

Apresentação

Além do dossiê “Relações Raciais e Ação Afirmativa”, o volume 2 de *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* traz em sua seção de artigos contribuições de autoras e autores em discussões sobre direitos humanos, sexualidade, encontros culturais, política e juventude.

Rossana Rocha Reis apresenta uma reflexão sobre os direitos humanos na perspectiva das ciências sociais e da história dos movimentos políticos que contribuíram para sua criação. Reis dá especial atenção ao papel ainda pouco reconhecido das sociedades latino-americanas tanto na luta histórica por esses direitos quanto na redação da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948.

Miriam Adelman, por sua vez, apresenta uma análise sociológica sobre as relações entre amor e dinheiro. A partir de extensa e atualizada literatura sobre essa temática, em especial a obra da socióloga argentina Viviana Zelizer, Adelman nos guia pelos meandros dessa experiência social tão rica quanto pouco estudada. Seu artigo busca desfazer alguns mitos ainda correntes sobre supostas oposições entre amor e dinheiro, subjetividade e “mercado”.

O artigo seguinte adentra a esfera da segmentação do mercado sexual por meio de uma análise etnográfica dos clubes de sexo *leather* em Madri. A pesquisa do antropólogo Camilo Albuquerque de Braz traz elementos para refletir sobre a forma como, na sociedade contemporânea, práticas e identidades sexuais “viajam”. Braz reconstitui a história dos clubes de “sexo duro” nos Estados Unidos da América e busca compreender como eles aparecem e são experienciados no contexto espanhol.

Os encontros e estranhamentos entre culturas são explorados em uma vertente psicossocial no artigo de João Gilberto da Silva Carvalho sobre as relações entre a China e o Brasil. Sua análise aborda mudanças recentes nas representações sociais a respeito da China e dos chineses para com os brasileiros, o que corresponde à crescente importância econômica e política do gigante asiático.

O estudo do pesquisador argentino Pedro Nuñez encerra a seção artigos com uma extensa e cuidadosa análise sobre o crescente interesse político dos estudantes argentinos, em particular os da escola secundária. Iniciando com um importante panorama dos estudos sobre juventude nos países do Mercosul, Nuñez termina por enfocar o caso argentino indagando sobre as concepções de justiça na qual se baseiam as demandas políticas das novas gerações estudantis.

Na seção de resenhas, Eduardo Gabriel apresenta o segundo volume do livro *Religião – Ensaio*, uma coletânea de escritos sobre o tema de um dos fundadores da sociologia e um dos mais criativos pensadores de seu período: Georg Simmel. Conforme Gabriel, a ideia principal de Simmel é a sugestão metodológica de procurar os elementos formadores da religião nas relações sociais anteriores à institucionalização da religião.

Lara Facioli nos mostra a utopia pornô criada pela revista *Playboy*, conforme a premiada análise de Beatriz Preciado em seu livro *Pornotopia: arquitetura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría*. Facioli faz uma bela apresentação de Preciado, uma das principais representantes da Teoria *Queer* atual, mostrando como essa obra é uma continuação do projeto da filósofa, já exposto em livros anteriores, de fazer uma crítica sexopolítica do capitalismo contemporâneo. A pornotopia que é exemplarmente ilustrada pela revista *Playboy* revela então uma nova subjetividade masculina forjada no Pós-Segunda Guerra Mundial, que vai da postura desse homem perante a vida sexual à arquitetura de sua moradia, que visa tanto expressar quanto ser um abrigo para uma nova vivência da sexualidade.

Já Aline Suelen Pires e Angelo Martins Junior discutem as mudanças sociais que a economia solidária vem trazendo no campo do trabalho. Nesse sentido, os autores apresentam a coletânea de artigos organizados por Neusa Maria Dal Ri com o título *Trabalho associado, economia solidária e mudança social na América Latina*. Dividido em quatro eixos temáticos, o livro analisa temas como as experiências com o trabalho associado, a relação entre educação e economia solidária, a relação do Estado e das políticas públicas com essa forma de economia e o papel da universidade nesse controverso campo, tanto de conhecimento quanto de mudança social.

