

Teoria social e o (re)conhecimento da raça: dilemas e reflexões*

Líliã G. M. Tavoraro é doutora em Sociologia pela The New School for Social Research. Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Endereço: Rua Silviano Brandão, 35, ap. 403, Uberlândia, MG, 38400-176.

e-mail: liliatavoraro@hotmail.com

Recebido em 10/2009. Aceito em 12/2009.

O presente artigo consiste em uma digressão teórica a respeito da raça como categoria de classificação simbólica a partir de uma reconstrução crítica das teorias sociais do conhecimento de Durkheim, Peter Berger e Thomas Luckmann, Bourdieu e Foucault. A idéia é apontar para os alcances e limites das referidas teorias no que tange o caráter propriamente social e o processo de construção das categorias de classificação simbólica e do conhecimento e, deste modo, contribuir criticamente para o debate em torno da validade da "raça" como conceito sociológico e da permanência de sua significância na orientação das relações sociais.

Esta é uma digressão que se me impôs ao longo da minha pesquisa de doutorado a respeito dos processos de construção e disputas em torno de categorias raciais no contexto da introdução de política de cotas na UERJ e na UnB (TAVOLARO, 2006). Mas que se fez tanto mais necessária à medida que tive oportunidade de expor os resultados da referida pesquisa em congressos científicos, conferências e debates acadêmicos. Parece-me que a investigação a respeito dos processos políticos, sociais e institucionais por meio dos quais se dava a

* A primeira versão deste artigo foi apresentada no GT de Teoria Sociológica do IX Congresso Brasileiro de Sociologia, na Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas da UFMG, Belo Horizonte, em junho de 2005 com o título: "O Mal-Estar da Raça nas Ciências Sociais". Aproveito a oportunidade para agradecer os comentários recebidos naquela ocasião e para incorporá-los num esforço de aprimorar e desenvolver os argumentos expostos naquele momento. Nesse sentido, devo um agradecimento especial a Josué Pereira da Silva e José Luis Ratton, coordenadores do GT, que possibilitaram a apresentação do trabalho.

operacionalização da categoria racial naqueles contextos específicos não bastava no debate acadêmico. Num momento histórico marcado pela urgência da formação de políticas públicas destinadas, a princípio, a saldar uma dívida histórica com as vítimas de preconceito e discriminação racial no Brasil, os cientistas sociais não poderiam se furtar ao debate em torno das consequências dos usos e desusos (ou abusos?) da raça como categoria simbólica e analítica.

Deste modo, a crescente efervescência gerada pelas políticas de ação afirmativa para negros, mais especificamente das cotas destinadas aos grupos sociais que ocupam a base da hierarquia social segundo os critérios da “raça” ressuscitou uma acalorada disputa em torno da validade da raça como categoria analítica nas ciências sociais. Para alguns, sendo a esta o produto da ideologia do racismo, sua reprodução, seja no mundo social ou mediante seu uso como substitutivo de racismo no plano dos trabalhos científicos e acadêmicos, levará necessariamente a continuidade dos efeitos nefastos das concepções racistas das relações sociais e às armadilhas do racialismo (GILROY, 2001; APPIAH, 1992, MILES, 2000, FIELDS, 2003, AZEVEDO, 2004)¹. Para outros, ao contrário, a refutação da idéia de raça diante da constante reprodução de sua força simbólica no mundo social tem servido somente à manutenção da desigualdade racial (WINANT, 1994; GUIMARÃES, 1999; ASA, 2003). De acordo com este segundo ponto de vista, embora a raça não consista numa realidade biológica seu uso enquanto categoria analítica em pesquisas científico-sociais se justifica por ainda constituir uma realidade social, com efetivas e reais consequências sobre a vida dos indivíduos e coletividades². Esta última vertente ganhou força recentemente no Brasil onde, não inteiramente sem razão, mas talvez

¹ ANTHONY APPIAH (1992) estabelece uma diferença entre racismo e racialismo. Segundo ele, o segundo difere do primeiro por constituir um erro cognitivo mais do que propriamente moral pois, embora também conceba a distinção de grupos sociais segundo suas características fenotípicas, não pressupõe a existência de uma hierarquia racial já que todas as “raças” dispõem, segundo concepções racialistas, de características morais positivas. Ainda assim, aos grupos que compartilham determinadas características fenotípicas atribui-se um determinado *modus vivendi* ou comportamento.

² A American Sociological Association (2003) publicou um documento reafirmando a importância e necessidade de se coletar dados a partir de categorias raciais sob o argumento de que os dados estatísticos que permitem uma comparação relativa às diferenças entre os grupos étnicos e raciais são indispensáveis à elaboração de políticas públicas destinadas a promover a igualdade e justiça sociais.

para nossa desgraça, a negação da raça tem sido vista como mais um sintoma e estratégia do “racismo à brasileira”.

Passados aproximadamente dez anos desde que as primeiras políticas de cotas para negros no Brasil foram institucionalizadas, esse debate não esmoreceu. Pelo contrário, as pesquisas a respeito das políticas de cotas e a própria formulação dessas políticas, bem como a luta incessante para que as ações afirmativas se consolidem num nacional ainda relutante em aceitá-las, recoloca repetidamente a questão das implicações da afirmação da raça; seja no plano prático e político seja na teoria social.

Na verdade, a crítica ao uso da “raça” como conceito científico válido não é nova. Segundo Robert Miles (1989), ela coincide com a origem da palavra e conceito de “racismo” nos anos 1930 que, por sua vez, é contemporâneo de dois processos concomitantes: a crescente invalidação científica da divisão da espécie humana em diferentes grupos raciais com traços fenotípicos e características culturais invariáveis correspondentes a um determinado grau de ou propensão à civilização, e a reação ao fascismo na Europa e ao uso da idéia de raça para legitimar a inferiorização e extermínio de determinados grupos sociais. Miles afirma que nesta época surgiram vários livros explicitamente críticos seja de determinados usos ou da idéia de raça em si, o que, em sua opinião, já era indicativo de uma mudança paradigmática no mundo científico e acadêmico com relação a esta questão (MILES, 1989:43).

