indivíduos como a confirmação objetiva da sua inferioridade.⁸⁷ Se alguns conseguem, por que eu não consigo? Os casos pontuais de sucesso de membros da sua mesma classe social (conhecidos pessoalmente ou não) incidem sobre a subjetividade individual como uma inferioridade *particular*, uma inferioridade própria daquele indivíduo concreto, sem que o mesmo enxergue os fatores estruturais causadores da sua condição de classe. A armadilha da mutabilidade da classe, nesse sentido, faz com que esses indivíduos se sintam culpados pelo próprio fracasso, atingindo sua autoestima e sua autoconfiança, sem que lhe reste nenhum motivo positivo de orgulho do seu destino. É verdade que os efeitos do *amor fati* descritos por Bourdieu são uma resposta a essa condição - no entanto, o sociólogo francês está muito mais fazendo referência a um mecanismo da dominação simbólica produzida pela desigualdade de classe do que a um elemento de emancipação dos subalternos à própria condição de miséria. Ao se considerar um incompetente ou um inapto, culpado pelo fracasso de si, indivíduos atomizados sem enxergar sua condição estrutural de classe fazem um caminho inverso aos traçados nos processos de politização dos negros, das mulheres e dos LGBTQIA+. Diferente da superação dessas desigualdades, que buscam reverter a vergonha em orgulho, o caminho para a politização das classes trabalhadoras e dos pobres para a redução da desigualdade parece apresentar maiores obstáculos. Talvez esteja nisso o núcleo causal da dominação moral e simbólica dos que colhem os efeitos negativos da desigualdade social.

5.4 CONCLUSÃO

Assim como a moralidade, os sentimentos e emoções não são elementos auxiliares do modo como a desigualdade é produzida e reproduzida, mas se constituem como fundamentos centrais desse processo. Sob as dinâmicas morais da desigualdade, as emoções podem aparecer como estratégias racionais do que se deve ou não fazer, para onde se deve ou não ir, os espaços adequados para frequentar ou as pessoas com quem se deve interagir. Disto, resultam duas

⁸⁷ Para ilustrar a durabilidade da desigualdade brasileira, um recente estudo sobre mobilidade intergeracional, a partir de uma amostra de 1,3 milhão de pessoas nascidas entre 1988 e 1990 (e seus respectivos pais e mães), aponta que filhos de famílias entre as 20% mais pobres têm apenas 2,5% de chances de atingir o patamar de renda dos 20% mais ricos. Do ponto de vista longitudinal, um indivíduo pertencente ao estrato dos 25% mais pobres precisaria de sete gerações para alcançar o nível dos 25% mais ricos (BRITTO *et al*, 2022).

situações típicas da reprodução da desigualdade: ou os indivíduos aprendem, do ponto de vista sociopsicológico, a se adequar a situações emocionalmente desconfortáveis, contribuindo para a eficácia de relações de poder e dominação, ou procuram evitá-las ao máximo, produzindo níveis significativos de segregação social.

No primeiro caso, a desigualdade se constitui por meio de mecanismos estruturais de humilhação, vividos intersubjetivamente, como os modos emocionais desumanizante, de submissão e de incompetência puderam indicar. Na segunda situação, por sua vez, o modo emocional da evitação e o modo emocional amargurado ou odiento contribuem para um dos fatores mais importantes da produção e reprodução da desigualdade: a segregação social. Como demonstram as mais recentes evidências sobre o tema, seja causada pelas condições de topologia urbana ou pelos efeitos dos diferentes tipos e níveis de capital social, a segregação social tem papel fundamental na manutenção e no aumento da desigualdade de classe e renda, para citar apenas dois exemplos (MASSENKOFF; WILMERS, 2023; PANSINI; CAMPENNI; SHI, 2020; TÓTH *et al*, 2021). Somado a isso, o que a produção de sentimentos morais da desigualdade demonstra é que, para além das segregações físicas, existe uma *segregação emocional* das relações sociais, uma vez que não é de difícil compreensão o fato de pessoas gostarem de frequentar espaços e interagir com pessoas com quem se sentem bem, respeitadas e acolhidas. Disso, surge uma afirmação aparentemente não sociológica, mas profundamente sociológica: os sentimentos podem isolar as pessoas.

Desse modo, ao tempo que sentimentos morais da desigualdade podem funcionar como meios de isolamento social, os mecanismos de cooperação e solidariedade se enfraquecem, dificultando a realização do que Sandel (2020) chamou de “bem-comum”. Nesse cenário de atomização dos indivíduos, estão postas as condições de possibilidade para que o capitalismo contemporâneo ofereça uma solução bastante atrativa para o custo emocional de estar só ou para o peso moral de se submeter a outros: a meritocracia enquanto ideologia. No quinto e último capítulo, será possível entender melhor essa questão.

6 MERITOCRACIA: A BASE MORAL DA DESIGUALDADE SOCIAL CONTEMPORÂNEA

“The idea of meritocracy may have many virtues, but clarity is not one of them”

(Amartya Sen)

“Nothing is given. Everything is earned”

(LeBron James)

“Desistir não é opção!”

(Sociedade Latino Americana de Coaching)

Ao longo dos quatro capítulos anteriores, foi possível perceber que, desde o debate filosófico, passando pela economia contemporânea, até a abordagem sociológica sobre os fundamentos morais da desigualdade, há algo relativamente comum, que se repete ao se identificar os mecanismos de justificação moral da desigualdade contemporânea. Na ideia de responsabilidade individual do igualitarismo da sorte, no diagnóstico do capitalismo ocidental oferecido por Milanovic e nos mecanismos morais da desigualdade de classe e de produção de modos emocionais da desigualdade, estão presentes elementos que compõem o que tem sido considerado o substrato moral de justificação da desigualdade social contemporânea: as crenças no mérito como nivelador moral da desigualdade (PIKETTY, 2020; SANDELL, 2020; LITTLER, 2018a). Nesse sentido, como resultado da investigação teórica desenvolvida até então, o objetivo deste capítulo é tomar a meritocracia, ela mesma, como objeto da presente análise sociológica, com o intuito de, assim, demonstrar suas principais características a partir de pesquisas teóricas e empíricas sobre o tema, sendo possível, por fim, apresentá-la como a base moral da desigualdade contemporânea, sobretudo no que se refere aos contextos sócio-históricos do capitalismo ocidental.

O termo “meritocracia” foi criado pelo sociólogo britânico Michael Young no período pós-guerra, quando do lançamento do seu livro *The Rise of Meritocracy*, em 1958 (YOUNG, 1961). Considerada como uma sátira sobre uma visão distópica e sombria do futuro do Reino Unido, a obra consiste na ideia segundo a qual “o papel e o *status* de cada cidadão é determinado pela fórmula ‘Talento + Esforço = Mérito’⁸⁸ (CIVIL; HIMSWORTH, 2020, p. 1, tradução

⁸⁸ “I.Q. + Effort = Merit”, no original. Resolvi traduzir como “talento” porque é a forma comumente utilizada hoje. No entanto, é importante estar atento ao fato de que a ideia de “talento” está fortemente atrelada à capacidade cognitiva dos indivíduos, com destaque para aquelas habilidades voltadas para a inclusão dos mesmos no mercado e no modo de produção capitalista.

nossa). Em um mundo sem classes sociais, ambientado no Reino Unido de 1958 a 2033, onde a igualdade de oportunidades alcançaria sua plenitude, a obra oferece uma ideia do que aconteceria caso essa fórmula viesse a ser aplicada naquela sociedade:

Os vencedores, acreditando que conquistaram suas posições entre a elite, acumulam maior status, poder e recompensas para si mesmos, cristalizando-se numa casta dominante rígida, repressiva e distante; os perdedores, rotulados como "estúpidos", são condenados a uma vida de trabalho árduo, atuando como limpadores de rua ou serviços domésticos para a elite (CIVIL; HIMSWORTH, 2020, p. 1, tradução nossa).

Para Sandel (2020, p. 43-44, tradução nossa), Michael Young teria previsto “a arrogância e o ressentimento que emergem com a meritocracia”, o que faria desse sistema de crenças não “um ideal a seguir, mas uma receita para a discórdia social”. Com esse diagnóstico, Young certamente não poderia prever que sua crítica radical-ficcional a um sistema estruturado sob essas regras se tornaria a principal ferramenta retórica e política do fim do século XX e início do século XXI, talvez não por acaso com origem no thatcherismo neoliberal dos anos 1980 e com repercussão global, desde então, nas principais democracias do mundo (LITTLER, 2018b). Em crítica ao uso político do termo, em especial ao feito pelo então primeiro ministro britânico Tony Blair, Young disse, em artigo no *The Guardian*:

Lamento dizer que fiquei tristemente decepcionado com meu livro de 1958, "The Rise of the Meritocracy." Eu cunhei uma palavra que se tornou amplamente conhecida, especialmente nos Estados Unidos, e mais recentemente encontrou um lugar proeminente nos discursos do Sr. Blair. O livro era *uma sátira destinada a ser um aviso* (que, desnecessário dizer, não foi atendido) sobre o que poderia acontecer com a Grã-Bretanha entre 1958 e a imaginada revolta final contra a meritocracia em 2033 (YOUNG, 2001, não paginado, tradução nossa, grifo nosso).

Somado a isso, não sem razão, o aumento da desigualdade iniciado nos anos 1980, o acúmulo de renda e riqueza nas mãos de poucos e a crise política das democracias liberais, levaram a uma grande produção acadêmica e reflexão intelectual sobre o tema na última década, sendo quase todas obras com forte direcionamento normativo *contrários* ao ideal meritocrático. Os respectivos títulos ilustram bem esse posicionamento político: Stephen J. McNamee e Robert K. Miller Jr. (2009), James Bloodworth (2016) e Robert H. Frank (2016) escreveram sobre o “mito da meritocracia”; Jo Littler (2018a) cunhou no título do seu livro o imperativo “contra a meritocracia”; e Lini Guinier (2015) e Michael Sandel (2020), talvez o mais conhecido entre esses, chamaram de “tirania” o modelo meritocrático.

Um outro fator, no entanto, foi motivo para acadêmicos se debruçarem sobre o tema. Para além do ambiente político e dos círculos neoliberais, a ideia de meritocracia é, hoje, uma

crença cultural internalizada no senso comum e espalhada em todos os níveis societários, de modo a fazer parte da maneira como as pessoas enxergam sua vida cotidiana, seus objetivos, suas vontades individuais e o que desejam para os seus filhos. Esse diagnóstico, facilmente observável na fala de pessoas comuns, políticos de diferentes ideologias, jornalistas, formadores de opinião e na cultura em geral, representa tal nível de generalização da meritocracia que, por si só, justificaria uma reflexão sobre suas causas. Em um primeiro momento, este será o objetivo da minha argumentação: por que os valores meritocráticos são eficazes na internalização de crenças, ou seja, na sua adesão de um lado a outro da sociedade.

Inicialmente, a força da adesão da meritocracia enquanto sistema de crenças se dá pelo o que ela promete. Não foi à toa que Young desenvolveu este conceito sob uma lógica distópica, pois o que ele vislumbra aparece como uma utopia, fortemente legítima e legitimada pelos atores sociais, de construção de uma sociedade igualitária, sem classes sociais e outras divisões importantes, na qual a igualdade de oportunidades garantiria uma plena e justa desigualdade de resultados. Não é trivial o apelo moral e emocional que tal ideia suscita nos indivíduos, sobretudo naqueles que acreditam na sua capacidade para melhorar de vida. Do ponto de vista político, também não é simples o que a meritocracia oferece: uma solução para a tensão entre igualdade e liberdade, ao garantir uma igualdade inicial suficientemente capaz para a realização das liberdades individuais num estágio posterior.

Existe ainda um terceiro fator que compõe o apelo meritocrático junto aos seus seguidores, que consiste no que posso chamar de *promessa educacional do mérito*. Na fórmula “Talento + Esforço = Mérito”, o primeiro item corresponde fundamentalmente ao talento cognitivo do indivíduo, de natureza inata com potencial de aprimoramento via meios educacionais formais. Nesse caso, para a meritocracia tal qual a conhecemos, a ascensão social e o sucesso se dão pela capacidade individual de tirar os melhores ganhos do sistema educacional e dos meios de educação disponíveis, com vista a desenvolver habilidades necessárias para a inclusão no mercado de trabalho capitalista. Aqui, há dois aspectos que intensificam a eficiência da meritocracia como sistema de crenças. O primeiro é que a educação, via diplomas, títulos e certificações, oferece elementos do talento individual facilmente mensuráveis, os quais, geralmente, não são objeto de disputa sobre a sua validade, devido à sua convencionalidade e institucionalidade (BOURDIEU, 2007). Nas palavras de Bourdieu, esta é uma das formas assumidas pelo capital cultural, o seu modo institucionalizado:

A objetivação do capital cultural sob a forma do diploma é um dos modos de neutralizar certas propriedades devidas ao fato de que, estando incorporado, ele tem os mesmos limites biológicos de seu suporte. Com o diploma, essa *certidão de*

competência cultural que confere ao seu portador um valor convencional, constante e juridicamente garantido no que diz respeito à cultura [...] (BOURDIEU, 2007, p. 78, grifo nosso).

Nesse *estado* formalizado, o capital cultural pode ser convertido em capital econômico via salários que, em tese, premiam os mais competentes, os indivíduos com maiores níveis educacionais:

Ao conferir ao capital cultural possuído por determinado agente um reconhecimento institucional, o certificado escolar permite, além disso, a comparação entre os diplomados e, até mesmo, sua "permuta" (substituindo-os uns pelos outros na sucessão); permite também estabelecer taxas de convertibilidade entre o capital cultural e o capital econômico, garantindo o valor em dinheiro de determinado capital escolar. Produto da conversão de capital econômico em capital cultural, ele estabelece o valor, no plano do capital cultural, do detentor de determinado diploma em relação aos outros detentores de diplomas e, inseparavelmente, o valor em dinheiro pelo qual pode ser trocado no mercado de trabalho - o investimento escolar só tem sentido se um mínimo de reversibilidade da conversão que ele implica for objetivamente garantido (BOURDIEU, 2007, p. 78).

Com isso, o talento individual e o próprio mérito adquirem uma generalidade reconhecida socialmente, ao ponto de se tornarem uma “mercadoria testável e classificável”, enquanto, assim, a meritocracia atribui a isso uma das suas principais formas de “conceder *status* aos indivíduos” (GUINIER, 2015, p. 34, tradução nossa)⁸⁹.