Esperamos que este segundo número agrade a nossos(as) leitores(as), mantendo nosso compromisso de trazer semestralmente artigos e resenhas instigantes sobre a sociedade contemporânea.

Comitê Editorial

*Richard Miskolci, Jacqueline Sinhoretto,
Jorge Leite Júnior e André Ricardo de Souza*

Apresentação do dossiê

A primeira década do século XXI pode ser considerada marco de uma mudança fundamental na percepção de quem somos nós, os brasileiros. Fruto de um longo processo de lutas e disputas simbólicas recobertas pela ideia de país mestiço e harmônico, finalmente nos descobrimos em berço esplêndido como descendentes de africanos, europeus, asiáticos, nativos etc.

A mestiçagem e a miscigenação realmente existentes têm sido deslocadas de seu sentido anterior, no qual às origens ancestrais de muitos pouca ou nenhuma importância era conferida, para um reconhecimento de sua centralidade no processo de estigmatização ou mobilidade social de um grupo. Dessa forma, o imaginário social que conferia à mestiçagem o estatuto prioritário de nomeação de boa parte dos brasileiros, encobrindo suas origens, tem dado lugar, por exemplo, aos prefixos afro, euro etc.

O debate sobre as diversas formas de ser brasileiro ademais tem contribuído para uma (re)discussão dos usos e sentidos de nossa cultura plural. A diversidade como um valor está presente nos vários discursos que perpassam nossa experiência cotidiana. A questão então é saber do que estamos falando: uma diversidade que faz ou não faz diferença? Uma diferença indiferente ou não à diversidade?

O dossiê que ora apresentamos tem como objetivo fazer a diferença, não só em relação ao contato com os temas e problemas que estão na base das lutas sociais do passado e do presente, mas também propiciar aos leitores, de modo geral, um conjunto de novas possibilidades de tratamento de questões que atravessem nosso cotidiano.

Os artigos que o compõem procuram associar reflexões das ciências sociais com os debates públicos em relação a cidadania, igualdade, educação – em especial os discursos sobre diversidade e diferença que atravessam na contemporaneidade as políticas educacionais, as ações afirmativas e a mídia e os novos embates que surgiram no chamado “campo das relações étnico-raciais”.

Dessa forma, o provocante texto de abertura do dossiê intitulado “A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (A liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça)”, de Antonio Sergio Alfredo Guimarães, ao analisar, a partir de novas interpretações da história, o momento do advento da República no Brasil, observa que sua recepção foi diferenciada em relação à posição que cada grupo de cor/status ocupava no sistema escravista.

De acordo com o autor, a sua busca é pelas “raízes de uma identidade nacional que tem seu núcleo na mistura inter-racial ou na recriação de identidades pós-africanas, opondo-se ao modo como o colonizador europeu pensou o Brasil, isto é, como expansão de sua cultura e de sua raça para o Novo Mundo”.

Guimarães centra seu foco analítico em dois movimentos político-sociais do final do século XIX: o abolicionismo e o republicanismo, a partir dos quais constrói duas hipóteses. A primeira é de que nesses movimentos estão em jogo ideias de liberdade, igualdade racial e cultura mestiça. A segunda hipótese é de que, em todo o período considerado, os negros, a classe média urbana “branca” e as elites agrárias moveram-se de forma muito distintas em relação ao ideário de liberdade, igualdade e fraternidade. O artigo coloca em questão a forma como os distintos segmentos pensavam e/ou percebiam de forma fragmentada os valores da modernidade e contemporaneidade políticas brasileiras entre 1870-1930.