Atualmente, o uso científico do conceito de raça para delimitar grupos invariáveis segundo as suas características físicas e culturais é amplamente refutado em prol de uma afirmação bastante genérica de que raça é uma construção social. No entanto, ainda carecemos de um consenso quanto ao caráter propriamente social da raça como categoria simbólica e analítica. É possível que isso se deva precisamente ao fato de que, em sendo uma categoria social, ela está sujeita às variações históricas e manipulações políticas, institucionais e epistemológicas bem como às relações de poder presentes em todos esses níveis. Dito de outro modo, as interpretações da raça são necessariamente condicionadas pelas estruturas sociais e simbólicas e pelas posições ocupadas nos diferentes “campos” (científico, cultural, político) de disputa pelo poder, assim como determinam as formas de ela existir no mundo. Deste modo, a tarefa de resgatar teorias sociais de classificação

simbólica com enfoque sobre a concepção da relação entre os esquemas de percepção e as estruturas sociais e estruturas de poder nelas implicadas me parece não só relevante como frutífera. Nesse sentido, as teorias sociais de conhecimento de Durkheim, Berger e Luckmann, Foucault e Bourdieu, consideradas como complementares umas às outras, são particularmente pertinentes, uma vez que nos ajudam a elucidar o estreito vínculo entre as estruturas sociais e as categorias de entendimento e destas últimas com as relações poder.

Durkheim e a origem social das categorias do conhecimento

Alguns teóricos contemporâneos fazem uso da concepção de Durkheim de “fato social” para enfatizar o caráter objetivo e duradouro da raça na constituição da vida social. Este é, por exemplo, o caso de Howard Winant que refuta a noção de raça como ficção ao sugerir que se esta certamente não consiste numa realidade biológica, pode ser entendida como fato social no sentido Durkheimiano. A idéia de fato social é aqui empregada para atribuir à raça um caráter “intermediário” sem que esta seja reduzida a uma mera ilusão ou a um fato biológico (WINANT, 2000:183).

De fato, a idéia de que os sistemas cognitivos e de classificação simbólica derivam bem como desempenha papel efetivo na organização da vida social constitui o argumento central da sociologia do conhecimento de Durkheim. Tal argumento repousa, por sua vez, não só numa teoria específica do conhecimento como numa concepção de sociedade como entidade coletiva que constitui uma realidade *suus generis*, ou seja, cujo funcionamento dispõe de lógica própria, independentemente daquela que orienta as ações subjetivas, e que se impõe sobre os indivíduos de forma objetiva e coercitiva.

A relação que Durkheim estabelece entre a organização social e as categorias e conceitos que sustentam os sistemas de classificação simbólica e do conhecimento se revela através de seu estudo das religiões ditas “primitivas” onde ele aponta simultaneamente para as origens religiosas do conhecimento e o caráter propriamente social da religião. Durkheim afirma que as principais categorias do conhecimento tais como tempo, espaço, números, causa, etc. têm origem na religião, o que, para ele, já configura uma prova de que também são produtos da sociedade, já que todos os conceitos religiosos são frutos do pensamento

coletivo. Esta afirmação baseia-se numa concepção peculiar de religião e do papel das idéias na vida social; uma concepção que define a questão do conhecimento em novos termos (DURKHEIM, 1995)³.

Para Durkheim, o fato de a cosmologia religiosa ser social em sua origem não é o mesmo que dizer que elas emanam da organização material da sociedade. Na sua perspectiva, a cosmologia religiosa é, sim, uma manifestação de operações mentais, só que estas não resultam de nenhuma capacidade individual intrínseca e sim do pensamento coletivo. A religião e os conceitos e categorias que dela derivam e orientam a organização da sociedade são, portanto, sociais na medida em que expressam a consciência coletiva aqui entendida como a síntese *suis generis* das consciências individuais e que se revela através de sentimentos, idéias e imagens que seguem leis próprias independentemente da vontade individual.

É exatamente esta concepção da organização da sociedade como manifestação da consciência coletiva que orienta a investigação das origens sociais das categorias do conhecimento de Durkheim. Isto se revela na sua elaboração de uma sociologia das categorias de classificação simbólica que se opõe tanto a teorias apriorísticas quanto empiricistas do conhecimento. Segundo Durkheim, de acordo com as abordagens apriorísticas as categorias do conhecimento são frutos da propriedade natural e intrínseca do intelecto humano de desvendar o significado das coisas. Em contrapartida, as abordagens empiricistas alegam que as categorias são construídas e é o indivíduo o artesão deste construto, o que dá a ela um significado inteiramente subjetivo e momentâneo. Na interpretação de Durkheim, ambas as abordagens são problemáticas já que pecam por não considerarem o caráter propriamente social das categorias do conhecimento. Ao reduzi-las às interpretações subjetivas, as abordagens empiricistas não conseguem apreender e explicar a dimensão objetiva dessas categorias, cuja universalidade advém justamente do fato do seu sentido ser

³ Vale lembrar que os primeiros *insights* da teoria do conhecimento de DURKHEIM são frutos de um estudo que realizou juntamente com MARCEL MAUSS acerca das formas de classificação "primitivas", onde através da observação de tribos australianas eles concluíram que as categorias de classificação não derivavam de uma capacidade inata dos seres humanos de estabelecer uma relação lógica entre as coisas e de desvendar o significado nelas implícito, mas eram sim inspiradas na própria forma de organização da vida social. Assim se os indivíduos classificavam as coisas em grupos, sub-grupos e assim por diante é porque a sociedade se organizava deste modo. Ver: DURKHEIM, É. & MAUSS, M. (1963).

compartilhado. Já as abordagens apriorísticas atribuem à natureza do intelecto humano o poder de desvendar o verdadeiro significado, ou seja, o significado transcendental das categorias sem oferecer à existência deste poder qualquer tipo de explicação. Para Durkheim, as categorias do conhecimento não são nem fruto da experiência individual subjetiva e imediata, nem o resultado de uma capacidade natural do cérebro humano de revelar o significado embutido nas coisas. Na sua concepção, os significados são socialmente produzidos e isso se confirma pelo fato de não serem vulneráveis à interpretação individual e de não mudarem conforme a vontade dos homens tomados individualmente. Ou seja, eles são representações coletivas cuja objetividade é garantida pelo fato de estarem em harmonia com a experiência coletiva.