O segundo ponto é que, de fato, a educação é responsável por parte da ascensão social, aparecendo para os atores sociais como a confirmação empírica da promessa meritocrática. A constatação concreta da realização do sucesso via educação é tão convincente que não é difícil testemunhar defensores da redução da desigualdade reivindicando a educação como meio quase exclusivo para a diminuição das distâncias sociais e para o aumento das oportunidades. Ao oferecer esse caminho e mostrar que ele “funciona”, a meritocracia tem a prova necessária para se legitimar socialmente ao tempo em que ofusca meios estruturais da redução da desigualdade, que não levaria a uma mobilidade social individualizada e biográfica, mas sim a mudanças muito mais democráticas e amplas.

Esse foco na valorização do capital humano também deve sua eficiência de adesão às condições sócio-históricas e culturais das quatro últimas décadas. O que já estava, de certa forma, antevisto por Michael Young como um aspecto positivo do seu mundo distópico, se realizou relativamente como farsa com o surgimento dos valores da sociedade pós-industrial sob a influência do multiculturalismo, cujo núcleo normativo exige que ninguém deve ser discriminado por sua origem social, raça, etnia, gênero, orientação sexual, religião, entre outros

⁸⁹ Isso foi o que Guinier (2015) chamou de “testocracy” ou “testocratic merit”, que consiste na tarefa do sistema meritocrático de medir talento e conceder mérito por meio dos testes das instituições de ensino.

marcadores sociais da diferença. Em 1958, Young percebeu que, finalmente, o *status* estava se tornando menos estamental, definido pelo nascimento e pela origem social, e mais passível de aquisição por méritos individuais, quebrando, assim, lógicas oligarcas do passado recente. A meritocracia promete, então, algo muito próximo do que o multiculturalismo defendia: todas as culturas, crenças e características individuais são aceitas e não serão objeto de julgamento; o que estará sob escrutínio classificatório são tão somente as capacidades individuais, o esforço e o mérito. Assim, ao tempo que a meritocracia se consolidou como o sistema de crenças adequado às exigências do capitalismo (força de trabalho mais escolarizada e capaz, foco no capital humano e maior oferta e qualidade educacionais),

ela também se tornou um mantra icônico com o surgimento das agendas da igualdade de oportunidades e da antidiscriminação, por meio das quais o recrutamento profissional exclusivamente com base no ‘mérito’ se tornou *de rigueur*. [...] Assim, a meritocracia opôs o novo mundo do talento, da recompensa individual e do dinamismo, ao mundo conservador do *establishment* patrimonialista⁹⁰ (MIJS; SAVAGE, 2020, p. 397, tradução nossa)

Com isso, meritocracia e multiculturalismo conseguiram, juntos, consolidar a estima social por valores da modernidade, por um lado, e do capitalismo tardio, por outro. Da primeira, o fim das castas via processo de racionalização impessoal do acesso a recursos e oportunidades; da última, o fim das divisões de classe e aceitação completa e irrestrita às diferenças culturais. Em resumo, o mérito da meritocracia foi conseguir se popularizar por ser capaz de ocultar sua *natureza elitista* (MIJS; SAVAGE, 2020), dando aos fracassados que ainda creem no próprio sucesso um motivo quase irrecusável para a sua crença: seus talentos individuais e sua disposição para alcançar os objetivos que foram traçados ao longo da vida, sem os obstáculos culturais e identitários das gerações anteriores.

6.1 MERITOCRACIA, ELITISMO E PLUTOCRACIA

Quatro décadas depois, as evidências disponíveis mostram que, na verdade, a inclinação multiculturalista da meritocracia serviu como moeda de troca para os plutocratas poderem manter (ou aumentar) os seus privilégios de classe (PIKETTY, 2014)⁹¹. As oligarquias

⁹⁰ “Crony establishment”, no original. A tradução foi uma tentativa de demonstrar o caráter patrimonialista e pré-moderno a que se refere o termo em inglês nesse contexto.

⁹¹ Os mais recentes dados demonstram uma estagnação ou diminuição em relação à mobilidade social nos principais países do capitalismo meritocrático, para usar o termo de Milanovic. No caso do Brasil, por exemplo, dados da OCDE mostram que indivíduos entre os 10% mais pobres levariam cerca de nove gerações para alcançar a renda média do país (OCDE, 2018; MILANOVIC; 2019; PIKETTY, 2014)

estamentais abriram mão do privilégio de *status* (no seu sentido estrito) para acumular recursos em um montante suficiente para transformar a classe social em um tipo de casta do capitalismo contemporâneo. Assim, os plutocratas, enquanto concentram renda e riqueza como há muito tempo não se via, trocaram o *status* de aristocratas pelo de “vencedores” e “merecedores”, conquistando, portanto, os ganhos econômicos, morais e simbólicos do sistema meritocrático. Nesse sentido, do ponto de vista da estruturação das desigualdades nacionais e global, meritocracia se tornou o nome *ideológico*⁹² e contemporâneo para plutocracia (LITTLER, 2018a). Parece não ter passado pela cabeça dos igualitaristas liberais do multiculturalismo que, ao abrir mão de um *status* pré-capitalista, ex-aristocratas não fariam o mesmo com as suas heranças, patrimônios, capital social e todos os outros recursos de reprodução da desigualdade. Também parece que não se deram conta que, em uma sociedade meritocrática que supostamente respeita as diversidades culturais, os premiados pelo mérito muitas vezes não teriam mérito algum⁹³.

No entanto, se para seus efeitos econômicos estruturais, a meritocracia funciona como um sistema para as elites, no caso da sua dimensão política e cultural, ela opera de modo inverso. A sua capacidade de adesão é construída sob uma lógica fortemente popular, com o intuito de universalizar seus valores para todos grupos e indivíduos. Seu viés igualitário e multicultural é popular na medida em que busca incluir a todos na construção das crenças culturais necessárias para sua reprodução e, sobretudo, na expansão da sua amplitude de promessas. Desse modo, a cada nova reivindicação política (e legítima) por direitos de grupos minorizados, a ideologia meritocrática adequa o discurso à sua lógica individualista e fortemente apelativa segundo a qual todos são capazes de atingir o sucesso:

Existem, portanto, duas características significativamente novas sobre a cultura da meritocracia atualmente. Primeiramente, ela se baseou nos movimentos por maior igualdade que surgiram e se fortaleceram no Norte Global ao longo do século XX. Em segundo lugar, é caracterizada pela extensão de suas tentativas de atomizar as pessoas como indivíduos que devem competir entre si para ter sucesso, estendendo o comportamento empreendedor para os recantos da vida cotidiana (LITTLER, 2018a, p. 2, tradução nossa).

Ou seja, ao tempo que é popular por adotar uma posição “antidiscriminatória” e “inclusiva”, é elitista porque não inclui, de fato, os grupos, mas sim indivíduos individualizados (certamente os mais “talentosos”) e atomizados por identidades já apropriadas pelo capitalismo meritocrático, aumentando desigualdades, por um lado, e quebrando os laços de solidariedade

⁹² No sentido de ocultação da realidade.

⁹³ Grande parte da concentração de renda e riqueza no topo deve-se ao papel da herança na reprodução intergeracional das desigualdades (PIKETTY, 2014).

necessários para a luta política, por outro (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019; FRASER, 2013; 2009), deixando de lado as causas estruturais das desigualdades de gênero, raça, classe, etc. Mais do que isso, ao atomizar os indivíduos, dando-lhes razões de ser individualizadas (e individualistas), o capitalismo meritocrático conseguiu instrumentalizar profundamente a luta política. No caso específico da luta feminista, cabe a avaliação de Nancy Fraser sobre o assunto:

Com o benefício da visão retrospectiva, podemos ver agora que o surgimento da segunda onda do feminismo coincidiu com uma mudança histórica no caráter do capitalismo, da variante organizada pelo Estado, que acabou de ser analisada, para o neoliberalismo. Invertendo a fórmula anterior, que buscava “usar a política para domesticar mercados”, os proponentes desta nova forma de capitalismo propuseram usar mercados para domesticar a política. Desmontando elementos-chave da estrutura de Bretton Woods, eles eliminaram os controles de capital que tinham permitido a direção Keynesiana de economias nacionais. No lugar do dirigismo, eles promoveram a privatização e a desregulamentação; em lugar de provisão pública e cidadania social, “*trickle-down*” e “responsabilização pessoal”; em lugar dos Estados de bem-estar social e desenvolvimentistas, um Estado competitivo enxuto e mesquinho (FRASER, 2009, p. 22)

Por conta disso, o caráter elitista da meritocracia não pode ser compreendido sem levar em conta a sua dimensão neoliberal. Não que, aqui, seja necessário esmiuçar as características do neoliberalismo, mas gostaria de destacar pelo menos duas delas. A primeira se refere ao desmantelamento do Estado de Bem-Estar Social nos países desenvolvidos e nas investidas ultraneoliberais nos países do sul global. Em contraponto às políticas de bem-estar social, o *thatcherismo* aproveitou o sentimento de exclusão daqueles que se frustraram com os governos do *Labour party* e promoveu uma política neoliberal que relacionava os sonhos individuais de consumo e aquisição de patrimônio (como a compra da casa própria, por exemplo) às ideias de mobilidade social e emancipação. Ao dar com uma mão, o neoliberalismo “original” tirou, com a outra, os serviços públicos de promoção da cidadania, delegando aos próprios indivíduos a garantia dos seus direitos pelo esforço e trabalho árduo. Com Tony Blair, além da posição antissexista e antirracista do Social Liberalismo, as políticas de enfrentamento à pobreza infantil promovidas pelo *New Labour* passaram a falsa, porém eficiente ideia de que “após a infância, uma competição individualista e selvagem era aceitável e a forma correta de administrar uma sociedade” (LITTLER, 2018b, p. 4, tradução nossa).

Ao promover esta ideia de que o Estado só estenderia a mão para os que “realmente precisam”, o neoliberalismo passou uma outra mensagem: ao passo que a experiência de bem-estar social demonstrou que os pobres, a despeito da “ajuda” do Estado, continuaram pobres, fazendo crer que estes são culpados pelas próprias falhas (portanto o Estado quase nada teria a fazer), o neoliberalismo meritocrático mostrou em vidas reais e fictícias (concretamente nos

programas de televisão, filmes e propagandas) que o desenvolvimento econômico de um país se dá pela prosperidade do indivíduo, por meio do próprio esforço e trabalho. Assim, enquanto os pobres (e perdedores) são vistos como um problema (que só pode ser solucionado por eles mesmos), diminuindo o apoio da opinião pública por políticas de bem-estar (BLOODWORTH, 2016), os ricos (e vencedores) passam a ser considerados como a solução. É nisto que consiste a ideia de desenvolvimento sob a lógica do *trickle-down*: a prosperidade dos ricos, em forma de excedente, tem a tendência de “escorrer” riqueza e renda escada abaixo⁹⁴, garantindo uma prosperidade relativa aos demais indivíduos⁹⁵. Nesse sentido, é possível dizer que o elitismo meritocrático anda lado a lado com a aporofobia, ou seja, com o medo e o ódio aos pobres (CORTINA, 2020).

6.2 MERITOCRACIA COMO DESOBRIGAÇÃO MORAL: FIM DA SOLIDARIEDADE E DO BEM COMUM

Há quase cem anos, um antropólogo francês pareceu ter encontrado uma forma elementar da vida societária, ou como ele viria a chamar, “um fato social total” (MAUSS, 2003)⁹⁶. Em seu *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss identificou um tipo específico de integração social e interdependência moral entre os indivíduos: o dom, uma dívida moral representada pela tríplice obrigação do *dar-receber-retribuir*. Algumas décadas depois, um outro antropólogo (nesse caso inglês), ao considerar essa premissa, a atualiza sob a égide do capitalismo. Com seu estudo dos “primeiros cinco mil anos” sobre a dívida, David Graeber (2016) mostra, com robustos dados etnológicos e históricos, que a dívida moral entre os indivíduos (como identificada por Mauss, por exemplo) assumiu a forma da dívida monetária. Embora cheguem a conclusões completamente diferentes sobre as consequências das obrigações morais elementares, ambos partem do pressuposto segundo o qual a vida societária só é possível pelo estabelecimento de compromissos morais entre os indivíduos (que produzem solidariedade - no caso de Mauss - ou que geram dominação - no caso de Graeber).

⁹⁴ A metáfora da escada, como uma escada de oportunidades, tem sido o símbolo utilizado no senso comum para representar o sistema neoliberal meritocrático (LITTLER, 2018a).

⁹⁵ Como vimos anteriormente com Piketty (2020), toda ideologia da desigualdade guarda consigo ares do absurdo.

⁹⁶ Nas palavras do autor: “Os fatos que estudamos são todos, permitam-nos a expressão, fatos sociais *totais* ou, se quiserem — mas gostamos menos da palavra - gerais: isto é, eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições” (MAUSS, 2003, p. 309, grifo do autor).

No entanto, há uma diferença crucial entre as duas teorias que nos ajuda a pensar sobre os efeitos morais da meritocracia. Diferentemente da obrigação moral descrita por Mauss, a dívida, nos termos de Graeber, estabelece uma métrica, tal qual os certificados escolares, que possui uma generalização inteligível para devedores, credores e terceiros:

Qual é a diferença entre a mera obrigação, a sensação de que é preciso se comportar de determinada maneira, ou de que se deve algo a alguém, e a *dívida* propriamente dita? A resposta é simples: o dinheiro: A diferença entre a dívida e a obrigação é que a dívida pode ser quantificada com precisão. E isso requer dinheiro (GRAEBER, 2016, p. 33, grifo do autor)

Com essa monetarização da dívida, as principais questões da obrigação moral recíproca são resolvidas: quem deve o quê a quem, quanto deve e quando deve pagar. Nesse caso, se as obrigações sob a lógica do dom exigem energia social e emocional de ambas as partes, algo típico de compromissos geradores de vínculos afetivos e morais, a dívida sob a lógica do dinheiro simplifica e *desobriga* os indivíduos de qualquer outro compromisso ou tarefa necessária para a manutenção do elo recíproco entre pessoas e grupos.

O capitalismo meritocrático funciona sob essa lógica. Como vimos com Branko Milanovic, o capitalismo contemporâneo se configura como uma sociedade hipercomercializada, onde o dinheiro funciona como um “grande equalizador” (MILANOVIC, 2019, p. 177, tradução nossa), isto é, uma linguagem comum a todos e que, no caso da meritocracia, estabelece os diferentes níveis de sucesso pelo mérito. Nesse sentido, se *mérito = dinheiro*, vencer e alcançar o topo significa, fundamentalmente, *desobrigar-se moralmente* dos fardos sociais e emocionais da solidariedade. Assim, em contraponto a Graeber (2016, p 22), que entende que “quando dizemos que uma pessoa age ‘como se não devesse nada a ninguém’, dificilmente estamos descrevendo alguém como um modelo de virtude”, eu diria que o sistema meritocrático de desobrigação moral transformou o fato de não dever nada a ninguém como a sua maior qualidade para o acúmulo de riquezas e reprodução das desigualdades.