O segundo artigo “Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra”, de Nilma Lino Gomes, com base nas contribuições epistemológicas do sociólogo Boaventura de Souza Santos, inspirada na sociologia das ausências e das emergências, a autora parte do pressuposto de que o movimento negro como ator político – não sem conflitos e contradições – tem se constituído como um dos principais mediadores entre a população negra, o Estado, a sociedade e a escola. Nesse sentido, ele é capaz de organizar e sistematizar saberes específicos da comunidade negra construídos ao longo da sua experiência coletiva em diferentes dimensões da vida social. No contexto sociopolítico atual, pela educação, regulada pelo mercado e pela racionalidade científico-instrumental, esses saberes foram transformados em não existência, ou seja, em ausências.

Dessa forma, a (re)emergência do movimento negro no Brasil contemporâneo, nos 70 do século XX, situa-se em um campo de possibilidades de crítica social, pelas constantes tentativas de fundir os saberes de matriz africana em saberes brasileiros, negando a origem ancestral de seus produtores e, ao mesmo tempo, uma luta política pelo reconhecimento daqueles saberes na constituição da nação. Os corpos negros operam nessa tensão entre a rejeição e o desejo, visibilidade estereotipada e invisibilidade.

Para a autora, os projetos, os currículos e as políticas educacionais ainda têm dificuldade de reconhecer esses e outros saberes produzidos pelos movimentos sociais, pelos setores populares e pelos grupos sociais não hegemônicos. E não enfrentam a tensão regulação-emancipação sociorracial do corpo e da corporeidade negra. Por isso, precisamos construir uma nova forma de emancipação sociorracial do corpo.

Em contraste com as perspectivas que nos remetem a uma ideia de reconstrução do passado com o objetivo de recriarem as experiências pretéritas de negros, mestiços e brancos, a autora aproxima-se de Aimé Cesaire para quem a nossa época é a da identidade reencontrada, a da diferença reconhecida, a da diferença mutuamente consentida e, porque conhecida, superável em complementariedade a qual torna possível, uma solidariedade e fraternidade nova.

O terceiro artigo “Fora do quadro: a ação afirmativa nas páginas d’*O Globo*”, de Feres *et al.*, com base no desenho que as políticas de ações afirmativas assumem no Brasil contemporâneo, combina uma análise da forma institucional variada que as mesmas vêm assumindo no país com a cobertura que a mídia impressa vem realizando. O periódico escolhido é o jornal *O Globo*.

A educação superior, ao admitir o ingresso diferenciado, incluindo reserva de vagas para negros e outros grupos subalternizados, transformou-se no principal do debate contemporâneo do país. O texto permite que o leitor, com base na leitura minuciosa realizada pelos pesquisadores das resoluções que deram origem aos programas de ações afirmativas e, em contraste, com o tratamento jornalístico do tema, tire suas próprias conclusões sobre a forma como parte do segmento midiático tem dialogado, se posicionado e repercutido a evolução das políticas de ações afirmativas.

Por último, o texto “A diferença e a diversidade na educação”, de Anete Abramowicz *et al.*, nos remete à reflexão dos usos e as concepções que norteiam a utilização do termo diversidade e/ou diferença no debate brasileiro e contemporâneo na educação. Para as autoras, a utilização dos termos diversidade e diferença de forma indiscriminada nesse período sugere que o que elas denominam de processo de “ascensão da diversidade” é um dos resultados das lutas sociais travadas no Brasil contemporâneo.

Dessa forma, ao mesmo tempo que os movimentos sociais vivenciam algumas conquistas, as autoras observam deslocamentos e (re)significações em distintas perspectivas teóricas que se ocupam dessa temática, tentativas de adaptações da matriz de políticas públicas. Em outros termos, a questão que emerge é a seguinte: como compatibilizar nas políticas públicas as exigências de respeito à diferença reivindicadas por grupos sociais sem restringir-se ao relativismo cultural?