Neste caso, o argumento segundo o qual as categorias de conhecimento têm origem social conta com uma concepção bastante específica de sociedade, uma que está também na base da definição de Durkheim de sociologia enquanto disciplina com um objeto próprio. Para ele, a sociedade consiste num todo cuja somatória das partes que o compõem constitui uma realidade específica, com características próprias, diferente das partes tomadas individualmente. A sociedade não pode, portanto, ser vista como a mera soma de indivíduos. Ademais, em sendo uma realidade que existe independentemente da vontade dos indivíduos, ela se lhes impõe de forma objetiva e coercitiva. Isso significa que a pesquisa sociológica deve se voltar para a apreensão das práticas e crenças coletivas tomadas em sua forma fixa e permanente, ou seja, na forma de leis, instituições, estruturas sociais e estas não devem ser confundidas com a forma pela qual são incorporadas individualmente. Pois, embora as manifestações individuais disponham de uma dimensão social que lhes foi imposta de fora para dentro, na instância individual a sociedade pode apenas ser parcial e insuficientemente apreendida, já que alterada pelas circunstâncias subjetivas de cada indivíduo. Para Durkheim, a interpretação individual da realidade social não é capaz de nos proporcionar a soma total das regras que efetivamente determinam o comportamento social (DURKHEIM, 1982a).

É, portanto, perfeitamente plausível afirmar, segundo a teoria social Durkheimiana do conhecimento, que o fato de constituir uma realidade social (e não biológica) não faz da raça uma mera ilusão. Ao contrário, como categoria de classificação social que reflete uma forma

de organização social que se impõe de forma coercitiva aos indivíduos de fora para dentro, a raça constitui uma realidade objetiva com reais conseqüências na vida dos indivíduos e coletividades. Além disso, Durkheim nos proporciona um instrumental teórico capaz de se contrapor à interpretação bastante disseminada entre materialistas históricos segundo a qual a raça aparece como epifenômeno (ou manifestação secundária) da organização material da sociedade. Pois, para Durkheim, as categorias de classificação simbólica, enquanto frutos da operacionalização coletiva das idéias, não podem ser menosprezadas como se não fossem elas mesmas elementos constitutivos da organização social. Assim como Durkheim concebe a religião como operação mental coletiva da qual derivam todas as outras atividades coletivas tais como: a lei, a moralidade, a arte, a ciência, os regimes políticos, etc... também as representações coletivas não podem ser subjugadas à organização material da sociedade. Segundo Durkheim, se por um lado, as representações simbólicas e coletivas dependem originalmente da organização orgânica da sociedade, uma vez constituídas, elas se tornam autônomas e passam a produzir novos fenômenos (DURKHEIM, 1982b). Com isso, Durkheim sugere que mesmo sendo a classificação simbólica o resultado de uma consciência coletiva que resulta da própria ordem social que ela representa, uma vez constituída ela se constitui como fonte independente de influência sobre a organização social.

Ao mesmo tempo, ao se distanciar da perspectiva apriorística do conhecimento --e, portanto, da idéia de que as categorias de classificação são a consequência natural da capacidade intrínseca do cérebro humano de desvendar o significado das coisas --, Durkheim também propõe uma perspectiva sociológica que desessencializa o processo de classificação simbólica na medida em que rejeita o caráter ontológico dos significados.

Contudo, falta em Durkheim uma consideração da *prática social* através da qual as categorias se constituem, reproduzem e se transformam. Pois, se por um lado ele as concebe como sociais em suas origens, sua perspectiva objetivista apreende apenas a dimensão reificada das formas institucionalizadas de classificação simbólica. Deste modo, a investigação sociológica da raça como fato social no sentido Durkheimiano também corre o risco de reificá-la já que a cristaliza como coisa cujo significado se apresenta de forma objetiva e coercitiva, imune aos questionamentos e aos processos históricos e sócio-políticos

mediante os quais a raça se constitui, legitima ou deteriora enquanto forma de classificação social.

Berger e Luckmann: a construção social do conhecimento

A questão das origens sociais das categorias do conhecimento também constitui a principal preocupação de Berger e Luckmann em *A Construção Social da Realidade*, onde eles abordam o problema de como as pessoas conhecem, nomeiam, categorizam e classificam o mundo de um ponto de vista construtivista. Neste caso, o termo "realidade" refere-se a tudo aquilo que tomamos por certo, ou que é reconhecido como tendo uma existência própria independente de nossa vontade, e "conhecimento" constitui a certeza de que esses fenômenos são reais e possuem tais características. Berger e Luckmann argumentam que o fato de diferentes "realidades" serem tomadas por certo em diferentes contextos sociais indica que o conhecimento humano só pode ser concebido como algo que se desenvolve, é transmitido e se mantém em situações sociais específicas. Desta forma, a tarefa do sociólogo deve ser a de investigar o processo social através do qual, sendo sempre resultado das práticas humanas, a "realidade" é construída (BERGER & LUCKMANN, 1967:3).

Berger e Luckmann não estão, portanto, preocupados em investigar a história do pensamento social. Para eles, a sociologia do conhecimento deve se voltar para aquilo que as pessoas "comuns" identificam como "realidade", isto é, para o senso comum já que é este tipo de conhecimento que, segundo eles, "constitui a fábrica de significados sem os quais a sociedade não poderia existir" (BERGER & LUCKMANN, 1964:15).

Segundo os próprios autores, esta abordagem procura combinar a idéia de fato social de Durkheim - que permite dar conta da dimensão objetiva dos fenômenos sociais - com a noção de ação social de Weber - definida pelo fato de que os indivíduos atribuem sentido às suas ações. Para eles, essas duas perspectivas não são incompatíveis, mas complementares já que as relações sociais dispõem de uma dimensão objetiva e subjetiva e deve ser tarefa da sociologia entender precisamente qual o processo social através do qual significados subjetivos se tornam fatos objetivos. Ademais, baseados na concepção dialética de Marx a respeito da relação entre infra-estrutura e

superestrutura, Berger e Luckmann fazem uma leitura da construção social da realidade de acordo com a qual a última é pensada como resultado simultâneo de um processo de externalização, objetivação e internalização dos significados através de relações intersubjetivas.

A análise deles repousa ainda numa pressuposição antropológica segundo a qual aquilo que diferencia os seres humanos dos animais é o fato dos primeiros caracterizarem-se por aquilo que chamam de "world-openness". Isto implica, entre outras coisas, que o processo de tornar-se homem ou mulher ocorre mediante a interação destes com o ambiente natural e cultural na qual o organismo humano manifesta enorme flexibilidade e que, ao mesmo tempo em que delimita, permite variadas formações socio-culturais (BERGER & LUCKMANN, 1967:47). Segundo Berger e Luckmann a flexibilidade humana bem como sua suscetibilidade aos fatores socialmente determinados podem ser confirmadas através dos estudos etnológicos acerca do comportamento sexual, já que no tocante à sexualidade não parece haver um único padrão observável de comportamento entre seres humanos, o que indica que a conduta sexual é sempre socialmente e culturalmente determinada e, portanto, dispõe de variadas formas sociais e culturais (BERGER & LUCKMANN, 1967:49).