Com isso, a busca pelo sucesso se tornou uma busca por desobrigar-se em relação aos outros, e o sucesso em si passou a se configurar como uma desobrigação das elites para com o desenvolvimento econômico da sociedade ou com a democracia, como, por exemplo, pudemos ver no caso do Brasil por meio das pesquisas de Elisa Reis. “Não devo nada a ninguém”, portanto, está intrinsecamente atrelado à ideia atomizada e individualista do “fiz a minha parte”. Para além disso, sob a lógica do *trickle-down*, devido à natureza econômica do “gotejamento” de renda e riqueza, as elites, mesmo que não façam nada, o sistema fará por elas. Ou seja, para as elites econômicas, o que elas fizeram de mais importante para a sociedade foi prosperar, se

tornarem ricos o suficiente para dependerem pouco ou quase nada de ninguém (pelo menos sob sua ótica). Nesse sentido, segundo Michael Sandel,

a arrogância meritocrática reflete a tendência de vencedores a respirar fundo o sucesso, a esquecer a sorte e a sina que os ajudaram ao longo do caminho. É convicção presunçosa de pessoas que chegam ao topo que elas merecem esse destino e que aqueles embaixo merecem o deles também. Esse comportamento é o companheiro moral da política tecnocrata. Uma sensação vívida da contingência do nosso fado resulta em certa humildade: “Para lá, a não ser pela graça divina ou acidente do destino, eu irei.” Mas uma meritocracia perfeita exclui todos os sentidos de dádiva e graça. Diminui nossa capacidade de nos enxergar compartilhando uma sina comum. *Deixa pouco espaço para a solidariedade que pode surgir quando refletimos sobre a contingência de nosso talento e destino.* É isso que faz do mérito uma espécie de tirania, ou regra injusta (SANDEL, 2020, p. 38, grifo nosso)

A desobrigação moral, esse “ativo” valioso da lógica meritocrática, conta ainda com outro aspecto importante da arrogância dos vencedores, pois a ideia de “não devo nada a ninguém” sofre duas derivações: 1) “ninguém tem nada a ver com a minha riqueza” e 2) “eu não tenho nada a ver com a pobreza e com a desigualdade”. A primeira se dá por uma razão muito simples: se toda riqueza é resultado do mérito individual, não há direito coletivo para reivindicá-la, seja para considerá-la injusta ou para defender políticas de taxaço de grandes fortunas, por exemplo. Na meritocracia, inclinações redistributivas como essas soam para os seus apologistas e para a opinião pública como *inveja*, inclusive constringendo quem defende a reduço da desigualdade por esses meios. Com isso, o fato de que um novo bilionário surgiu a cada 26 horas durante a pandemia da covid-19 (AHMED, 2022) não aparece como uma disfunço injusta (e cruel) do sistema capitalista mundial, mas tão somente como oportunidades aproveitadas com sucesso por homens talentosos.

Em relação à segunda derivaço, ela aparece pelo menos de duas maneiras: ou como uma completa desresponsabilizaço que produz a reificaço dos pobres e perdedores como uma ameaça moral à própria sociedade, que pode ser resumida no conceito de “aporofobia” (uma espécie de desumanizaço dos pobres e perdedores pelo medo e pelo ódio), ou como um comportamento de “desencargo de consciêcia” com ganho simbólico, que constitui o que a antropóloga Andrea Muehlebach (2012, p. 7, tradução nossa) chamou de “o neoliberal moral”, que são as práticas de caridade. No primeiro caso, tanto as crenças meritocráticas de culpabilizaço dos pobres quanto a forma como se estruturam as desigualdades duráveis - isto é, com poucas interaço transclassistas resultantes das fronteiras institucionais e simbólicas, à exceço de situaço claramente hierárquicas, como nas relações trabalhistas de serviço (pobres que servem aos ricos como garçons, motoristas, trabalhadoras domésticas, etc.) - tendem a produzir uma percepço reificada e negativamente moralizante da pobreza, de modo a classificá-los como “vagabundos” ou “bandidos”, por exemplo, servindo de alvo privilegiado

para crimes e discursos de ódio (CORTINA, 2020). No que diz respeito àquilo que constitui o neoliberal moral, a sua aproximação do pobre se dá tanto pela caridade mediada pela culpa cristã quanto por uma estratégia de lavagem de dinheiro que preserva o ganho simbólico da caridade, o que Milanovic (2019, p. 169, tradução nossa) chamou de “lavagem moral do dinheiro”. Com a mediação cristã⁹⁷, o neoliberal caridoso não se aproxima do pobre por uma preocupação com a desigualdade e suas causas estruturais, mas está voltado diretamente para seus compromissos morais com a igreja ou com a fé ao tempo em que mantém a hierarquia de classe e é visto socialmente como uma pessoa boa, que se importa com a dor do outro. Não à toa, o costume de publicizar as práticas de caridade é relativamente comum. Na lavagem moral do dinheiro, ao se verem diante da “impossibilidade de fazer algo de fato significativo com o dinheiro apropriado de forma ilícita” (MILANOVIC, 2019, p. 167, tradução nossa), alguns indivíduos da elite econômica doam parte da sua fortuna para organizações de caridade, o que os fazem ser vistos positivamente pela sociedade ao tempo que se livram de um eventual problema jurídico.

Dessa forma, a meritocracia para os vencedores é extremamente vantajosa. De maneira quase simultânea, os ricos conseguem manter intocada a sua riqueza e ser valorizados moralmente como pessoas talentosas, que merecem o que têm. Além disso, o mérito se tornou o modo moral e justificável de se desobrigar moralmente dos outros e das consequências negativas da acumulação de renda e riqueza. Não surpreende, portanto, que os perdedores queiram o mesmo para suas vidas.

6.3 A CRENÇA NA MERITOCRACIA: ALGUMAS EVIDÊNCIAS

É bastante plausível a avaliação de Piketty (2020) e Savage (2021) segundo a qual a ideologia e o sistema meritocráticos estariam, finalmente, mais fragilizados e sob risco de perda da hegemonia em virtude de uma maior consciência da opinião pública e por uma contradição interna de um sistema que defende o mérito como virtude, mas premia, de fato, os ganhos não obtidos por merecimento próprio, como a herança e rendas financeiras. Sem dúvida, ao desvelar as verdadeiras causas da desigualdade contemporânea, intelectuais, acadêmicos e líderes políticos talvez tenham conseguido tensionar o debate em torno da legitimidade outrora consensual da meritocracia. No entanto, ao meu ver, este efeito parece estar limitado aos

⁹⁷ Outras características que relacionam cristianismo e meritocracia são apontadas por Michael Sandel (2020, p. 53), e se constituem como a origem do pensamento meritocrático pois refletem “a crença de que o universo moral está organizado de uma forma que relaciona prosperidade e mérito, sofrimento e comportamento impróprio”

círculos acadêmicos e mais politizados (sobretudo aqueles mais à esquerda do espectro político), e isto se deve sobretudo ao que demonstram as mais recentes evidências sobre as crenças no sistema meritocrático como um regime de desigualdade justo e desejável (MIJS, 2023; MIJS *et al*, 2022; MIJS; SAVAGE, 2020; BARR; MILLER, 2020; MIJS, 2019).

Como primeiro conjunto de evidências, destaco uma correlação aparentemente consolidada, que tem sido objeto das pesquisas de Jonathan Mijs, professor da *London School of Economics*⁹⁸. Seus achados empíricos demonstram que, a despeito da baixa mobilidade social das últimas décadas e do tensionamento político sobre a legitimidade do capitalismo meritocrático, o aumento das desigualdades e o aumento das crenças na meritocracia andam “lado a lado”. Nessa direção, uma recente pesquisa apresenta esta correlação em 23 países do capitalismo ocidental, entre 1930 e 2010 (MIJS, 2018). Considerando a década de 1980 como ponto de mudança nos cenários distributivos econômicos nacionais, “parece haver uma clara correlação entre o fortalecimento das crenças meritocráticas [...] e o aumento da desigualdade de renda em si (MIJS; SAVAGE, 2020, p. 399, tradução nossa).

Em um recorte levando em conta a variável “classe social” no Reino Unido, a crença na meritocracia nos estratos sociais estudados também aumentou, com destaque para os efeitos das promessas meritocráticas na classe trabalhadora (MIJS; SAVAGE, 2020)

Por outro lado, em paralelo a essa correlação entre aumento da desigualdade e aumento das crenças na meritocracia, acontece, paradoxalmente, uma diminuição da preocupação das pessoas em relação à desigualdade. Somado a isso, quanto mais desigual é uma sociedade, mais provável é que as pessoas expliquem o sucesso e o fracasso utilizando argumentos meritocráticos (MORRIS *et al*, 2022; MIJS, 2019). Para Mijs (2023; 2019), isto se deve à experiência homogênea de classe e raça que, em contextos mais desiguais, acaba sendo mais comum, em razão dos espaços segregados e do pouco contato com a diversidade social como um todo. No entanto, para Morris *et al* (2022), isso também acontece em ambientes desiguais onde a experiência transclassista é mais comum, especialmente entre os mais pobres. Em contraponto à hipótese de Mijs, esses estudos demonstraram que a desigualdade no nível local - ou seja, um contexto social diverso - não faz com que as pessoas, principalmente aquelas em situação de desvantagem, passem a enxergar as causas estruturais da desigualdade em detrimento da explicação de mundo meritocrática.

6.4 MERITOCRACIA COMO JUSTIFICAÇÃO E NEGAÇÃO DA DESIGUALDADE

⁹⁸ Os dados são de países europeus ocidentais e dos Estados Unidos.

Embora não tenha dito com maior ênfase, me referi até então a alguns dos elementos que constituem as *operações ideológicas da meritocracia*, tanto no sentido de ocultação da realidade quanto na forma de sistema de crenças. A meritocracia é uma ideologia como sistema de crenças na medida em que estabelece horizontes normativos que indicam como uma sociedade *deve* ser organizada e como ocultação porque falseia a realidade ao ofuscar as verdadeiras causas da desigualdade social quando individualiza as razões dos destinos de vencedores e perdedores, apresentando tanto uma dimensão conceitualmente próxima da ideia de Piketty quanto da noção marxiana do termo. Assim, considero que, para entender as evidências apresentadas acima, é preciso compreender a meritocracia em sua dimensão ideológica, que consiste numa combinação de aspectos culturais, morais e emocionais de justificação e negação da desigualdade social.

O primeiro ponto que compõe a ideologia meritocrática consiste na sofisticada combinação entre a ideia de uma inteligência inata ao indivíduo e a valorização da educação como solução universal para os problemas sociais (SANDEL, 2020; LITTLER, 2013). À medida em que considera que existem pessoas talentosas e inteligentes por nascimento, a meritocracia combina isso à ideia de esforço como um “teste” social para comprovação dessa habilidade inata. Se o indivíduo não prosperar, dificilmente haverá alguma crítica ao sistema educacional formal, mas sim à própria pessoa por sua “preguiça” ou por sua inaptidão cognitiva. De certa forma, há nessa operação ideológica um complexo arranjo explicativo que justificam as razões do fracasso e do sucesso que se assemelham bastante à ética protestante apresentada por Weber (2004) e à origem cristã do pensamento meritocrático demonstrada por Sandel (2020). Se, para Weber, o sucesso na Terra era um sinal mundano da predestinação divina do indivíduo, para Sandel, na versão meritocrática da predestinação calvinista,

Deus passa a maior parte do tempo respondendo a solicitações de seres humanos – recompensando sua bondade, castigando seus pecados. Deus fica paradoxalmente em dívida conosco, compelido, na medida em que é justo, a nos dar o tratamento que conquistamos. Apesar de Deus ser quem concede recompensas e castigos, ele o faz conforme o mérito das pessoas, não de forma arbitrária. Portanto, mesmo na presença de Deus, entende-se que seres humanos conquistam e, portanto, merecem seu destino (SANDEL, 2020, p. 54)

Não é preciso dizer que as consequências de visões religiosas da vida são, exclusivamente, mundanas. O que Weber e Sandel observam, para além disso, é que as condutas morais prescritas pelo dogma religioso da predestinação estão intrinsecamente relacionadas à prosperidade econômica do indivíduo como prova do seu valor moral. Nessa combinação entre a transcendência divina e o condicionante biológico da inteligência inata para o sucesso, a

meritocracia - social, cultural e histórica - consegue naturalizar a desigualdade ao culpar os indivíduos pelo próprio fracasso e ao “endeusar” outros pelo próprio sucesso. A questão é que, e nisto consiste parte da eficiência da meritocracia como ideologia, assim como em Weber, o fracasso, para alguns, não é a certeza definitiva da falta de sucesso; ele é o sinal de que o sucesso não chegou *ainda*. Nesse caso, é interessante pensar numa hipótese para explicar parte das evidências apresentadas anteriormente: se as crenças na meritocracia aumentam conjuntamente com a desigualdade, uma vez que os indivíduos (principalmente os fracassados) continuam a explicar sua condição de vida por valores meritocráticos, é porque eles *continuam a acreditar na possibilidade do sucesso*. O fracasso, nesse sentido, não é um sinal da injustiça da desigualdade estrutural, mas é tão somente uma demanda social (e divina) internalizada para *não desistir*. Não continuar tentando, portanto, seria a aceitação da própria “burrice” e da inferioridade moral resultante da falta de esforço para prosperar.⁹⁹ Em contextos de pobreza, há ainda outro aspecto de importante “força moral” (CAVALCANTI, 2009, p. 74). A crença na possibilidade do sucesso e o comportamento expresso na luta diária dos pobres pelo provimento material da família não se constitui apenas como uma tentativa *imperativa* para a sobrevivência biológica e econômica, mas também como uma *sobrevivência moral* frente ao risco de ser confundido com aqueles que “escolheram” a “vida do crime”, com “bandido” ou “vagabundo” (VISSER, 2012; CAVALCANTI, 2009). Como demonstra a socióloga Mariana Cavalcanti (2009), a ideia de “luta”, aqui entendida como esse comportamento de persistência apesar das adversidades, é “marcada pela *resiliência* diante de dificuldades cotidianas que marcam a trajetória individual” dos pobres moradores de favela (CAVALCANTI, 2009, p. 74, grifo nosso).