Ao mesmo tempo, essas distintas perspectivas teóricas atribuem diferentes significados e possibilidades à ideia de diversidade e diferença. Ao sintetizarem esquematicamente as perspectivas em disputa na conformação da política educacional, as autoras identificam três orientações mais visíveis: a primeira trata as diferenças e/ou diversidades como contradições que podem ser apaziguadas – a

tolerância seria uma das muitas outras formas de apaziguamento. A segunda vertente, denominada liberal ou neoliberal, usa a palavra diferença ou diversidade como estratégia de ampliação das fronteiras do capital. E, por fim, a perspectiva que enfatiza as diferenças como produtoras de diferenças, as quais não podem se apaziguar, já que não se trata de contradições.

Uma observação final sobre os textos do dossiê é que, embora os autores(as) sejam e atuem em diversas áreas/disciplinas de conhecimento, podemos identificar a importância que a questão étnico-racial adquire no debate acadêmico e na agenda política nacional; em todos os textos, ou subtextos, a ação do movimento negro traz à tona o debate sobre a aceitação ou rejeição da raça, articulada como uma categoria analítica e de luta política e, também, uma releitura da matriz de política pública, em especial a educacional, pelo Estado brasileiro, que se dá sob a égide da diversidade.

Valter Roberto Silvério

Departamento de Sociologia da UFSCar

A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça)

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães¹

Resumo: Neste artigo discuto a historiografia referente à República no Brasil em busca de uma reinterpretação que dê conta do imaginário nacional brasileiro que será depois referido como mestiço ou “negro”. Ou seja, busco as raízes de uma identidade nacional que tem seu núcleo na mistura inter-racial ou na recriação de identidades pós-africanas, opondo-se ao modo como o colonizador europeu pensou o Brasil, isto é, como expansão de sua cultura e de sua raça para o Novo Mundo. Defendo, como tese, que a formação nacional acabou por reduzir os ideais de liberdade ao fim do cativo, limitou a igualdade aos limites das classes sociais, e fez da fraternidade entre as raças o solo único da solidariedade social.

Palavras-chave: República, relações raciais, identidade nacional, pensamento brasileiro.

The 1889's Republic: white's utopia, black's fear (liberty is black; equity is white and fraternity is mestizo)

Abstract: *In this article I discuss the historiography on the Republic in Brazil in search of a reinterpretation that take account of Brazilian national imagery after referred as mestizo or “black”. I seek the roots of a national identity that has its*

¹ Professor Titular do Departamento de Sociologia da USP.

core in the interracial mix or recreate post-African identities, opposed to an European colonial way of thinking Brazil, i.e. as an expansion of their culture and their race to the New World. I defend the thesis that national building have reduced the ideals of freedom to the end of the captivity, have limited equity to the limits of social classes, and have made of fraternity between races the unique soil of social solidarity.

Keywords: *Republic, racial relations, national identity, Brazilian thought.*

A constituição da república francesa, após a revolução de 1789, teve desdobramentos políticos e ideológicos para além da Europa, afetando particularmente as colônias europeias nas Américas e pondo em risco o sistema de escravização dos negros africanos aqui praticado². O lema que acabou sendo incorporado pela República – liberdade, igualdade e fraternidade – encerrava em si uma gama de significados díspares para escravos, libertos e colonos, mas significava para todos novas aspirações de estado, de direitos, de nação, de solidariedade social e de cidadania. Aspirações de liberdade, seja pessoal, seja de independência política, assim como medos, como de revoluções escravas, ou de separatismo, foram nutridos por diferentes leituras do mesmo ideário republicano.

Neste artigo, discuto a historiografia referente à República no Brasil em busca de uma reinterpretação que dê conta do imaginário nacional brasileiro, o qual será depois referido como mestiço ou “negro”. Ou seja, busco as raízes de uma identidade nacional que tem seu núcleo na mistura inter-racial ou na recriação de identidades pós-africanas, opondo-se ao modo como o colonizador europeu pensou o Brasil, isto é, como expansão de sua cultura e de sua raça para o Novo Mundo. Defendo, como tese, que a formação nacional acabou por reduzir os ideais de liberdade ao fim do cativeiro, limitou a igualdade aos limites das classes sociais, e fez da fraternidade entre as raças o solo único da solidariedade social.