Embora os seres humanos não disponham de predisposições naturais para determinados comportamentos sociais, Berger e Luckmann admitem que sua forma de existência é sempre de algum modo pré-determinado pela ordem social que o antecede. Ou seja, eles são normalmente apresentados a um ambiente cultural e social que não só não foi constituído por eles individualmente, mas que também foi previamente concebido por uma coletividade que antecede a sua existência individual e que guia boa parte de suas ações. Deste ponto de vista, a ordem social funciona como um constrangimento à abertura ("world openness") intrínseca aos seres humanos e, se por um lado, este constrangimento não pode ser entendido como sendo de ordem natural ou biológica --posto que é socialmente construído, ele é capaz de direcionar e dar estabilidade à conduta humana.

Ao mesmo tempo, Berger e Luckmann lembram que a ordem social é o resultado de uma produção contínua sempre sujeita a transformações por meio da intervenção humana, e que a estabilidade da ordem social deve ser explicada não pelos fatores biológicos invariáveis, mas pelos processos de institucionalização que envolvem a tipificação de papéis, legitimação e, em alguns casos, reificação. É

através de processos de institucionalização que a realidade construída por meio da prática humana é tomada como algo dado, como a “ordem das coisas”.

Segundo Berger e Luckmann, a institucionalização envolve a tipificação recíproca de atores e ações, ou seja, envolve o reconhecimento mútuo de que papel cada ator deve supostamente desempenhar para cada situação. Ademais, esse processo, que implica o controle da conduta humana por meio de padrões de comportamento, é um processo *histórico*.

Novamente, o que fundamenta a concepção de Berger e Luckmann de institucionalização é a idéia de “world openness”. Para eles, o fato dos seres humanos repetirem suas atividades e atribuírem a elas um sentido que é tomado por certo a cada repetição se deve justamente à indeterminação de sua estrutura instintiva. Ou seja, a habitualização proporciona aos seres humanos uma espécie de “alívio psicológico” ao reduzirem as possibilidades de ser que de outro modo seriam quase infinitas.

Ademais, esses autores consideram que para que as instituições encontrem legitimidade nas gerações sucessoras é preciso que seus significados sejam internalizados na vida cotidiana através de valores, crenças, morais, mitos etc. que integram o processo de socialização. É através da constante internalização de seus significados que as instituições adquirem objetividade, e são vividas como se existissem acima dos indivíduos como realidade que o confronta como fato coercitivo e objetivo. É assim que a ordem social socialmente construída passa a ser vivida como ordem predeterminada e tomada por certo. É assim que ela passa a se tornar real e não mais passível de ser imediatamente transformada.

Mesmo assim, Berger e Luckmann lembram que por mais autônoma e coercitiva que nos possa parecer, a realidade social é sempre o produto da prática social e, portanto, da atividade humana. O fenômeno da reificação ocorre exatamente quando essa dialética entre os homens, os produtores, e os significados, seus produtos, se apagam da consciência. Berger e Luckmann definem a reificação como apreensão do mundo social ou coisa que foge à ação humana, ou seja, como fato da natureza, resultado de leis cósmicas ou como manifestação da vontade divina. Na interpretação deles, a reificação é uma modalidade da consciência, uma forma de apreender a realidade social que inverte a

relação entre os homens e o mundo criado por meio de suas ações sociais (BERGER & LUCKMANN, 1967:89). Eles alegam que a objetivação constitutiva do processo de construção da realidade está sempre sujeito à reificação embora esta não seja inerente àquela.

A análise dialética de Berger e Luckmann segundo a qual os homens produzem a ordem social e são ao mesmo tempo formatados por esta ordem conta também com uma perspectiva fenomenológica da vida cotidiana que concebe o mundo social como mundo de interações intersubjetivas de diversos graus, desde as mais próximas até as mais remotas. De acordo com esta perspectiva, embora a realidade da vida cotidiana se nos apresente de forma objetiva, ela é também entendida como experiência intersubjetiva, como mundo que compartilhamos com os outros em graus diferentes de aproximação tanto espacial quanto temporalmente. Visto por este prisma, a construção da realidade e de um senso comum a respeito da mesma aparece como resultado do compartilhamento de significados através da interação e comunicação contínua entre os indivíduos.

Esta abordagem fenomenológica vê na interação face-a-face uma dimensão crucial da construção social da realidade, já que é aí, no confronto imediato com o outro, que as expectativas com relação aos papéis que devemos desempenhar são vividas de modo mais contundente assim como os padrões de comportamento que nos são impostos são mais vulneráveis à interpretação subjetiva. Isso não quer dizer que na interação intersubjetiva o outro não seja apreendido através de esquemas de interpretação dados socialmente, mas esses esquemas são mais passíveis de serem reinterpretados no convívio direto com o outro do que nas formas remotas de interação.

Ao atribuírem uma dimensão estrutural e intersubjetiva ao mundo social, Berger e Luckmann concebem, portanto, o conhecimento como um continuum de tipificações que se tornam progressivamente anônimas e mais inflexíveis na medida em que são removidas da dimensão das trocas intersubjetivas. Desta perspectiva, a estrutura social é a soma total das tipificações e dos padrões recorrentes de interações estabelecidas por meio delas. No entanto, para que a estrutura social se mantenha é necessário que ela conte com a constante confirmação de seus significados por parte dos atores engajados nas interações cotidianas.

No que tange à questão da raça como realidade social, a perspectiva construtivista de Berger e Luckmann nos ajuda a entender que, embora possa ser vista como real em suas consequências na organização da vida social, a raça não pode ser concebida como algo que existe independentemente de práticas humanas, ou seja, de um processo contínuo de práticas sociais de significação cujos desdobramentos não estão inteiramente pré-estabelecidos. A análise do processo através do qual nós passamos a tomar a “realidade” por certo, como “ordem natural das coisas”, explicita o fato de que se a realidade nos é apresentada como fato objetivo que existe independentemente da nossa vontade, isso se deve a um processo contínuo de significação que envolve tanto a internalização como a objetivação de significados através de interações intersubjetivas, das mais próximas às mais remotas. Esta abordagem nos fornece, portanto, um arcabouço teórico capaz de evidenciar a prática social de produção e validação de significados que é necessária para que eles se nos apresentem como fatos objetivos e coercitivos. Berger e Luckmann nos auxiliam no diagnóstico de um aspecto fundamental da classificação simbólica que tem que ser levado em conta no debate contemporâneo a respeito da relevância e validade do conceito de raça para a investigação sociológica, qual seja: o fato de que, enquanto realidade social, raça não é apenas um fato a ser apreendido, mas é o resultado de um processo de construção que envolve uma relação dialética entre os significados e os produtores de significados (que podem ser indivíduos, coletividades, instituições, movimentos sociais, leis, cientistas sociais, etc...).