Isso nos leva a um segundo aspecto da ideologia meritocrática. Em vez de provocar um cenário agonístico entre as classes, algo intrínseco à percepção da injustiça social causada pela desigualdade, a meritocracia consegue estabelecer um estado de anomia interclasse na medida em que individualiza as responsabilidades pelo sucesso. Ao tempo que a luta pela prosperidade é dura e exaustiva, a relação interclasse produz uma “resiliência psicológica” nos perdedores “que frequentemente entram em contato com pessoas economicamente mais privilegiadas do que eles mesmos” (MORRIS *et al*, 2022, p. 423, tradução nossa). Isso acontece porque os perdedores almejam ter o mesmo estilo de vida e enxergam nos vencedores o seu *self* futuro, acreditando que, com trabalho árduo, terão o mesmo destino. Nesse caso, a relação interclasse

⁹⁹ Para Jo Littler (2013), os exemplos de ascensão social de pessoas que ficaram ricas de maneira repentina (celebridades, influenciadores digitais, esportistas) mantêm viva a esperança de que, se não somente pelo esforço, há de se prosperar por um pouco de sorte.

substitui uma espécie de inveja negativa, que pode paralisar os perdedores, por uma *inveja da admiração*, que os mantém esperançosos e disciplinados na missão de obter o sucesso e provar para si e para os outros que não são fracassados, incompetentes ou inaptos.

Por outro lado, no caso que se refere a pobres que convivem diariamente com o crime e a violência, a resiliência não parece estar necessariamente relacionada a uma admiração pelos vencedores, mas por uma crença fundamentada biográfica e intersubjetivamente de que a luta via trabalho árduo é certamente o único caminho para não ser confundido com um “bandido”. Assim, essa espécie de resiliência psicológica interclasse consiste numa falta de preocupação em relação a quem venceu nas outras classes sociais por causa de uma exaustiva e justificada preocupação em não perder (virar bandido ou precisar do crime para sobreviver) dentro da própria classe. O orgulho de não ser “bandido”, portanto, parece se apresentar como o sentimento moral dos vencedores entre os pobres, ou seja, de ser pobre mas não ser “sujo” (OLIVÉRIO, 2012), oposição moral também presente na pesquisa de Mariana Cavalcanti (2009) sobre o processo de urbanização das favelas do Rio de Janeiro, ilustrada na substituição dos barracos por casas de alvenaria, que é tanto um sinal de ascensão social quanto de superação do estigma da pobreza. Diante disso, desistir não seria uma comprovação da “burrice” ou da “inferioridade”, mas sim da sua “vagabundagem”.¹⁰⁰

Um terceiro e último aspecto da meritocracia como ideologia consiste na sua capacidade de reproduzir a desigualdade ao ocultá-la da percepção dos indivíduos e do debate público em geral, resultando numa maior tolerância política e subjetiva a cenários socialmente adversos. Nas palavras de Wayne e Cabral reside um bom resumo da ideologia meritocrática:

A meritocracia é uma ideologia que reforça as desigualdades econômicas, sociais e históricas, ao mesmo tempo em que oferece a promessa de uma saída para essas desigualdades. Ela individualiza os problemas estruturais, atribui responsabilidade de resultados aos indivíduos e *torna essas estruturas invisíveis à crítica popular e às reformas políticas*. [...] Ao mesmo tempo em que esse sistema meritocrático supostamente valoriza essas características especiais, *ele blinda suas contradições inerentes para a população em geral*. Como McNamee e Miller (2009) apontam, *a meritocracia ignora os papéis desempenhados pela herança, pelas conexões, pela sorte, pela discriminação, pelo casamento e pela criminalidade no caminho para o sucesso* (WAYNE; CABRAL, 2021, p. 2, grifo nosso)

Considero que a ocultação ideológica da meritocracia se dá em três aspectos: a) em relação às causas estruturais da desigualdade social; b) no que diz respeito à *probabilidade de ascensão*

¹⁰⁰ Como demonstrei em pesquisa anterior, para as mulheres, a ideia de “vagabundagem” e “vida fácil” está mais atrelada à prostituição do que a crimes violentos ou tráfico de drogas (BAHIA, 2019). No entanto, para além do conteúdo empírico do termo, a moralização da pobreza parece ter papel importante para a eficácia da meritocracia enquanto ideologia.

social do sistema capitalista contemporâneo; e c) em referência aos verdadeiros motivos do “sucesso”. Sobre o primeiro aspecto, nele está o núcleo fundamental dessa ideologia. A apologia ao mérito é, em si, a própria ocultação dos obstáculos estruturais da desigualdade contra as quais a agência humana individualizada nada ou quase nada pode fazer. Tanto as raízes históricas, sociais e duráveis quanto os aspectos macroeconômicos da desigualdade cumprem um papel muito mais importante na trajetória de vida individual do que o esforço, talento e trabalho árduo de quem quer que seja. Ao fazer isso, a meritocracia produz aquela resiliência psicológica dos perdedores porque esconde deles a grande improbabilidade de mobilidade social ascendente, ou seja, a mínima chance estatística de “vencer na vida”, garantindo uma força de trabalho esperançosa e “dócil” para a reprodução do sistema. Sobre o terceiro e último aspecto da ocultação ideológica da meritocracia, ela não só dá esperança aos perdedores por ofuscar deles as chances que têm de ascender, mas porque não mostra que grande parte do que os vencedores conquistaram não foi por mérito, mas por sorte da herança ou por meios ilícitos ou pouco admiráveis do ponto de vista moral. Assim, o modelo do vencedor é também uma aspiração moral de ser valorizado e admirado socialmente pelo próprio talento e esforço. Se fossem reveladas as verdadeiras causas da riqueza dos ricos, talvez os perdedores não desejassem ter o mesmo destino - pelo menos não teria um imperativo moral tão decisivo para tal.

Há, ainda, uma última questão sobre a ideologia meritocrática, que se relaciona com o argumento apresentado até então. Em todos os autores e autores com quem dialoguei nesse texto, existe uma avaliação em comum que pode ser resumida na citação abaixo:

O discurso da meritocracia e do empreendedorismo muitas vezes parece servir principalmente como uma maneira para os vencedores na economia atual justificarem qualquer nível de desigualdade, enquanto *culpam* peremptoriamente os perdedores por falta de talento, virtude e diligência. Em regimes de desigualdade anteriores, *os pobres não eram culpados por sua própria pobreza*, ou pelo menos não na mesma medida; narrativas de justificação anteriores enfatizavam, em vez disso, a complementaridade funcional dos grupos sociais (PIKETTY, 2020, p. 2, tradução nossa, grifo nosso)

A ênfase na responsabilidade individual como uma métrica do que pode ser considerado justo ou injusto nos resultados das diversas trajetórias de vida produz esse efeito perverso de culpabilização dos pobres pela própria pobreza. Além da “resiliência psicológica”, a culpabilização consiste em outro tipo de adequação subjetiva às condições objetivamente desfavoráveis dos perdedores. De um modo geral, a culpabilização meritocrática tem sido um lugar-comum das análises sobre o tema, o que ilustra tanto a sua importância para a explicação do fenômeno, por um lado, quanto certa negligência sobre a identificação de outros *modos*

emocionais, por assim dizer. Na investigação teórica desenvolvida nesse texto, a ideia de “resiliência psicológica” identificada por Morris *et al* (2022) parece ter o maior potencial nessa direção.

Se a tolerância à desigualdade resultante da culpabilização consiste numa desesperança subjetiva relacionada à própria capacidade de superar as adversidades, numa espécie de autoavaliação negativa (como vimos nos casos dos modos emocionais da incompetência ou da inaptidão), a resiliência psicológica indica um outro tipo de aceitação das condições adversas. Aqui, a adequação subjetiva ao fracasso parece assumir uma temporalidade diferente. No caso da culpa, há um caráter durável e estrutural dos processos de desigualdade, que gera anomia por experiências repetidas da própria incompetência. A resiliência psicológica, por sua vez, como entendida aqui, é uma adequação *temporária* à própria condição, porque é uma aceitação referenciada no futuro, pautada pela esperança de que não serão pobres (ou perdedores) para sempre. Nesse sentido, a promessa meritocrática da mobilidade social ascendente internaliza nos indivíduos a expectativa quase religiosa de que o sucesso é questão de tempo para quem se dedica o suficiente. No entanto, essa é uma hipótese que requer pesquisas futuras sobre sua validade.

6.5 CONCLUSÃO

O poder de predição das Ciências Sociais nunca foi seu mais importante recurso científico. No entanto, não me parece que possamos dizer o mesmo da Sociologia como sátira e distopia. O trabalho de Michael Young é profético: uma sociedade organizada estritamente com base no mérito produz a mais cruel combinação que um regime de justificação da desigualdade pode causar - a naturalização do sucesso e do fracasso, a consolidação simbólica de perdedores e vencedores e os pretextos morais para os níveis mais amorais de acumulação de renda e riqueza no topo. Não por falta de aviso, mas talvez por isso mesmo, muito do que Young previu acabou acontecendo pelas mãos de plutocratas habilidosos que viram na injustiça meritocrática descrita em *The Rise of Meritocracy* uma oportunidade para proteger seus privilégios econômicos ao passo que também acumulam prestígio e respeito. A façanha dos que ganham com a ideologia meritocrática é tamanha ao ponto de seus defensores argumentarem que se os vencedores fossem

devidamente recompensados por seus esforços, eles seriam ainda mais ricos do que são. Seus defensores alegam que a sociedade tem com eles *uma dívida moral*, a qual talvez devesse ser quitada na forma de isenções fiscais ou influência política (que, em alguns países, eles talvez já tenham alcançado por conta própria) (PIKETTY, 2020, p 28, tradução nossa, grifo nosso)

Recentemente, mais de 230 economistas e líderes políticos de todo o mundo enviaram uma Carta Aberta para o secretário-geral da Organização das Nações Unidas (ONU) e para o presidente do Banco Mundial, para alertar e pedir combate efetivo à desigualdade, destacando que, em 2015, a comunidade internacional aprovou os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU (ODS), nos quais consta o ODS 10, cujo objetivo é reduzir as desigualdades econômicas até 2030. Apesar disso, oito anos depois, o “ODS 10 continua amplamente negligenciado” (EQUALS HOPE, 2023, n.p.). De certa forma, para que o ODS 10 seja levado em conta, a dez anos da revolta contra a meritocracia prevista por Michael Young, talvez esta última precise vir antes mesmo do esperado.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final do texto, o leitor e a leitora devem ter se deparado com uma característica fundamental e inevitável da presente pesquisa: sua amplitude teórica e metodológica, demonstrada nas abordagens de diferentes níveis da explicação sociológica e nos caminhos mais abstratos percorridos, como na discussão filosófica do primeiro capítulo, como também naqueles mais concretos, quando discutidos os elementos psicossociais da desigualdade. Esta é, certamente, uma dimensão central do objeto da pesquisa. A desigualdade social, em si, apresenta uma diversa e ampla apropriação interdisciplinar, e mesmo internamente às disciplinas, as abordagens diferem sobre sua natureza ou importância. Somado a isso, ao tratar especificamente das bases morais da desigualdade, a pesquisa se viu diante de ainda maior amplitude, visto a importância e as diferentes acepções que esse tema tem na Filosofia, na Economia e na Sociologia.

Com isso, foi necessário estabelecer alguns limites teórico-metodológicos (como dito na Introdução) para que, da riqueza da amplitude, não fosse produzida uma grande miscelânea de explicações sem a precisão conceitual e analítica que uma investigação teórica requer. Por meio dessa estratégia, considero que um objetivo parcialmente implícito do estudo foi alcançado: demonstrar que uma abordagem teórica da desigualdade em sua dimensão mais geral e fundamental, ou seja, não segmentada e subtematizada, não pode prescindir de compreender a sua base moral. Desse modo, procurei demonstrar que os aspectos morais da desigualdade social não são necessariamente um nicho temático dos estudos teóricos sobre desigualdade, mas podem ser vistos como o seu núcleo fundamental, sobretudo porque não se restringem às definições normativas de uma Teoria da Justiça, uma vez que constituem *empiricamente* a vida societária e, conseqüentemente, se configuram como elementos importantes para a explicação e compreensão da realidade social.

De certa forma, mesmo para os olhares menos atentos, o substrato moral da desigualdade é justamente o que aparece na linha de frente das relações cotidianas quando se discute sobre o tema. As discussões políticas (que geralmente são sobre desigualdade, tanto na sua ausência quanto na sua presença), por exemplo, não se apresentam de maneira acalorada e apaixonada à toa: elas são ao mesmo tempo fruto de uma polarização causada pelo aumento da desigualdade no nível macroeconômico e de uma disputa moral vivida na própria interação. Assim, compreender a desigualdade por meio da sua base moral se apresenta como um caminho interessante para compreender a realidade social em alguns dos seus elementos fundamentais:

a possibilidade da ordem e do conflito, da manutenção e quebra de hierarquias, da dignidade humana, e, sobretudo, de identificação dos mecanismos capazes de produzir miséria e injustiça social.

A seguir, procuro apresentar aquilo que considero como algumas contribuições da presente pesquisa para a Sociologia, em geral, e para os estudos sobre desigualdade, em específico, e também discorro sobre algumas das suas limitações e potenciais para uma agenda de pesquisa futura que identifiquei ao longo do trabalho.

7.1 ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES PARA OS ESTUDOS SOCIOLÓGICOS DA DESIGUALDADE

Considero que uma importante contribuição da presente pesquisa se dá na medida em que tenta responder a dois problemas fundamentais do desenvolvimento da Sociologia: por um lado, os estudos sobre moralidade foram “mal servidos” desde a origem da sociologia pelos seus fundadores (SAYER, 2010), e, por outro, os estudos sobre desigualdade só ganharam destaque em meados da década de 1960, ainda sob o escopo da ideia de estratificação (THERBORN, 2013). Além disso, os grandes estudos de desigualdade na sociologia raramente dão conta de estabelecer conexões entre a economia política e a economia moral da desigualdade, haja visto que até mesmo Pierre Bourdieu, aquele que provavelmente chegou mais perto de inserir na lógica da desigualdade de classe elementos da luta por respeito (CAILLÉ, 2008), seja visto por seus críticos como negligente em relação aos aspectos morais da vida social (LAMONT, 1992; SAYER, 2005).

Outro ponto importante é que nesta pesquisa há uma tentativa de recuperação do debate da desigualdade pela Sociologia sem que, para isso, seja necessário tratar de questões distributivas, tributárias ou de riqueza do ponto de vista empírico. Ou seja, em vez de tornar econômica a Sociologia, parte-se do diagnóstico dado pela economia política para nela enxergar aspectos propriamente sociológicos. Nesse sentido, é simultaneamente uma tentativa de oferecer novos elementos para um problema interno da Sociologia e de, para fora dela, identificar os aspectos sociológicos dos estudos contemporâneos da desigualdade. É, assim, uma proposta de reflexão sociológica sobre o problema da desigualdade, frente a um debate que se limita a contrapor ideias como meritocracia e igualdade de oportunidades com argumentos meramente econômicos, sem se dar conta que as causas e consequências da desigualdade material estão também relacionadas com um processo complexo de legitimação da injustiça distributiva e dos modos de reprodução do capitalismo global.