Dois movimentos político-sociais são centrais a esse empreendimento: o abolicionismo e o republicanismo. Isso significa também que limitarei a análise ao período que vai dos anos 1870 até a crise da Primeira República, em 1930. Minha primeira hipótese é de que nesses dois movimentos estão em jogo

2 Uma versão anterior deste texto foi apresentado na conferência *República e Utopia*, organizada, em Lisboa, pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, entre 13 e 15 de outubro de 2010. Agradeço aos comentários recebidos naquela oportunidade, assim como aos comentários recebidos quando de sua apresentação no seminário temático *Sociologia, História e Política* do PPGS-USP.

ideias de liberdade, igualdade racial e cultura mestiça, valores e sentimentos que marcarão a modernidade e a contemporaneidade políticas brasileiras. A segunda hipótese é de que, em todo o período considerado, os negros (sejam eles escravos, libertos, a massa mestiça ou sua camada média urbana de funcionários, jornalistas, profissionais liberais e intelectuais negro-mestiços) moveram-se mais em torno da ideia de *liberdade* e de direitos do indivíduo que da de igualdade de direitos e de cidadania, enquanto que a classe média urbana “branca” europeizada, assim como as elites agrárias, cujos direitos civis e políticos datavam do Império, gravitaram em torno de aspirações de igualdade política e social.

A *liberdade*, como negação do cativeiro ou da servidão pessoal, tal como expressa na luta pela abolição da escravatura, esgotava para o povo o sentido republicano da igualdade como estatuto legal equivalente para todos os homens – independentemente de origem social ou de cor. Isso explica a intrigante dualidade ou mesmo hostilidade com que a República de 1889, que a esse ideário nada acrescenta, foi recebida no Brasil pelos meios negros e populares.

De fato, é hoje quase consensual na historiografia a interpretação de que a monarquia brasileira gozava, nos seus estertores, de grande popularidade, sendo cultuada por parte importante da população negra brasileira, entre camponeses ou moradores urbanos, fossem eles mestiços, mulatos ou negros. Nos meses que se seguiram à Abolição, a legitimidade do trono transformou-se mesmo em veneração à Princesa Isabel e na defesa de um futuro Terceiro Reinado. Tal apoio ficou evidenciado em vários episódios de resistência aos republicanos, como as refregas da *Guarda Negra* no Rio (Tronchim, 1998; Gomes, 1999; 2005) e em Salvador (Albuquerque, 2009) ou na resistência à República em São Luís (Jesus, 2010).

Os trabalhos pioneiros de Nicolau Sevcenko (1985; 1998), de José Murilo de Carvalho (1987; 1995; 1998), assim como os de Sidney Chalhoub (2003), ajudaram a desfazer o senso comum de que a resistência à República fora produto da ignorância, do despreparo cívico e da manipulação da população pobre das cidades por políticos monarquistas ou pelo próprio trono. Na verdade, esses trabalhos foram mais longe ao interpretarem as rebeliões populares que se seguiram à República, como a *Revolta da Vacina* e a *Guerra de Canudos*, como episódios em que o hiato entre o povo e o estado republicano mostrou-se evidente.

Vou resenhar rapidamente os principais argumentos e evidências trazidos pela historiografia para os episódios citados, para, em seguida, fazer uma síntese sociológica do posicionamento ideológico de alguns setores de classe no período compreendido entre 1870 e 1930. Nela desenvolvo também as relações

entre *as aspirações de liberdade e de igualdade*, trazidas pelo ideal republicano, que podem nos ajudar a compreender as lutas e as mobilizações dos negros brasileiros, sejam eles intelectuais ou meros ativistas, em todo o período da Primeira República.