Entretanto, uma vez que sua teoria da construção social da realidade repousa na idéia de habitualização mais do que numa teoria de poder para explicar porque apenas algumas interpretações ou construções da realidade chegam a se legitimar em detrimento de outras, Berger e Luckmann marginalizam um aspecto crucial da construção social dos significados e categorias que compõem a “realidade”, a saber: o fato de que eles funcionam como importantes recursos na monopolização de status.

Ademais, o fato de restringirem a sociologia do conhecimento à análise do chamado senso comum Berger e Luckmann deixam de lado o processo através do qual a própria ciência não apenas legitima como

também constitui importante ator neste processo de construção de categorias de classificação simbólica.

Foucault: poder e significados discursivamente forjados

Em Foucault, esta separação entre conhecimento científico e senso comum quanto ao seu status no que tange a formação de categorias do conhecimento (aqui entendido como organização sistemática de concepções de mundo, bem como sistemas classificatórios que constituem as fórmulas de atribuição de sentido) fica superada. As categorias de classificação simbólica com as quais nomeamos, classificamos e atribuímos sentidos às coisas e ao mundo bem como os conceitos com os quais elaboramos as análises científicas são ambos vistos como elementos da formação discursiva daquilo que chamamos “realidade” ou “verdade”. O conhecimento científico não é, portanto, meramente investigativo ou revelador de uma verdade a respeito daquela realidade que o senso comum toma por certa. Ele também produz verdade ao interpretar o mundo. Assim, do ponto de vista da teoria do conhecimento de Foucault o caráter real ou a verdade ou veracidade da raça entendida tanto como categoria de classificação simbólica corrente no cotidiano da vida social como enquanto conceito analítico se constitui de forma discursiva tanto no senso comum como através da ciência. De acordo com esta abordagem, a raça não dispõe, portanto, de um significado imanente, mas resulta, ao contrário, de formação(ões) discursiva(s) que permeiam a ciência, o Estado, e a sociedade.

A idéia de formação discursiva dos significados fica evidente na análise de Foucault a respeito da história da sexualidade em que, em contraste com a idéia de que o sexo torna-se cada vez mais reprimido, ele argumenta que há, desde o século XVII, uma multiplicação de discursos sobre sexo. Segundo Foucault, esta “transformação do sexo em discurso” representa um processo de refinamento das técnicas de poder na idade moderna que se dá mediante uma prática discursiva que envolve a disseminação e implementação de conceitos e categorias os quais determinam as possíveis interpretações sobre o sexo bem como a grade de significados que tornam reconhecíveis e legítimos apenas alguns discursos sobre a sexualidade (FOUCAULT, 1978).

De acordo com esta análise, desde o século XVII até o século XX pôde-se observar uma crescente racionalização da sexualidade. Ou seja, o sexo transcendeu os muros da moralidade e tornou-se objeto de investigação, análise e classificação de estudos quantitativos e qualitativos. Esse processo implicou a disseminação da sexualidade pelos vários campos do conhecimento tais como a pedagogia, as ciências médicas, a psiquiatria, a biologia, a demografia bem como a multiplicação de categorias ou personagens sexuais: o heterossexual, o homossexual, o maníaco etc. Através da proliferação de discursos sobre sexo nas várias áreas do saber, foram geradas várias categorias de comportamento sexual e mesmo aqueles cujo comportamento sexual era considerado patológico tornaram-se uma realidade analítica e visível na medida em que foram classificados e reconhecidos no sistema cognitivo.

Esta disseminação e crescente racionalização dos discursos sobre o sexo, observadas por Foucault, constituem, segundo ele, a forma através da qual se manifestam as estratégias de poder na era moderna; um poder cujo exercício se dá mediante a maximização da capacidade de regulação e controle via conhecimento, i.e., via o exame constante e a classificação detalhada do sexo sob os auspícios da suposta neutralidade da ciência. O poder ao qual se refere Foucault não consiste num sistema de dominação exercido por um grupo sobre outro e tampouco na capacidade de realizar objetivos que resultem da escolha ou decisão de um sujeito seja este um indivíduo ou uma coletividade. O poder aqui diz respeito mais especificamente aos “mecanismos discursivos” que determinam as formas de codificação e decodificação e, portanto, estabelecem as categorias reconhecíveis e inteligíveis do conhecimento⁴. A idéia é, portanto, enfatizar a própria prática discursiva, em sua interconexão com as práticas econômicas, sociais e políticas, como sendo em si mesma uma fonte geradora e transformadora de sentido. Vistos sob esta óptica, discursos e práticas sociais, políticas e econômicas estão, sim, interconectados, mas de modo bastante específico; não através de um encadeamento causal, mas por meio de um esquema de dependências. Deste modo, a correspondência entre discursos e prática política, por exemplo, não se

⁴ Para maiores especificações a respeito da concepção de poder de FOUCAULT e a relação que ele estabelece entre poder e conhecimento ver: FOUCAULT, M. “Truth and Power”. In: COLIN GORDON (org.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 109-133.

caracteriza pelo fato de que a prática política cria noções, conceitos, ou temas que são meramente ou subsequentemente traduzidos em discurso. A prática política não estabelece ou muda diretamente a forma do discurso, mas suas seu “modo de existência” (FOUCAULT, 1991).

Para Foucault, a análise dos discursos como prática autônoma de formação de significados deve envolver, portanto, a descrição das condições que devem ter sido alcançadas num determinado momento para que seus objetos, modo de operação e opções teóricas tenham sido formados. Da mesma forma, tal análise deve envolver uma investigação das relações específicas que situam os discursos entre outros discursos e no contexto não discursivo em que operam (ou seja, as instituições, relações sociais, conjuntura econômica e política) (FOUCAULT, 1991).

Vistas como resultado de práticas discursivas cujas “condições de possibilidade” são dadas num determinado momento no tempo e no espaço e em correspondência com o contexto não discursivo (social, político e econômico) no qual operam, as categorias de classificação e do conhecimento são vistas como formações discursivas mutáveis e até mesmo passíveis de serem eliminadas de nossos esquemas cognitivos. Isso significa que ao invés de lidar com as categorias e conceitos como meras traduções de uma dada realidade objetiva a qual só nos resta decodificar, Foucault os concebe como constructos e constituintes da realidade, e como produtos históricos cuja existência depende do cumprimento de determinadas condições localizadas no tempo e no espaço.