Ao levar isso em conta, uma abordagem sociológica da desigualdade que não segmenta sua análise não é o mesmo que colocar os marcadores sociais da diferença, como gênero, raça e classe, em segunda ordem, mas é identificar o que há de comum em todas as formas de desigualdade, algo de fundamental entre elas, e, como visto, a investigação da sua base moral pode ser um caminho interessante para isso. Nesse sentido, sem desconsiderar a importância das especificidades de cada uma das desigualdades sociais, acredito que a pesquisa oferece indícios de que uma abordagem da desigualdade como tema sociológico (e não como uma de suas ramificações temáticas), que dificilmente poderá prescindir da análise da sua base moral, certamente poderá recuperar para si um tema que, bem ou mal, vem sendo apropriado pelos economistas. Se concordamos, portanto, que a desigualdade é o principal problema do nosso tempo (SAVAGE, 2021), a Sociologia, obviamente, não pode abrir mão de explicá-lo. No entanto, como toda pesquisa científica, lacunas são deixadas e potenciais para uma agenda futura surgem. A seguir, aponto algumas limitações, em primeiro lugar, e, depois, tento apresentar os potenciais que a presente pesquisa tem a oferecer.

7.2 LIMITAÇÕES E POTENCIAIS PARA PESQUISAS FUTURAS

Diferente de investigações teóricas que são voltadas para a teoria em si (isto é, para a discussão de um problema genuinamente conceitual ou epistemológico), o debate como desenvolvido aqui esteve sempre direcionado para questões empíricas das teorias e pesquisas analisadas, de modo que estas últimas serviram muito mais como uma ferramenta para dar visibilidade a um problema da “vida real” do que para indicar aspectos exclusivamente heurísticos. Nesse caso, existe, certamente, uma limitação de caráter geral (e esperada) de validação empírica do trabalho desenvolvido, mesmo que grande parte da discussão esteja pautada em pesquisas empíricas dos autores e autoras investigadas. Entretanto, para além da validação, ao meu ver, os dados empíricos de uma pesquisa sobre as bases morais da desigualdade teriam o papel de tensionar as hipóteses conceituais apresentadas ao longo do texto, de modo que, muito mais do que sua constatação objetiva e “real”, o resultado poderia adquirir maior complexidade explicativa.

Em paralelo a essa limitação geral, há também algumas específicas. No Capítulo 1, considero que uma discussão sobre pensadores não igualitaristas poderia destacar melhor o aspecto fortemente igualitário dos autores analisados, pelo fato de que, para alguns leitores, algumas premissas liberais do igualitarismo podem parecer anti-igualitárias. Ao explicitar pressupostos filosóficos não igualitários - como é o caso do libertarianismo de Von Mises e

Hayek -, ficaria mais fácil entender que a defesa da igualdade não é exclusividade de um ou outro espectro ideológico do pensamento social, e nisso também reside sua complexidade moral.

No Capítulo 2, certa ênfase no panorama histórico do desenvolvimento da Economia pode ter negligenciado uma maior e mais cuidadosa investigação da obra de Anthony Atkinson, sobretudo em relação ao “Índice de Atkinson” e a um de seus componentes, a “Aversão à Desigualdade” (CREEDY, 2019; ATKINSON, 1970), que guarda indícios de um aspecto avaliativo (no sentido cultural e moral) da percepção da desigualdade como parâmetro para mensurá-la economicamente. Nessa métrica subjetiva pode estar parte importante do que viria a ser a Economia da Desigualdade no século XXI. Em relação ao Capítulo 3, sobretudo na sua primeira parte, procurei enfatizar uma vertente específica da tradição bourdieusiana que, além de relativamente recente, reivindica a retomada do debate sobre desigualdade pela Sociologia. No entanto, o foco na classe social pode ter ofuscado outras dimensões da desigualdade que, mesmo pela explicação bourdieusiana (que é tradicionalmente ligada ao debate sobre classe), poderia acrescentar outras nuances à análise realizada.

O quarto capítulo, por sua vez, tenta fazer uma análise que conecta, a todo momento, os níveis macro e micro da análise sociológica, a partir da dimensão emocional das relações de desigualdade. No entanto, na construção teórica dos *modos emocionais*, ainda que esteja informada empiricamente, aquela limitação geral sobre o aspecto empírico da pesquisa se fez mais presente. Claro que este não foi o objetivo da tese, mas a construção de *tipos conceituais*, para além de sua coerência interna, requer, em algum momento, uma instrumentalização dos conceitos para a análise da realidade social. Por fim, o Capítulo 5, entre todos os capítulos, é aquele que apresenta um caráter mais exploratório da análise, indicando um caminho de pesquisa futuro que necessita de maior aprofundamento teórico, embora já ofereça contribuições adequadas para o debate sobre a dimensão moral da meritocracia.

Ao identificar essas lacunas e limitações, considero que a pesquisa desenvolvida aponta caminhos importantes para os estudos sociológicos sobre desigualdade. Em primeiro lugar, ao entender que a Economia, até certo ponto, vem monopolizando o debate sobre desigualdade na esfera pública, investigar a formação dessa disciplina e sua relação com o tema da desigualdade é um caminho de importante a ser traçado pela Sociologia, para que se possa empreender uma crítica ao uso político feito por aquela disciplina no controle sobre o quanto, quando e para quem importa discutir os efeitos da desigualdade social na vida das pessoas. Além disso, ao fazer não uma Sociologia Econômica, mas uma Sociologia da Economia, os estudos sociológicos sobre desigualdade podem, ao tempo em que criticam a abordagem dessa

disciplina sobre o tema, construir uma interpretação original que ofereça elementos muito mais complexos e decisivos para a mudança social do que aqueles que têm sido ofertados pelos economistas, que não só dominam o debate na opinião pública, mas também a formulação e planejamento de políticas públicas que têm efeito direto na dimensão, direção e intensidade da desigualdade social.

Um segundo potencial consiste no desenvolvimento sistemático de pesquisas sobre os efeitos subjetivos da mobilidade social. Em 1973, Albert Hirschman e Michael Rothschild (1973) inseriram na Economia o debate da percepção subjetiva sobre a mobilidade social dos outros, tentando prever, pela tolerância que um tem da ascensão social alheia, o quanto a indignação subjetiva tem a ver com os níveis de desigualdade de renda e quais seus efeitos sobre a estabilidade política de uma sociedade. Ambos os autores, tal qual um dos argumentos apresentados nesta investigação teórica, entendem que diferentes níveis de desigualdade geram diferentes níveis de expectativa subjetiva sobre o que deve ou não acontecer, sobre o que é justo ou injusto, e assim por diante. Tendo isso em vista, a exemplo dos estudos liderados por Sam Friedman e do esforço de Jessé Souza em identificar a estrutura de classes do Brasil contemporâneo, considero que a Sociologia, ao analisar as bases morais da desigualdade, tem muito a contribuir para os estudos sobre mobilidade social, para além da sua dimensão quantitativa (sem que necessariamente a negligencie). Como já previsto por Hirschman e Rothschild há cerca de cinco décadas, a forma como as pessoas percebem as mudanças estruturais da desigualdade indica algo além da dimensão distributiva, o que, por si só, demonstra o papel que a Sociologia tem a cumprir nesse campo de pesquisa.

Em terceiro lugar, está em aberto algo que ensaiei nos terceiro e quarto capítulos, que diz respeito ao (suposto) lugar analítico privilegiado da classe social para compreender as bases morais da desigualdade. Embora, de antemão, isso possa parecer contraintuitivo, a *natureza mutável* da classe social, ao ver-se diante da sua *imutabilidade histórica* resultante de contextos de desigualdade durável (sociedades com baixa mobilidade social ascendente), produz elementos morais relativamente *autônomos* em relação a outros marcadores sociais da diferença, como gênero e raça. De certa forma, essa contribuição teórica, que também está presente na discussão sobre meritocracia, pode adicionar um novo elemento aos estudos que reivindicam a importância da classe social para se pensar a desigualdade contemporânea, por um lado, e para pensar a estrutura da desigualdade brasileira, por outro, como fez, a seu modo, Jessé Souza, com destaque para o importante artigo “Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira” (SOUZA, 2005).

Finalmente, considero que existe um quarto e último caminho a ser traçado por aqueles que estudam as bases morais da desigualdade, especialmente em contextos sociais como o brasileiro. Embora sejam diferentes entre si, tanto do ponto de vista analítico quanto em sua dimensão concreta e vivida pelos indivíduos, ao estudar a desigualdade social em contextos onde a miséria e a fome cumprem papel importante na qualidade de vida das pessoas e nas chances de as mesmas viverem dignamente, uma investigação sobre a pobreza passa a ser inevitável (BRADY; BURTON, 2016; RAVALLION, 2016). Como foi possível observar ao longo do texto, visões morais sobre a pobreza também fazem parte da forma como a desigualdade está estruturada e como os valores culturais circulam entre os diferentes grupos sociais. Isso certamente influencia o combate à pobreza, na dimensão da formulação de políticas voltadas para esse fenômeno, e também constitui objeto de disputa política mais ampla, em relação à necessidade ou não de políticas de transferência de renda, por exemplo, que geralmente indicam, a despeito das evidências científicas sobre o tema, como os aspectos morais de merecimento e classificação envolvem o olhar sobre os grupos sociais em desvantagem.

7.3 POR QUE A DESIGUALDADE IMPORTA, AFINAL?

Níveis extremos de desigualdade se constituem como desorganizadores dos níveis político (enfraquecimento democrático), social (atomização e isolamento dos indivíduos), moral (humilhação dos tipos considerados inferiores e endeusamento dos tipos considerados superiores), subjetivo (os efeitos emocionais negativos) e econômico (pobreza, fome, baixo crescimento e baixo desenvolvimento social). Ao focar quase exclusivamente nas “dimensões objetivas relacionadas às características adquiridas ou atribuídas da população, como educação, ocupação, renda, raça, idade e gênero” (SCALON; CANO, 2008, tradução nossa), os estudos sociológicos sobre desigualdade podem perder de vista esse efeito fragmentário e onipresente das relações e condições sociais desiguais.

Esse tipo específico de mensuração da desigualdade é importante, mas apresenta limites: considerar objetivos e mensuráveis apenas os aspectos quase sempre visíveis da desigualdade negligencia a análise dos elementos objetivados e quase sempre invisíveis dos modos contemporâneos de injustiça distributiva. Por outro lado, mesmo quando esses últimos são levados em conta, a segmentação da análise pode provocar uma ilusão interpretativa, como se o problema estivesse apenas na raça, no gênero ou na classe social, ao tempo que esses são

problemas sociológicos na medida em que se configuram como *relações sociais desiguais*, isto é, é sua *condição de desigualdade* que causa injustiça aos indivíduos e grupos sociais.

Em alguma medida, nisto pode residir, para a Sociologia, uma armadilha metodológica pode se transformar em armadilha política. Ao empreender a necessária tarefa de fragmentar os estudos sobre desigualdade, mas sem fazer o também necessário caminho de volta de abordar o tema em sua dimensão elementar, a Sociologia pode estar perdendo a oportunidade histórica de ocupar o centro do debate público, demonstrando motivos e respostas concretas para o combate à desigualdade. Na contribuição teórica que esta pesquisa oferece, algo nessa direção pode estar presente. A desigualdade importa não porque a distribuição dos recursos é obviamente desigual. Numa abordagem que identifica a moralidade (e suas derivações emocionais) na base das relações sociais desiguais, surge uma resposta possível para essa pergunta final: a desigualdade social importa *porque ela faz mal às pessoas*.

REFERÊNCIAS

- ABOIM, S. Interview “The killing fields of inequality”. **Análise Social**, 212, xlix (3.º), pp. 729-735, 2014.
- AHMED, Nabil *et al.* Inequality Kills: The unparalleled action needed to combat unprecedented inequality in the wake of COVID-19. [S.l.]: **Oxfam**, 17 jan. 2022.
- Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.21201/2022.8465>>.
- ALACEVICH, Michele; SOCI, Anna. **Inequality: a short history**. 1. ed. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2018.
- ALONSO, Angela. REPERTÓRIO, SEGUNDO CHARLES TILLY: HISTÓRIA DE UM CONCEITO. **Sociologia & Antropologia**. [S. l.]: FapUNIFESP (SciELO), jun. 2012. DOI 10.1590/2238-38752012v232. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752012v232>.
- ANDERSON, Elizabeth S. “Qual é o sentido da igualdade?” *In* **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, 2014, pp. 163-227.
- ANDERSON, Elizabeth S. “What’s the point of equality?” *In* **Ethics**, v. 109, n. 2, 1999, pp. 287-337.
- ARCHER, M. S. **Being Human**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- ARNESON, Richard. “Rawls, responsibility and distributive justice” *In* FLEURBAEY, Marc *et al* (eds) **Justice, political liberalism, and utilitarianism: themes from Harsanyi and Rawls**, Cambridge University Press, UK, 2008.
- ARRETCHE, Marta. **Trajetórias das desigualdades: como o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos**. — 1. ed. — São Paulo: Editora Unesp; CEM, 2015.
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminism for the 99 Percent: A Manifesto**. 1. ed. Londres/Nova York: Verso, 2019.
- ATKINSON, Anthony; STERN, Nicholas. Tony Atkinson on Poverty, Inequality, and Public Policy: The Work and Life of a Great Economist. **Annual Review of Economics**, EUA, v. 9, n. 1, p. 1-20, jul./2017.

ATKINSON, Anthony. **Inequality: what can be done?** 1. ed. Cambridge, Massachussets/London, England: Harvard University Press, 2015. p. 1-361.

ATKINSON, Anthony. Economics as a Moral Science. **Economica**, v. 76, p. 791-804, 2009.

ATKINSON, Anthony. The strange disappearance of welfare economics. **Kyklos**, v. 54, p. 193-206, 2001.

ATKINSON, Anthony. **The economics of inequality**. 1. ed. London: Oxford University Press, 1975. p. 1-295.

ATKINSON, Anthony. On the measurement of inequality. **Journal of Economic Theory**, v. 2, p. 244-263, 1970.

ATKINSON, Anthony. The Restoration of Welfare Economics. **The American Economic Review**, v. 101, n. 3, p. 157-161, mai/2011.

BAHIA, Vitor T. Florestan Fernandes e a Sociologia da Moral: uma presença ausente? **Estudos de Sociologia**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v. 2, n. 26, pp. 175-196, 2020.

BAHIA, Vitor T. Normatividade ontológica e eurocentrismo da teoria de Axel Honneth: um déficit crítico? **Estudos de Sociologia**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Vol. 1, n. 24, 2018.

BARBALET, J.M. **Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach**. New York: Cambridge University Press, 2004.

BARBALET, J.M. A Macro Sociology of Emotion: Class Resentment, **Sociological Theory**, Vol. 10, No. 2, pp. 150-163, 1992.

BARDIS, Panos. Guilt feeling among white college students concerning negro social inequality, *International Review of Modern Sociology*, Vol. 3, No. 2, pp. 168-182, 1973.

BARR, Abigail; MILLER, Luis. The Effect of Education, Income Inequality and Merit on Inequality Acceptance. **Journal of Economic Psychology**. [S.l.]: Elsevier BV.

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.joep.2020.102276>>., out. 2020

BARROS, José d'Assunção. O conceito de alienação no jovem Marx. **Tempo Social**, 23(1), 223–245, 2011.

BARROS, José d'Assunção. “Igualdade, desigualdade e diferença: em torno de três noções”, **Análise Social**, vol. XL (175), 2005, p. 345-366.

BARROS, Ricardo Paes de; HENRIQUES, Ricardo; MENDONÇA, Rosane. Desigualdade e Pobreza No Brasil: Retrato de Uma Estabilidade Inaceitável. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092000000100009>>., fev. 2000

BERGER, P; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado da sociologia do conhecimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

BHAGWATI, Jagdish. Markets and morality: -. **The American Economic Review**, EUA, v. 101, n. 3, p. 162-165, mai. /2011.

BLOODWORTH, J. **The Myth of Meritocracy: why working-class kids get working-class jobs**. 1. ed. Londres: biteback publishing, 2016.

BLOOM, Joshua; MARTIN, Jr., WALDO, E. **Blacks Against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2013.

BOLTANSKI, LUC; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **On justification: economies of worth**, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2006.

BORN, Anthony Miro. The price of the ticket revised: Family members' experiences of upward social mobility. **The Sociological Review**. [S. l.]: SAGE Publications, 28 abr. 2023.

BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. Rio Grande do Sul: Zouk, 2015.

BOURDIEU, P. “Capital Simbólico e classes sociais”. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 96, pp. 105-115, 2013.

BOURDIEU, Pierre. “Os três estados do capital cultural” in NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (org.) **Escritos de Educação**, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

BOURDIEU, P. “O camponês e seu corpo”. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, n. 26, junho de 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/8106>

- BOURDIEU, P. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989
- BRADY, David; BURTON, Linda M. **The Oxford Handbook of the Social Science of Poverty**, New York: Oxford University Press, 2016.
- BREEN, R. “Fundamentos de uma análise de classe neweberiana” *In* OLIN WRIGHT, E. (org.) **Análise de Classe: abordagens**, 2015.
- BRINGEL, Breno. COM, CONTRA E PARA ALÉM DE CHARLES TILLY: MUDANÇAS TEÓRICAS NO ESTUDO DAS AÇÕES COLETIVAS E DOS MOVIMENTOS SOCIAIS. **Sociologia & Antropologia**. [S. l.]: FapUNIFESP (SciELO), jun. 2012.
- BRITTO, Diogo G.C. *et al.* Intergenerational Mobility in the Land of Inequality. **SSRN Electronic Journal**. [S.l.]: Elsevier BV. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4237631>>., 2022
- BRUNORI, P.; FERREIRA, F.H.; NEIDHÖFER, G. Inequality of opportunity and intergenerational persistence in Latin America. **WIDER Working Paper** 2023/39. Helsinki: UNU-WIDER. <https://doi.org/10.35188/UNU-WIDER/2023/347-5>, 2023.
- BUSS, Paulo Marchiori; PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73312007000100006>>., abr. 2007
- CAGÉ, Julia. **The price of democracy: how money shapes politics and what to do about it**, Harvard University Press, Cambridge-England, 2020.
- CAILLÉ, A. “Reconhecimento e sociologia” *In* **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 66, pp. 151-163, 2008.
- CARMINES, Edward G; SNIDERMAN, Paul M.; EASTER, Beth C. On the Meaning, Measurement, and Implications of Racial Resentment, **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, Vol. 634, Race, Racial Attitudes, and Stratification Beliefs: Evolving Directions for Research and Policy, pp. 98-116, 2011.
- CARTER, Prudence L., REARDON, Sean F. “Inequality Matters.” **William T. Grant Foundation**, 2014.

CAVALCANTI, Mariana. Do Barraco à Casa: Tempo, Espaço e Valor(Es) Em Uma Favela Consolidada. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092009000100005>>., fev. 2009

CERULO, Massimo; RAFELE, Antonio. Georg Simmel in CERULO, Massimo; SCRIBANO, Adrian (eds) **The Emotions in the Classics of Sociology**, London and New York: Routledge, 2022.

CERULO, Massimo; SCRIBANO, Adrian (2022). *The Emotions in the Classics of Sociology*, London and New York: Routledge.

CIVIL, David; HIMSWORTH, Joseph J. Introduction: Meritocracy in Perspective. The Rise of the Meritocracy 60 Years On. **The Political Quarterly**. [S.l.]: Wiley. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/1467-923X.12839>>., 30 mar. 2020

COATS, Alfred W. Is there a “structure of scientific revolutions” in Economics? **Kyklos**. v. 22, n. 2, p. 289-296 mai/1969.

COATS, Alfred W. **On the History of Economic Thought**: 1. ed. London and New York: Routledge, 1992. p. 1-471.

COATS, Alfred W. **The Sociology and Professionalization of Economics**:. 1. ed. London and New York: Routledge, 1993. p. 1-349.

COLLINS, R. The Contentious Social Interactionism of Charles Tilly *in Social Psychology Quarterly*, Vol. 73, No. 1), pp. 5-10, 2010.

COLLINS, Randall. **Interaction Ritual Chains**. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia**. 1. ed. São Paulo: Contracorrente, 2020.

COTTINGHAM, Marci D. Theorizing emotional capital. **Theory and Society**, Springer Science and Business Media LLC, 2016.

CREEDY, John. The Atkinson Inequality Measure and Inequality Aversion. **Working Papers in Public Finance**, University of Wellington, WP 01/2019, 2019.

DALTON, Hugh. The measurement of the inequality of incomes. **Economic Journal**, v. 30, 1920.

DOMINGUES, J.M. Sociology and the logic of theoretical research, **Sociology**, vol. 30, n 4, pp. 763-783, 1996.

DRUSTRUP, David *et al.* Investigating the white racial equilibrium and the power-maintenance of whiteness. **Analyses of Social Issues and Public Policy**, Wiley (3), 2022.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, p. 398-455, 1990.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**, Martins Fontes, São Paulo, 2005.

ELSTER, Jon. Auto-realização no trabalho e na política: a concepção Marxista da boa vida. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000100004>>., abr. 1992

EMIRBAYER, Mustafa; MAYNARD, Douglas W. Pragmatism and Ethnomethodology. *Qualitative Sociology*. [S.l.]: Springer Science and Business Media LLC. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1007/s11133-010-9183-8>>., 23 nov. 2010

EMIRBAYER, Mustafa. Tilly and Bourdieu. **The American Sociologist**. [S.l.]: Springer Science and Business Media LLC. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1007/s12108-010-9114-x>>., dez. 2010

EMIRBAYER, Mustafa. Useful Durkheim. **Sociological Theory**. [S. l.]: JSTOR, jul. 1996. DOI 10.2307/201902. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.2307/201902>.

EQUALS HOPE. Open Letter to the United Nations Secretary-General and President of the World Bank-Setting Serious Goals to Combat Inequality, **Equals Hope**, 2023. Disponível em: <<https://equalshope.org/index.php/2023/07/17/setting-serious-goals-to-combat-inequality/>>

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes. Vol. 1: O legado da “raça branca”**. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

FRANK, R. H. **Success and luck: good fortune and the myth of meritocracy**. 1. ed. Princeton: Princeton University Press, 2016.

FRANTELL, Keri **Worse Than I Thought: How a Model of a Racial Dialogue Affects White People's Anxiety**. " PhD diss., University of Tennessee, 2019.

FRASER, N. **Fortunes of feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. 1. ed. Londres/Nova York: Verso, 2013.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações Revista de Ciências Sociais**. [S.l.]: Universidade Estadual de Londrina. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2009v14n2p11>>., 15 dez. 2009

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003.

FRIEDMAN, Sam. Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility. **The Sociological Review**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/1467-954X.12280>>., fev. 2016

FRIEDMAN, Sam. The Price of the Ticket: Rethinking the Experience of Social Mobility. **Sociology**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/0038038513490355>>., 18 jul. 2013

FRIEDMAN, Sam. Cultural Omnivores or Culturally Homeless? Exploring the Shifting Cultural Identities of the Upwardly Mobile. **Poetics**. [S.l.]: Elsevier BV. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.poetic.2012.07.001>>., out. 2012

FUKUYAMA, Francis. **Identity: the demand for dignity and the politics of resentment**, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

GIBSON, Matthews. **Pride and shame in child and family social work: Emotions and the search for humane practice**, Bristol: Policy Press, 2019.

GILBERT, Paul. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt, **Social Research**, Vol. 70, No. 4, Shame, pp. 1205-1230, 2003.

GILBERT, Paul What Is Shame? Some Core Issues and Controversies in GILBERT, P; ANDREWS, B. (eds) **Shame: Interpersonal Behavior, Psychopathology and Culture**, New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.

GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**, Ed. Vozes: Rio de Janeiro, 2011.

GORDON, Steven L. Social Structural Effects on Emotions in **Research Agendas in the Sociology of Emotions**, edited by Theodore D. Kemper. Albany: State University of New York Press, 1990.

GRAEBER, D. **Dívida: os primeiros 5.000 anos**. 1. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

GRUSKY, D; GALESCU, G. “Fundamentos de uma análise de classe neodurkheimiana” In OLIN WRIGHT, E. (org.) **Análise de Classe: abordagens**, 2015.

GRZANKA, Patrick R.; FRANTELL, Keri A.; FASSINGER, Ruth E. The White Racial Affect Scale (WRAS): A Measure of White Guilt, Shame, and Negation. **The Counseling Psychologist**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/0011000019878808>>., 21 out. 2019

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Apresentação. **Tempo Social**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702006000200001>>., Nov. 2006

GUINIER, Lani. **the tyranny of meritocracy: democratizing higher education in America**. 1. ed. Boston: Beacon Press, 2015.

6000200001>., Nov. 2006

GUTIÉRREZ, Juan Pablo Vázquez Émile Durkheim in CERULO, Massimo; SCRIBANO, Adrian (eds) **The Emotions in the Classics of Sociology**, London and New York: Routledge, 2022.

HARKNESS, Sarah K.; HITLIN, Steven. Morality and Emotions. **Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II**. [S.l.]: Springer Netherlands. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1007/978-94-017-9130-4_21>., 2014

HARTLING, Linda M.; LINDNER, Evelin G. Toward a Globally Informed Psychology of Humiliation: Comment on McCauley. **American Psychologist**. [S.l.]: American Psychological Association (APA). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1037/amp0000188>>., out. 2017.

HERZOG, Benno. **Invisibilization of Suffering: the moral grammar of disrespect**. [S.l.]: Springer International Publishing, 2020.

HILBERT, Richard A. Ethnomethodology and the Micro-Macro Order. **American Sociological Review**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2307/2095746>>., dez. 1990.

HIRSCHMAN, Albert O. **A retórica da intransigência: Perversidade, futilidade, ameaça**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 9-188.

HIRSCHMAN, Albert O.; ROTHSCCHILD, Michael. The Changing Tolerance for Income Inequality in the Course of Economic Development, **The Quarterly Journal of Economics**, Vol. 87, No. 4, pp. 544-566, 1973.

HITLIN, S.; VAISEY, S. **Handbook of the Sociology of Morality**, Springer, New York, 2010.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure, **American Journal of Sociology**, Vol. 85, No. 3, pp. 551-575, 1979.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. Feeling in Sociology and the World, **Sociologisk Forskning**, Vol. 45, pp. 46-50, 2008.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. “Introduction: An Emotions Lens on the World” in HOPKINS *et al* (orgs) **Theorizing emotions: sociological explorations and applications**, Campus Verlag Frankfurt/New York, 2009.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. **The managed heart: commercialization of human feeling**. California, University of California Press, 2003.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities. **Sociological Inquiry**. [S.l.]: Wiley. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1475-682X.1975.tb00339.x>>, abr. 1975

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. Editora UNESP, São Paulo, 2006.

HONNETH, Axel. The Normativity of Ethical Life. **Philosophy and Social Criticism**, v. 40, no. 8, p. 817–826, 2014.

HONNETH, Axel. **Reification: A New Look at an Old Idea**. Oxford University Press, 2008.

HONNETH, Axel. The social dynamics of disrespect: on the location of critical theory today. In: HONNETH, Axel. **Disrespect: the normative foundations of Critical Theory**. Cambridge UK, Polity Press, 2007.

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

HONNETH, AXEL. Invisibility: On the Epistemology of Recognition. **Aristotelian Society**, v. 75, n. 1, p. 111–126, 2001.

HONNETH, AXEL; JOAS, HANS. Social action and human nature. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HORTON, Donald; STRAUSS, Anselm. Interaction in Audience-Participation Shows, **American Journal of Sociology**, Vol. 62, No. 6, pp. 579-587, 1957.

HULL, George. “Introduction” In HULL, George (ed.) **The equal society**, Lexington Books, London, 2015.

IGNATOW, Gabriel. Why the Sociology of Morality Needs Bourdieu’s Habitus, **Sociological Inquiry**, Vol. 79, No. 1, pp. 98-114, 2009.

ISRAEL, Jonathan. **A revolution of the mind: radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy**, Princeton University Press, New Jersey-UK, 2010.

JARDINE, Jardine. Social Invisibility and Emotional Blindness. Em: DALY, A. *et al.* (Eds.). **Perception and the Inhuman Gaze: Perspectives from Philosophy, Phenomenology, and the Sciences**. 1. ed. Londres/Nova York: Routledge, 2020.

JARNESS, Vegard; FRIEDMAN, Sam. ‘I’m not a snob, but...’: Class boundaries and the downplaying of difference. **Poetics**. [S. l.]: Elsevier BV, abr. 2017. DOI 10.1016/j.poetic.2016.11.001. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1016/j.poetic.2016.11.001>.

JENCKS, Christopher. Does Inequality Matter? **Daedalus**, v. 131, n. 1, On Inequality, 2002, pp. 49-65.

JESUS, C. M. de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014. p. 108.

JODHKA, Surinder S.; REHBEIN, Boike; SOUZA, Jessé. **Inequality in capitalist societies**, New York: Routledge, 2018.

JR. WEBSTER, Murray; WALKER, Lisa Slattery. Emotions in Expectation States Theory. **Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II**. [S. l.]: Springer Netherlands, 2014. DOI 10.1007/978-94-017-9130-4_7. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1007/978-94-017-9130-4_7.