Vista sob este prisma, a raça entendida como categoria de classificação simbólica e conceito analítico constitui-se como resultado de uma prática discursiva e é, portanto, analiticamente dessencializada já que historicamente situada e entendida como resultado de discursos que emergem em correspondência a contextos econômicos, políticos e sociais específicos, localizados no tempo e no espaço. Dizer que a raça consiste numa formação discursiva do ponto de vista Foucaultiano é o mesmo que dizer que ela só existe enquanto conceito e categoria e que é daí, e não de uma existência imanente, anterior ao discurso, que emerge sua capacidade de moldar a vida social. Nesse sentido, sua dimensão real deriva de sua real capacidade - enquanto discurso - de regular e gerir a ordem social e não de sua existência enquanto algo supostamente ontológico.

Por fim, a análise de Foucault sugere, de modo um tanto perturbador e provocativo, que também o discurso científico da raça não só fomenta a classificação racial como, ao garantir sua existência no sistema cognitivo como conceito analítico, ajuda a perpetuá-la já que é tão somente enquanto categoria, conceito, rótulo ou nome que a idéia de raça sustenta e promove a existência de uma ordem racial. Conforme esta perspectiva, ao empregarem a raça como conceito analítico para explicar a realidade social, as ciências sociais não elaboram uma simples interpretação de um problema social, mas também desempenham um papel ativo na definição do modo de existência deste fenômeno. Neste sentido, a teoria do conhecimento de Foucault é indispensável à reflexão a respeito do papel da análise científica na legitimação ou questionamento da ordem racial bem como na determinação de seus “modos de existência”.

Bourdieu: raça e o conhecimento prático da ordem social

A noção de conhecimento prático de Bourdieu também contribui sobremaneira para a compreensão da raça enquanto categoria de classificação simbólica socialmente construída na medida em que sua análise da construção do campo simbólico (ou estruturas de percepção) como constitutivo da organização da sociedade aponta para os riscos de se conceber a classificação racial como mera ilusão, ou produto de idéias que não encontram bases reais na ordem social. Ao mesmo tempo, Bourdieu nos proporciona um instrumental analítico capaz de refutar a idéia de uma ordem racial que existe a priori ou independentemente do processo social de significação que legitima e valida sua existência e condiciona sua perpetuação. Sua abordagem “estrutural-constructivista”, que busca superar as armadilhas tanto da análise meramente objetivista (que identifica a estrutura social com coisas ou fatos que existem independentemente da interpretação dos mesmos pelos indivíduos) quanto da perspectiva unicamente subjetivista da vida social (que identifica a sociedade com a experiência subjetiva da vida social), sugere que se a divisão dos grupos sociais em raças se nos apresenta como a ordem natural das coisas isso se deve a um conhecimento prático da realidade social que se constitui historicamente através de um longo processo de socialização e institucionalização que envolve disputas pela monopolização de poder e status nos diferentes campos sociais.

Segundo a perspectiva de Bourdieu a sociedade constitui-se tanto sob a forma de distribuição material de recursos e meios de apropriação de valores e de bens socialmente escassos (*campos*) quanto sob a forma de “estruturas mentais” ou esquemas de classificação simbólica, historicamente herdados, que orientam as atividades, condutas, pensamentos e valores dos agentes sociais (*habitus*) (WACQUANT, 1992). Estas duas dimensões da vida social se relacionam de forma recíproca de modo que para que os bens simbólicos e materiais estejam distribuídos de uma determinada maneira é necessário que os agentes sociais tenham incorporado toda uma forma de classificação, um esquema de percepção e interpretação do mundo capaz de naturalizar a ordem social e, deste modo, garantir a estabilidade do *status quo*. Da mesma forma, os sistemas interpretativos são condicionados pela distribuição social de “espécies de capital” (simbólico, material, político) e, portanto, pela estrutura de estratificação social vigente. Nenhuma dessas instâncias da vida social deve, contudo, ser concebida como espaço estanque. Ao contrário, adverte Bourdieu, devem ser vistas como espaços permeados por *relações* mais do que por *substâncias* (objetos, grupos ou indivíduos)⁵. Sendo assim, os *campos* constituem um conjunto de *relações* históricas entre posições determinadas através da competição e disputa pelo monopólio das diferentes espécies de capital. A noção de *habitus*, por sua vez, constitui um conjunto de *relações* históricas que são internalizadas pelo indivíduo na forma de comportamento corporal ou esquemas mentais de percepção e ação. Trata-se de um mecanismo estruturante que, tendo sido absorvido pelo indivíduo através de um processo histórico de socialização, opera sob a forma de uma “racionalidade prática” que transcende a consciência individual (WACQUANT, 1992).

É esta percepção do funcionamento da dinâmica social que fundamenta a análise de Bourdieu (2001) a respeito do processo de construção das categorias ou significados de homem e mulher entre os Berberes da Cabila, onde ele mostra que a definição social do corpo feminino e do corpo masculino, seus usos e funções - que aparecem como base natural da divisão sexual do trabalho e da organização do

⁵ Bourdieu empresta a idéia de “substância” de Ernest Cassirer que define o que chama de “pensamento substancialista” como aquele que identifica a realidade com aquilo que é imediatamente observável empiricamente, i.e., com indivíduos e grupos. (BOURDIEU, 1990:125).

cosmos - são, na verdade, o produto de uma construção *prática* dada por relações sociais de dominação internalizadas conforme um processo contínuo e difuso de socialização marcado por disputas por poder e status. Vista sob esta perspectiva, a construção social do significado de homem e mulher é entendida como efeito de uma ordem social masculina que é objetivada, inscrita na ordem das coisas, na organização da vida social e absorvida pelos atores sociais como um sistema de interpretação na rotina da divisão do trabalho e nos rituais coletivos e privados. Segundo Bourdieu os ritos desempenham um papel fundamental neste processo de internalização dos significados de homem e mulher segundo a ordem masculina já que instituem e, portanto, acentuam em cada homem e mulher os sinais mais imediatamente associados à definição social de seus respectivos sexos e estabelecem as práticas consideradas "apropriadas" e "inapropriadas" ao sexo masculino e feminino.