KAUFMANN *et al.* (orgs) **Humiliation, degradation, dehumanization: human dignity violated**, Springer, 2011.

KEMPER, Theodore. How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components. **American Journal of Sociology**, Vol. 93, No. 2, pp. 263-289, 1987.

KENSINGER, E. A.; SCHACTER, D. L. Memory and emotion. In L. F. Barrett, M. Lewis, & J. M. Haviland-Jones (Eds.). **Handbook of emotions** (4th ed.). New York: The Guilford Press p. 928, 2016.

KERSTENETZKY, Celia L. **O estado do bem-estar social na idade da razão -- a reinvenção do estado social no mundo contemporâneo**. 1a.. ed. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2012. 295p.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. Por que se importar com a desigualdade. **Dados**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582002000400004>>., 2002

KERSTENETZKY, Celia L. Desigualdade e pobreza: lições de Sen, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 42, 2000, pp. 113-122.

LAHIRE, Bernard. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LAHIRE, Bernard. Patrimónios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual, **Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, n.49, 2005. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0873-65292005000300002&lng=pt&nrm=i&tlng=pt

LAHIRE, Bernard. **Homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LAMONT, Michèle; PENDERGRASS, Sabrina; PACHUCKI, Mark. Symbolic Boundaries. **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**. [S.l.]: Elsevier. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.10416-7>>., 2015

LAMONT, Michèle. How Has Bourdieu Been Good to Think With? The Case of the United States. **Sociological Forum**. [S.l.]: Wiley. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1573-7861.2011.01309.x>>., 6 fev. 2012

LAMONT, Michèle., MOLNAR, Virág. The study of boundaries in the social sciences, **Annual Review of Sociology**, vol. 28, pp. 167–195, 2002.

LAMONT, Michèle. **The Dignity of Working Men**. Harvard University Press, 2000.

LAMONT, Michelle. **Money, morals and manners: the culture of the french and american upper-middle class**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

LANE, Jeremy F. From ‘Amor Fati’ to ‘Disgust’: Affect, Habitus, and Class Identity in Didier Eribon’s *Retour à Reims*. **French Cultural Studies**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/0957155812436533>>., maio 2012

LEVI, Isaac. **Hard choices: decision making under unresolved conflict**, Cambridge University Press, 1986.

LEWIS, Michael. Self-conscious emotions. **American Scientist**, Vol. 83, No. 1, pp. 68-78, 1995.

LEWIS, Michael. Self-conscious emotions: embarrassment, pride, shame, guilt, and hubris in BARRET, L.F; LEWIS, M.; HAVILAND-JONES, J.M. (eds) **Handbook of emotions**, 4ª ed, New York/London: The Guilford Press, 2016.

LINDNER, Evelin G. Dynamics of humiliation in a globalizing world. **International Journal on World Peace**, Vol. 24, No. 3, pp. 15-52, 2007.

LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper. Luck egalitarians versus relational egalitarians: on the prospects of a pluralist account of egalitarian justice, **Canadian Journal of Philosophy**, v. 45, n. 2, 2015, pp. 220-241.

LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper. Democratic Egalitarianism versus Luck Egalitarianism: What Is at Stake? **Philosophical Topics**, v. 40, n. 1, 2012, pp. 117-134.

LITTLER, J. **AGAINST MERITOCRACY Culture, power and myths of mobility**.

1. ed. [s.l.] Routledge, 2018a.

LITTLER, Jo. Young and Old Meritocracy: from radical critique to neoliberal tool. **Renewal: a journal of social democracy**, v. 26, n. 1, p. 40-51, 2018b.

LITTLER, Jo. Meritocracy as Plutocracy: The Marketising of “Equality” Under Neoliberalism. **New Formations**. [S.l.]: Lawrence and Wishart. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.3898/NewF.80/81.03.2013>>., 12 nov. 2013

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber, **Plural**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 129-142, set./2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2010.74543>.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**, 4ª reimpressão, São Paulo: Boitempo, 2010.

MASLEN, Joseph. Thatcher and the Politics of Class Resentment: Culture, Power and Shame in Contemporary British History in FANTINI, B.; MORUNO, D.M; MOSCOSO, J. (eds) **On Resentment: past and present**, Cambridge Scholars Publishing, 2013.

MASSENKOFF, Maxim; WILMERS, Nathan. Rubbing Shoulders: Class Segregation in Daily Activities. **SSRN Electronic Journal**. [S.l.]: Elsevier BV. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4516850>>., 2023

MATTHAUS, S. Towards the Role of Self, Worth, and Feelings in (Re-)Producing Social Dominance: Explicating Pierre Bourdieu's Implicit Theory of Affect, **Historical Social Research**, vol. 42, n. 4, pp. 75-92, 2017.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCNAMEE, S. J.; MILLER, JR., R. K. **The Meritocracy Myth**. 2. ed. Lanham • Boulder • New York • Toronto • Plymouth, UK: ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC, 2009.

MCGAUGHEY, Ewan. From ‘Capital and Ideology’ to ‘Democracy and Evidence’: a review of Thomas Piketty. **Economia**, v. 11, n. 1, p. 171-189, 2021.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina e outros poemas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2007.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**, São Paulo: Boitempo, 2006.

MIJS, Jonathan J.B. Learning about Inequality in Unequal America: How Heterogeneity in College Shapes Students' Beliefs about Meritocracy and Racial

Discrimination. **Research in Social Stratification and Mobility**. [S.l.]: Elsevier BV. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.rssm.2023.100814>>., jun. 2023

MIJS, Jonathan J B. The Paradox of Inequality: Income Inequality and Belief in Meritocracy Go Hand in Hand. **Socio-Economic Review**. [S.l.]: Oxford University Press (OUP). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1093/ser/mwy051>>., 23 jan. 2019

MIJS, Jonathan J. B. Visualizing Belief in Meritocracy, 1930–2010. **Socius: Sociological Research for a Dynamic World**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/2378023118811805>>., jan. 2018

MIJS, Jonathan J.B. *et al.* Belief in Meritocracy Reexamined: Scrutinizing the Role of Subjective Social Mobility. **Social Psychology Quarterly**. [S.l.]: SAGE Publications.

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/01902725211063818>>., 18 fev. 2022

MIJS, JONATHAN; SAVAGE, MIKE. Meritocracy, Elitism and Inequality. **The Political Quarterly**, v. 91, n. 2, p. 397–404, 2020.

MILANOVIC, Branko. **Capitalism, alone**: the future of the system that rules the world. 1. ed. Cambridge and London: Harvard University Press, 2019. p. 1-287.

MILANOVIC, Branko. **Global inequality**: a new approach for the age of globalization. 1. ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016. p. 1-299.

MILANOVIC, Branko. **The Haves and the Have-nots**: a brief and idiosyncratic history of global inequality. 1. ed. New York: Basic Books, 2011. p. 3-258.

MILANOVIC, Branko. Why We All Care About Inequality (But Some of Us Are Loathe to Admit It. **Challenge**, v. 50, n. 6, p. 109-120, nov-dez/2007.

MORRIS, Katy *et al.* The Paradox of Local Inequality: Meritocratic Beliefs in Unequal Localities. **The British Journal of Sociology**. [S.l.]: Wiley. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/1468-4446.12930>>., mar. 2022

MORTON, Jennifer M. **Moving Up without Losing Your Way: the Ethical Costs of Upward Mobility** [S. l.]: Princeton University Press, 2019.

MOUZELIS, Nicos. Habitus and Reflexivity: Restructuring Bourdieu's Theory of Practice”, **Sociological Research Online**, vol. 12, n 6, 2007.

MUEHLEBACH, A. K. **The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy**. 1. ed. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2012.

MURPHY, Liam. Why Does Inequality Matter?: Reflections on the Political Morality of Piketty's Capital in the Twenty-First Century. **Tax Law Review**, n. 16-19, p. 613-630, jun/2016.

MUSSI, D. A ação política no pensamento de Charles Tilly: estrutura, processo, confronto e performance. **BIB - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais**, (83), 5–20, 2021.

NAKAMURA, Eunice *et al.* The potential of an instrument to identify social vulnerabilities and health needs: collective health knowledge and practices. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-11692009000200018>>., abr. 2009

NEVES, Marcelo. Entre Subintegração e Sobreintegração: A Cidadania Inexistente, **Dados**, vol. 37 n. 2 Rio de Janeiro, 1994.

NOGUEIRA, Maria Alice. Verbetes “*Classificação*” In: CATANI *et al*: **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

NOWOTNY. Women in public life in Austria. On C. Fuchs Epstein & Laub Coser (Eds.) **Access to power: Cross national studies of women and elites**. London: Allen & Unwin, 1981.

OCDE. **A Broken Social Elevator? How to Promote Social Mobility**. [S.l.]: OECD, 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1787/9789264301085-en>>.

OLIN WRIGHT, E (org.). **Análise de classe: abordagens**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015a.

OLIN WRIGHT, E. “Fundamentos de uma análise de classe neomarxista” In OLIN WRIGHT, E (org.) **Análise de Classe: abordagens**, 2015b.

OLIN WRIGHT, E. Metatheoretical Foundations of Charles Tilly's Durable Inequality, **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 42, No. 2, pp. 458-474, 2000.

OLIVÉRIO, Djamilla Alves. Batalhadores e racismo, in SOUZA, Jessé. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

OXFAM. **Tempo de cuidar: O trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade**, Oxfam Internacional, 2020.

PANSINI, Riccardo; CAMPENNI, Marco; SHI, Lei. Segregating Socioeconomic Classes Leads to an Unequal Redistribution of Wealth. **Palgrave Communications**. [S.l.]: Springer Science and Business Media LLC. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1057/s41599-020-0419-2>>, 20 mar. 2020

PAYNE, Keith. **The broken ladder: how inequality affects the way we think, live and die**, New York: Viking, 2017.

PETERS, Gabriel. The Praxeological Turn. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. [S.l.]: OpenEdition. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4000/rccs.11308>>., 1 dez. 2020

PETERS, Gabriel. De volta à Argélia: a encruzilhada etnossociológica de Bourdieu. **Tempo Social**, São Paulo, vol. 29, n. 1, 2017. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/104448>

PETERS, Gabriel. Ordem social e (in)segurança ontológica: esboços de existencialismo sociológico em Peter Berger, Anthony Giddens e Pierre Bourdieu. **Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 40, 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/20145>

PETERS, Gabriel. O Social Entre o Céu e o Inferno: A Antropologia Filosófica de Pierre Bourdieu. **Tempo Social**. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702012000100012>>., 2012

PETHERBRIDGE, Danielle. Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. [S.l.]: Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). Disponível em:

<<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p185-207>>., 23 dez. 2020

PETRONI, Lucas. O que há de errado com o igualitarismo de fortuna?, **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 63, n. 2, 2020, pp. 1-36.

PIKETTY, Thomas. **Uma breve história da igualdade**: 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2022. p. 9-302.

PIKETTY, Thomas. **Capital and Ideology**: .1. ed. Cambridge and London: The Belknap Press of the Harvard University Press, 2020. p. 1-1093.

PIKETTY, Thomas. A practical vision of a more equal society. **The New York Review of Books**, 2015a.

PIKETTY, Thomas. **A economia da desigualdade**: 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015b. p. 1-144.

PIKETTY, Thomas. Putting Distribution Back at the Center of Economics: Reflections on "Capital in the Twenty-First Century". **The Journal of Economic Perspectives**, v. 29, n. 1, p. 67-88, 2015c.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro, Intrínseca, 2014.

PULICI, Carolina. Migração de classe e vergonha cultural: trajetórias ascendentes entre a crítica e o reconhecimento das hierarquias simbólicas. **Pro-Posições**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-6248-2015-0083>, dez. 2016

RAGO, Margareth. Práticas feministas em novos modos de subjetivação, Maracanan, n. 4, pp. 13-36, 2008.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 3, [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000300009>>., jul. 2001

RAVALLION, Martin. **The Economics of Poverty: History, Measurement, and Policy**. New York: Oxford University Press, 2016.

RAWLS, Anne Warfield. Os Estudos de etnometodologia de Garfinkel: uma investigação sobre os alicerces morais da vida pública moderna. **Sociedade e Estado**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0102-699220183302008>>., ago. 2018

RAWLS, Anne Warfield. Social Order as Moral Order in HITLIN, S; VAISEY, S. (eds) **Handbook of The Sociology of Morality**, Springer, 2010.

RAWLS, Anne W. Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument. **American Journal of Sociology**, Vol. 102, No. 2, pp. 430-482, 1996.

REAY, Diane. Gendering Bourdieu's Concepts of Capitals? Emotional Capital, Women and Social Class. **The Sociological Review**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00524.x>>., out. 2004

REDDY, William. **The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions**, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004.

REIS, Elisa P. Sociologia política e processos macro-históricos. **Sociologias**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/15174522-017003802>>., abr. 2015

REIS, Elisa P. O Estado nacional como desafio teórico e empírico para a sociologia política contemporânea in SCHWARTZMAN, L.F *et al.* (org.) **O Sociólogo e as Políticas públicas: Ensaios em Homenagem a Simon Schwartzman**, Rio de Janeiro: Ed FGV, 2009.

REIS, Elisa P; MOORE, Mike. **Elite perceptions of poverty and inequality**. London/New York: Zed Books, 2005.

REIS, Elisa P. Reflexões Leigas Para a Formulação de Uma Agenda de Pesquisa Em Políticas Públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69092003000100002>, fev. 2003

REIS, Elisa. P. Dossiê desigualdade: apresentação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 42, p. 73–75, fev. 2000a.

REIS, Elisa P. Percepções Da Elite Sobre Pobreza e Desigualdade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092000000100010>>, fev. 2000b

REIS, Elisa P. Desigualdade e solidariedade: uma releitura do “familismo amoral” de Banfield. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 29, n. 10, p. 35-48, 1995.

REIS, Elisa P. Estado Nacional como ideologia, **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n.2, pp. 187-203., 1988.

RESENDE, Letícia A.P; COSTA, Bruno L.D; REIS, Guilherme F. P. “Precisamos falar sobre desigualdades” in COSTA, BRUNO LAZZAROTTI DINIZ; SILVA, MATHEUS ARCELO FERNANDES (org.). **Desigualdade para inconformados: dimensões e enfrentamentos das desigualdades no Brasil**. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2020.

RIBEIRO, Carlos Antônio Costa. **A dimensão social das desigualdades**, Curitiba: Appris Editora, 2019.

RIDGEWAY, Cecilia L.; MARKUS, Hazel R. The Significance of Status: What It Is and How It Shapes Inequality. **RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences**, v. 8, n. 7, p. 1-25, 2022.

RIDGEWAY, Cecilia L. **Status: why is it everywhere? Why does it matter?**, New York: Russell Sage Foundation, 2019.

RIDGEWAY, Cecilia L. Why status matters for inequality, **American Sociological Review**, vol. 79, n. 1, pp. 1-16, 2013.

RIDGEWAY, C. L.; CORRELL, S. J. Consensus and the Creation of Status Beliefs. **Social Forces**. [S.l.]: Oxford University Press (OUP). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1353/sof.2006.0139>>., 1 set. 2006

ROBBINS, Lord. **An essay on the nature and significance of economic science**: 3. ed. London: Macmillan, 1984. p. 1-160.

ROCHA, Camila. **Menos Marx, Mais Mises**: o liberalismo e a nova direita no Brasil. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2021. p. 9-235.

RODRIGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica, *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun, 2005

ROOS, Patricia A. Revisiting Inequality. **Contemporary Sociology**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2307/2653845>>., jan. 1999

SALUM JR., Brasílio; BERTONCELO, Edilson Ricardo. Verbete “*Classe social*” In: CATANI *et al*: **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SANDBU, Martin E. On Dworkin's Brute-Luck–Option-Luck Distinction and the Consistency of Brute-Luck Egalitarianism. **Politics, Philosophy & Economics**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1177/1470594X04046243>, out. 2004

SANDEL, Michael J. **A tirania do mérito: o que aconteceu com o bem comum?** Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2020.

SANTOS, Naíde Teodósio V. **Vulnerabilidade e prevalência de HIV e sífilis em usuários de drogas, Recife, 2009: resultados de um estudo respondente-drivensampling** [tese]. Recife: Centro de Pesquisa Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz; 2013.

SAVAGE, Mike. **The return of inequality: social change and the weight of the past**. 1. ed. Cambridge and London: Harvard University Press, 2021. p. 1-422.

SAVAGE, Mike *et al.* 2015. **Social Class in the 21st Century**. Pelican, London.

SAVAGE, Mike *et al.* On Social Class, Anno 2014. **Sociology**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/0038038514536635>>., 11 jun. 2014

SAYER, A. Class and morality *In* HITLIN, S. e VAISEY, S. (orgs) **Handbook of the Sociology of Morality**, Springer, New York, 2010.

SAYER, A. Class, moral worth and recognition *In* LOVELL, T (Ed). **(Mis)recognition, social inequality and social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu**, Routledge: New York, pp. 88-101, 2007.

SAYER, A. **The Moral Significance of Class**. 2005. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

SAYER, Andrew. What Are You Worth?: Why Class Is an Embarrassing Subject. **Sociological Research Online**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5153/sro.738>>., ago. 2002

SCALON, C.; SALATA, A. Desigualdades, estratificação e justiça social. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. EDIPUCRS., 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2016.2.24479>>

SCALON, C. Justiça como igualdade? A percepção da elite e do povo brasileiro. **Sociologias**. FapUNIFESP (SciELO), 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222007000200007>

SCALON, C. Social Stratification and Its Transformation in Brazil in PEILIN, Li *et al* (eds.) **Handbook on Social Stratification in the Bric Countries: Change and Perspective**, USA/UK/Singapore: World Scientific Publishing, 2013.

SCALON, M. C.; CANO, I. Legitimization and Acceptance: How Brazilians Survive Inequalities. Em: MARIÓ, Estanislao Gacitúa; WOOLCOCK, Michael (eds.) **Social Exclusion and Mobility in Brazil**. 1. ed. Washington, D.C.: The World Bank, 2008.

SCANLON, T.M. **Why does inequality matter?** UK: Oxford University Press, 1 ed, 2018.

SCHEFF, Thomas. Goffman on Emotions: The Pride-Shame System. **Symbolic Interaction**. [S.l.]: Wiley. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1002/SYMB.86>>., 17 dez. 2013

SCHEFF, Thomas J. Shame in Self and Society. **Symbolic Interaction**. [S.l.]: Wiley. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1525/si.2003.26.2.239>>., maio 2003

SCHEFF, Thomas J. Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. **Sociological Theory**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/0735-2751.00089>>., mar. 2000

SCHEFF, Thomas J. Shame and Conformity: The Deference-Emotion System. **American Sociological Review**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2307/2095647>>., jun. 1988

SCHNEIDER, Robert A. **The Return of Resentment: the rise and decline and rise again of a political emotion**, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2023.

SCHUMPETER, Joseph A. **History of Economic Analysis**: 1. ed. UK: Routledge, 1986. p. 2-1283.

SCHUTZ, A. **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SCRIBANO, Adrian. Karl Marx in CERULO, Massimo; SCRIBANO, Adrian (eds) **The Emotions in the Classics of Sociology**, London and New York: Routledge, 2022.

SCRIBANO, Adrian. Sociology of Bodies/Emotions: The Perspective of Karl Marx. **Quaderni di Teoria Sociale**, n. 2, p. 149–172, 2018.

SEN, Amartya. O que queremos de uma teoria da justiça? **Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia**, n. 5, 2012, pp. 23-46.

SEN, Amartya. What Do We Want from a Theory of Justice? **Journal of Philosophy**. [S.l.]: Philosophy Documentation Center. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5840/jphil2006103517>>., 2006

SEN, Amartya. Incompleteness and Reasoned Choice, **Synthese**, v. 140, n. 1/2, Knowledge and Decision: Essays on Isaac Levi, 2004, pp. 43-59.

SEN, AMARTYA. **Desigualdade reexaminada**. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SEN, Amartya. From Income Inequality to Economic Inequality. **Southern Economic Journal**, v. 64, n. 2, p. 383-401, out/1997.

SEN, Amartya. O desenvolvimento como expansão de capacidades, **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, 1993, n. 28-29, pp. 313-334.

SEN, Amartya. The standard of living: The Tanner lectures In **The Tanner Lectures**, ed HAWTHORN, Geoffrey. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SEN, Amartya. Equality of what? In McMurrin S. **Tanner Lectures on Human Values**, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

SEN, Amartya. Utilitarianism and Welfarism. **The Journal of Philosophy**. US and Canada, v. 76, n. 9, p. 463-489, set/1979.

SHAVIRO, Daniel. **Literature and Inequality: Nine Perspectives from the Napoleonic Era through the First Gilded Age**. 1. ed. London and New York: Anthem Press, 2020. p. 1-226.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**, Zahar, 1967.

SKIDELSKY, Robert. **What's wrong with economics?: A primer for the perplexed**. 1. ed. New Haven and London: Yale University Press, 2020. p. 1-248.

SMITH, Adam. The theory of moral sentiments. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SMITH-LOVIN, Lynn. Sentiments, Affect and Emotion, **Social Psychology Quarterly**, Vol. 52, No. 1, Special Issue: pp. v-xii, 1989.

SOCI, Anna. "Inequality and democracy" In **Quaderni – Working Paper DSE**, n. 1131, 2019.

SOUZA, Jessé. Em defesa da sociologia: o economicismo e a invisibilidade das classes sociais. **Revista Brasileira de Sociologia - RBS**. [S.l.]: Sociedade Brasileira de Sociologia. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.20336/rbs.27>>., 20 jul. 2013

SOUZA, Jessé. 2012a. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Ed. UFMG.

SOUZA, Jessé. 2012b. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

SOUZA, JESSÉ. **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, Jessé. Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452005000200003>>., ago. 2005

SOUZA, Jessé. (Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”? **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452003000200003>>., 2003

SOUZA, Jessé. Uma teoria crítica do reconhecimento. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452000000200008>>., 2000

SOUZA, Pedro. H. G. F. D. **Uma história da desigualdade: A concentração de renda entre os ricos no Brasil 1926-2013**. 1. ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2018. p. 13-421.

STARK, Werner. **The Ideal Foundations of Economic Thought: Three Essays on the Philosophy of Economics**. 1. ed. New York: Routledge, 2010. p. 1-219.

STEARNS, Peter N. **Shame: a brief history**, Illinois: University of Illinois Press, 2017.

STETS, Jan E.; TURNER, Jonathan H. Introduction in STETS, Jan E.; TURNER, Jonathan H (eds) **Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II**, Springer, 2014.

STETS, Jan E.; CARTER, Michael J. A Theory of the Self for the Sociology of Morality. **American Sociological Review**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/0003122411433762>>., 25 jan. 2012

STETS, Jan E. Emotions and Sentiments in DELAMATER, John (ed) **Handbook of Social Psychology**, Wisconsin: Springer, 2006.

STETS, Jan E.; TURNER, Jonathan H. Moral Emotions in STETS, Jan E.; TURNER, Jonathan H. (eds) **Handbook of the Sociology of Emotions**, Springer, 2006.

STIGLITZ, Joseph E. **The Price of Inequality: how today's divided society endangers our future**, New York/London: W.W Norton & Company, 2012.

SUSEN, Simon; TURNER, Bryan S. (Orgs). **The Legacy of Pierre Bourdieu – Critical Essays**. UK: Anthem Press, 2011.

SUTHERLAND, Jean-Anne. Mothering, Guilt and Shame. **Sociology Compass**. [S.l.]: Wiley. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1751-9020.2010.00283.x>>., maio 2010

TANGNEY; June P; TRACY, Jessica L. Self-Conscious Emotions. In M. Leary, & J. P. Tangney (Eds.), **Handbook of Self and Identity** (2nd ed., Vol. 2, pp. 446-478). New York: Guilford Press, 2012.

TANGNEY, June. P.; STUEWIG, Jeffrey; MASHEK, Douglas J. What's moral about the self-conscious emotions? in TRACY, J; ROBINS, R.W; TANGNEY, J.P (eds) **The self-conscious emotions: theory and research**, New York: The Guilford Press, 2007.

THERBORN, Göran. **The Ideology of Power and the Power of Ideology**. London: Verso, 1980.

THERBORN, Göran. Globalização e desigualdade: questões de conceituação e esclarecimento. **Sociologias**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222001000200007>>., dez. 2001

THERBORN, Göran. **The Killing Fields of Inequality**. Cambridge: Polity Press, 2013.

THERBORN, Göran. **Inequality and the Labyrinths of Democracy**. London/New York: Verso, 2020.

THERBORN, Göran. Os campos de extermínio da desigualdade. **Novos Estudos - CEBRAP**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002010000200009>>., jul. 2010

THOITS, Peggy A. Emotional Deviance: Research Agendas in Research Agendas in the Sociology of Emotions, edited by Theodore D. Kemper. Albany: State University of New York Press, 1990.

THOITS, Peggy A. The Sociology of Emotions. **Annual Review of Sociology**. [S.l.]: Annual Reviews. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1146/annurev.so.15.080189.001533>>., ago. 1989

TILLY, Charles. **Identities, Boundaries, and Social Ties**. London/New York: Routledge, 2016.

TILLY, Charles. O Acesso Desigual Ao Conhecimento Científico. **Tempo Social**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702006000200003>>, nov. 2006

TILLY, Charles. Rethinking Inequality, **Polish Sociological Review**, No. 151, pp. 207-219, 2005.

TILLY, Charles. Relational Studies of Inequality. **Contemporary Sociology**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2307/2654085>>., nov. 2000

TILLY, Charles. **Durable inequality**. California: University of California Press, 1998.

TILLY, Charles. "Useless Durkheim." in **As Sociology Meets History**. New York:Academic Press, 1981.

TÓTH, Gergő et al. Inequality Is Rising Where Social Network Segregation Interacts with Urban Topology. **Nature Communications**. [S.l.]: Springer Science and Business Media LLC. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1038/s41467-021-21465-0>, 18 fev. 2021

VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria Social Realista**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

VEBLÉN, Thorstein. **O impacto econômico da classe ociosa**:.1. ed. São Paulo: Faro Editorial, 2021. p. 7-303.

VINUTO, Juliana. “Tudo é questão de postura”: o trabalho emocional realizado por agentes socioeducativos em centros de internação do Rio de Janeiro. **Cadernos Pagu**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/18094449202100610015>>., 2021

VITA, Álvaro de. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. **Dados**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582011000400003>, 2011.

VOSS, Kim. Enduring Legacy? Charles Tilly and Durable Inequality. **The American Sociologist**. [S.l.]: Springer Science and Business Media LLC. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1007/s12108-010-9113-y>>., 6 nov. 2010

WACQUANT, Loïc. Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. **Novos Estudos - CEBRAP**. [S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002013000200007>>., jul. 2013

WACQUANT, Loic. Toward a Social Praxiology: the structure and logic of Bourdieu’s Sociology In: BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic: **An invitation to Reflexive Sociology**. Cambridge: Polity Press, 1992.

WADE, Robert H. The Strange Neglect of Income Inequality in Economics and public policy. In: CORNIA, Giovanni A.; STEWART, Frances (eds). **Towards Human Development: New Approaches to Macroeconomics and Inequality**, 2014a.

WADE, Robert H. The Piketty phenomenon: why has *Capital* become a publishing sensation? **International Affairs**, v. 90, n. 5, p. 1069-1083, 2014b.

WADE, Robert Hunter. Does Inequality Matter? **Challenge**. [S.l.]: Informa UK Limited. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/05775132.2005.11034312>>., out. 2005

WAGNER, D. G.; BERGER, J. Expectation states theory: An evolving research program. In J. Berger & M. Zelditch, Jr. (Eds.), **New directions in contemporary sociological theory** (pp. 41–76). New York: Rowman and Littlefield, 2002.

WAYNE, Michael; CABRAL, Vinícius Neves de. Capitalismo, Classe e Meritocracia: um estudo transnacional entre o Reino Unido e o Brasil. **Educação & Realidade**.

[S.l.]: FapUNIFESP (SciELO). Disponível em:

<<http://dx.doi.org/10.1590/2175-6236117535>>., 2021

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1**, 4ª ed, 3ª reimpressão, Brasília: Ed UnB, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**: -. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 1-336.

WEBER, Max. Classe, estamento, partido in GERTH, H.H; MILLS, C.W (org.) **Max Weber: ensaios de sociologia**, Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

WEYHER, L. Frank. Re-Reading Sociology via the Emotions: Karl Marx's Theory of Human Nature and Estrangement. **Sociological Perspectives**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1525/sop.2012.55.2.341>>., 1 maio 2012

WEISS, Raquel. Apresentação do dossiê: Sociologia e Moral. **Sociologias**. [S.l.]:

FapUNIFESP (SciELO). Disponível em:

<<http://dx.doi.org/10.1590/15174522-017003901>>., ago. 2015

WHARTON, Amy S. The Psychosocial Consequences of Emotional Labor. **The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science**. [S.l.]: SAGE Publications. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/000271629956100111>>., jan. 1999

YOUNG, Michael. **The Rise of Meritocracy 1870-2033: an essay of education and equality**. Australia: Penguin Books, 1962.

YOUNG, Michael. Down with meritocracy. **The Guardian**, 2001.