A dominação masculina é, portanto, concebida como a manifestação de relações de poder simbólico cujas condições de possibilidade são dadas por um processo de significação que implica a categorização e transformação do corpo. Tal processo é de extrema eficácia porque se dá em correspondência com a sua materialização nas instituições sociais bem como com uma longa experiência de interações fundadas nas estruturas de dominação, de modo que se torna senso comum e naturaliza as diferenças entre homem e mulher.

Mas o que tem a teoria da classificação simbólica de Bourdieu a nos dizer a respeito da raça enquanto categoria simbólica e analítica?

Em primeiro lugar, o tipo de interação que Bourdieu concebe entre os esquemas de percepção e as estruturas de estratificação social sugere que as formas de classificação simbólica tais como a diferenciação homem e mulher ou, neste caso, a classificação racial constituem elementos constitutivos da organização da vida social na medida em que informam não só valores e as interações intersubjetivas no cotidiano das relações sociais como materializam-se na estrutura social sob a forma de instituições, leis, políticas públicas e educacionais assim como ordenam a distribuição de recursos sejam estes simbólicos ou materiais. Para efeito de avaliação da raça e seu caráter propriamente social, a teoria de Bourdieu nos ajuda a perceber que, enquanto produto de relações de dominação que existe tanto na "objetividade de primeira ordem" - i.e., sob a forma de distribuição de

recursos e meios de apropriação de bens escassos ou do que Bourdieu chama de “espécies de capital”, quanto na “objetividade de segunda ordem” - ou seja, sob a forma de esquemas de percepção do mundo social que orientam condutas e valores dos atores sociais (WACQUANT, 1992:7) - a “raça” constitui, sim, uma realidade social objetiva com consequências reais e efetivas sobre o *modus vivendi* e *operandi* da sociedade.

Ao mesmo tempo, ao atentar para o aspecto *relacional* e *processual* de cada uma dessas dimensões da sociedade, Bourdieu sugere também que, vista sob este prisma, a classificação racial, tanto sob a forma institucional e estrutural quanto sob a forma de sistemas cognitivos e de valores que permeiam as interações intersubjetivas, é o produto de relações históricas de dominação e de disputa por status e recursos simbólicos e materiais escassos e não a consequência natural das relações entre “raças” ou grupos raciais. Isso significa que a real eficácia da classificação racial não deve ser confundida com a existência real das “raças”. Nesse sentido também, a análise de Bourdieu sugere que, embora a coleta de dados estatísticos constitua um importante recurso analítico das ciências sociais para apreender a distribuição de recursos segundo o modo de classificação racial da sociedade e, assim, revelar a desigualdade social entre grupos racializados, a investigação sociológica da raça como fenômeno socialmente construído deve ir além da mera constatação da desigualdade entre grupos socialmente racializados e inquirir sobre o *processo histórico e social* através do qual a raça adquire relevância social enquanto categoria de classificação simbólica, ou seja, sobre o modo através do qual os grupos sociais são transformados em raças. Só assim podem as ciências sociais dessubstancializar a categoria “raça” e contribuir para a sua desnaturalização desvendando seu caráter propriamente social⁶.

Considerações finais

Remetamo-nos, portanto, ao problema inicial que nos levou a esta digressão a respeito das teorias do conhecimento de autores que a vêem especialmente sob o prisma do conhecimento como condicionado

⁶ A respeito da crítica de BOURDIEU ao objetivismo estruturalista e a reificação de categorias analíticas ver: BOURDIEU, P. “What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups” In: *Berkeley Journal of Sociology*, 32 (1987): 1-18.

por e elemento constitutivo daquilo que chamamos de realidade social: o que queremos dizer, portanto, quando dizemos que raça é uma construção social?

Não nos resta dúvidas de que, enquanto categoria socialmente significativa, a raça constitui uma realidade social com reais conseqüências sobre a vida dos indivíduos e coletividades. Entretanto não basta dizer que a raça constitui uma realidade social sem que nos preocupemos em demonstrar no que precisamente consiste o o caráter social da raça. Ou seja, a análise da raça como construção social não pode prescindir de uma investigação dos vários aspectos implicados na construção social das categorias simbólicas e dos sistemas interpretativos e seu impacto na vida social, bem como do modo através do qual os esquemas cognitivos estão vinculados às estruturas sociais e às relações de poder. Nesse sentido, a digressão a respeito das teorias sociais do conhecimento de Durkheim, Peter Berger e Thomas Luckmann, Foucault e Bourdieu me parece bastante frutífera já que, ao destacarem diferentes dimensões do social, eles apontam também para os vários aspectos do processo de formação social dos esquemas interpretativos e das categorias de classificação simbólica que devem ser levados em conta na consideração sociológica da raça como fenômeno propriamente social.

Conforme afirmei anteriormente, a idéia de *fato social* de Durkheim é comumente empregada para dar sustentação à idéia de que, embora não constitua uma realidade ontológica, a raça constitui uma realidade objetiva. De fato, de acordo com Durkheim, o caráter social das categorias de classificação simbólica se confirma pelo fato delas não constituírem nem o produto de uma capacidade intrínseca do cérebro humano de desvendar o significado implícito e inerente às coisas nem da apreensão subjetiva e imediata das mesmas e do mundo, mas sim, do fato de refletirem a organização social. Sendo assim, as categorias de classificação constituem realidades objetivas na medida em que seus significados são socialmente compartilhados. Mas a concepção objetivista do social na qual se baseia a análise de Durkheim, a qual identifica o social com uma realidade objetiva materializada nas leis e instituições que existem independentemente da ação individual e se impõem de forma coercitiva sobre os indivíduos, reifica as categorias de classificação simbólica e analíticas ao desconsiderar o *processo* social

através do qual as categorias tornam-se significativas e significantes e, deste modo, escamoteia seu aspecto contingente, situacional e mutante.

Já o enfoque de Berger e Luckmann sobre o processo através do qual aquilo que chamamos e concebemos como “real” passa a ser tomado por certo, como algo que existe anterior a, e independentemente da ação coletiva dos indivíduos sugere que se a raça dispõe de algum tipo de objetividade isso se deve a um processo contínuo de produção e legitimação de seus significados e significância tanto pelas instituições como pelas relações intersubjetivas e não à revelia delas. Berger e Luckmann explicitam, portanto, a prática social de formação e validação das categorias de classificação social que é necessária a fim de que possam ser tomadas por certo, como fato externo e coercitivo. A teoria de Berger e Luckmann nos ajuda a entender um aspecto fundamental da raça como realidade socialmente construída, a saber: o fato de que esta se constitui como construto simbólico cuja objetividade e poder coercitivo depende da sua constante validação e legitimação por meio de um processo simultâneo de objetivação e internalização de seu(s) significado(s).

Foucault, por sua vez, mostra que a forma como definimos e classificamos as coisas e os comportamentos sociais é fruto de práticas discursivas historicamente constituídas e as operações de poder nelas implicadas. Vale salientar, mais uma vez, que a noção de poder que fundamenta a análise de Foucault diz respeito à capacidade das categorias e significados com os quais damos sentido ao mundo e às relações sociais de determinar os significados legítimos e “verdadeiros” e, deste modo, constranger e moldar as interpretações possíveis num determinado contexto discursivo e não discursivo (político, social e econômico). Com isso Foucault sugere que, ao categorizarmos e classificarmos as coisas e o mundo nós não só criamos o modo de ser dos mesmos como também determinamos a forma legítima de concebê-los.

A análise de Foucault dispõe, assim, de valor inestimável para a investigação sociológica da raça. Pois ele não só considera o aspecto constitutivo das categorias sociais na organização da vida social sem que, para tanto, precise atribuí-las um caráter ontológico, como também aponta para sua dimensão contingente ao tratar de seu processo de formação discursiva sob a perspectiva histórica. Ademais, sua análise dos discursos científicos e seu poder de determinação dos contornos da vida social através da legitimação dos conceitos, nos lembra que o

discurso sociológico da raça não consiste na apreensão objetiva de um problema racial ou de relações raciais que existem independentemente ou anterior à nossa interpretação. Ao definir um sistema cognitivo através do qual a raça deve ser apreendida e explicada, o sociólogo desempenha um papel ativo na determinação dos modos através do qual a raça opera na sociedade. Nesse sentido, a teoria do conhecimento de Foucault é indispensável à análise crítica e reflexiva do papel da sociologia na legitimação e questionamento da ordem racista. Uma atitude intelectual que parece também estar além da simples adoção ou negação da raça para fins de estudos a respeito da dinâmica do racismo, e mais atrelada a uma metodologia de pesquisa que *explícite* o caráter social da raça e *explique* sua força e permanência na vida social.

Por fim, a perspectiva *relacional* de Bourdieu relativa aos sistemas de percepção e classificação nos proporciona um instrumental teórico capaz de “desubstancializar” a raça e entendê-la como categoria simbólica que, embora constitutiva dos contornos da ordem social e, nesse sentido, real, é também a manifestação de relações de dominação que não se dão a priori, mas que são fruto de um processo histórico de disputas em torno de bens materiais e simbólicos socialmente escassos. De certo modo, assim como Berger e Luckmann, Bourdieu nos ajuda a desreificar as categorias ao reconstituir a relação dialética e histórica entre os significantes e os significados, sendo que, em Bourdieu, esta análise é acrescida de uma abordagem das relações de poder implicadas na formação de categorias simbólicas.

Ainda segundo a concepção teórica de Bourdieu, se nos mantivermos fiel à tarefa de procurar explicar a raça como fenômeno social e suas conseqüências não devemos nos restringir à constatação de uma ordem racial vigente. Devemos, ao contrário, buscar compreender o processo histórico através do qual esta ordem se constituiu e as “condições de possibilidade” para a sua existência e permanência. Tal tarefa implica mais especificamente que, ao invés de nos atermos simplesmente à relação entre os “grupos raciais” e sua distribuição na estrutura de estratificação social, sob o risco de imitarmos e reproduzirmos acriticamente o caráter reificado da raça, devemos ir mais longe e buscar entender as condições e contextos históricos, bem como as disputas políticas e sociais que deram origem à idéia de raça e por meio das quais ela se reproduz.

Referências:

- AMERICAN SOCIOLOGICAL ASSOCIATION **The Importance of Collecting Data and Doing Scientific Research on Race**. Washington, DC: American Sociological Association, 2003.
- APPIAH, A. **In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture**. New York: Oxford University Press, 1992.
- AZEVEDO, C. M. M. **Anti-Racismo e seus Paradoxos: reflexões Sobre Cota Racial, Raça e Racismo**. São Paulo: Editora Annablume, 2004
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. **The Social Construction of Reality: a treatise in the Sociology of Knowledge**. New York: Anchor Books, 1967.
- BOURDIEU, P. **Masculine Domination**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.
- BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. **An Invitation to Reflexive Sociology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- BOURDIEU, P. **Language and Symbolic Power**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- BOURDIEU, P. "Social Space and Symbolic Power". In: **In Other Words: essays Towards Reflexive Sociology**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- BOURDIEU, P. "What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups" In: **Berkeley Journal of Sociology**, 32, 1987: 1-18.
- DURKHEIM, E. **The Elementary Forms of Religious Life**. New York: The Free Press, 1995.
- DURKHEIM, E. **The Rules of Sociological Method**. New York: The Macmillan Press, 1982a.
- DURKHEIM, E. "Marxism and Sociology: The Materialist Conception of History". In: **The Rules of Sociological Method**. New York: The Macmillan Press, 1982b.
- DURKHEIM, & MAUSS, M. **Primitive Classifications**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- FIELDS, B. "Of Rogues and Geldings", **The American Historical Review**, vol. 108, n. 5, December, 2003: 1397-1405.
- FOUCAULT, M. "Politics and the Study of Discourse". In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (orgs). **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- FOUCAULT, M. "Truth and Power". In: GORDON, C. (org.). **Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977**. New York: Pantheon Books, 1980: 109-133.
- FOUCAULT, M. **The History of Sexuality**, Vol. 1. New York: Vintage Books, 1978.
- GILROY, P. **Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line**. Cambridge, MA: The Belknap Press of the Harvard University Press, 2001.
- GUIMARÃES, A. S. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

- MILES, R. "Apropos the Idea of 'Race'...Again". In: Les Back & SOLOMOS, J. (orgs). **Theories of Race and Racism: a Reader**. London and New York: Routledge, 2000: 125-143.
- MILES, R. **Racism**. London and New York: Routledge, 1989.
- TAVOLARO, L. G. M. **Race and Quotas, 'Race' in Quotes: The Struggle over Racial Meanings in Two Brazilian Public Universities**. Tese de Doutorado submetida ao Departamento de Sociologia da The New School for Social Research, Nova York, Dezembro de 2006.
- WINANT, H. "The Theoretical Status of the Concept of Race". In: Les Back & SOLOMOS, J. (orgs). **Theories of Race and Racism: a Reader**. London and New York: Routledge, 2000.
- WINANT, H. **Racial Conditions: politics, Theory, Comparisons**. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1994.