A República, como regime político, deve ser analiticamente distinguida das repúblicas reais, ou seja, dos períodos históricos em que vigoram tais regimes, assim como do ideário republicano, mais próximo de um processo civilizatório, em que certas formas de solidariedade e de integração social e de democracia se estendem historicamente, entre lutas sociais, avanços e retrocessos, à totalidade de um estado. Vianna e Carvalho (2000) tratam da República brasileira neste último sentido de maneira muito próxima à interpretação que desenvolvo aqui. Tal processo civilizatório, que Nobert Elias imortalizou em suas análises da França, Inglaterra e Alemanha, está presente tanto em repúblicas como a França, quanto em sociedades monárquicas, como nos impérios brasileiros e na monarquia britânica, o que não impede que os fatos e os períodos históricos em que a República foram exercidos não possam ser avaliados como desgaste daquele ideal e retrocesso daquele processo.

Mas a minha tese principal é que naqueles anos de abolicionismo e de Primeira República (1889-1929) ganha corpo nos meios negros uma forma de sentir-se parte da nação brasileira, cujos valores, ideais e emoções serão institucionalizados no período seguinte, no Estado Novo e na Segunda República (1930-1964) como *democracia racial*. Se, portanto, a longo prazo, a República proclamada em 1889 alarga o horizonte de participação democrática das massas negro-mestiças, no curto prazo, a República de 1889 buscou conter e reprimir os avanços democráticos conquistados na campanha abolicionista.

A Guarda Negra e a resistência popular à República

A Guarda Negra foi criada em setembro de 1888, meses depois da Abolição de 13 de maio, por ex-abolicionistas monarquistas, com o objetivo explícito de estabelecer “com seu trabalho e patriotismo uma muralha de corações unidos em defesa da *liberdade* de todas as maneiras, especialmente a representada por Isabel”³ Bergstresser (1973: 177). Seus membros eram em geral recrutados entre ex-escravos e libertos, muitos deles capoeiras, movidos, como está claro na citação, pela defesa da liberdade recém-conquistada e pelo temor de que os republicanos lhes impusessem alguma forma de cerceamento. Gomes (1999: 78)

3 Citado por Gomes (1999).

pinta com muita clareza o quadro das desconfianças mútuas entre republicanos e fazendeiros, de um lado, e a população liberta, do outro; os primeiros enxergando na Guarda Negra “a polícia secreta dos demagogos”, criada para atacá-los, e os negros e ex-escravos vendo nos “ataques ao Império possíveis reversões” da situação legal conquistada no 13 de maio. O ataque da Guarda Negra a um comício republicano em 30 de dezembro de 1888, no Rio de Janeiro, que resultou na morte de dezenas de manifestantes, em geral negros, marca o ponto de radicalização da ação da Guarda, que já atuara em várias outras ocasiões em cidades para desfazer manifestações republicanas (Albuquerque, 2009).

Que o temor de reescravização não era totalmente infundado, mero produto da “ignorância” dos negros, atestam-no os boatos diversos, relatados por Gomes (1999), para o Rio de Janeiro, ou por Albuquerque (2009: 164), para Salvador, que tinham como lastro uma longa prática de manipulação legal das elites fazendeiras.⁴ Gomes (1999) salienta, ademais, que a Guarda representou para a elite política e social brasileira o perigo muito real de que setores populares e ex-escravos passassem a participar de modo autônomo da vida política nacional, temor que nutriam desde o recrudescimento da campanha abolicionista.

Por outro lado, a historiografia tem ressaltado que a insatisfação dos fazendeiros com o fim da escravidão e a conseqüente desorganização do fornecimento de mão de obra, num momento em que o mercado de trabalho livre ainda não estava minimamente estabilizado, tornaram impossível a continuidade do trono dos Orleans, por absoluta falta de apoio entre as classes produtoras. A monarquia encontrava sustentação apenas entre políticos e intelectuais da corte, que buscavam preservar suas posições, e entre os libertos, o populacho e ex-escravos que defendiam a liberdade recém-adquirida, desconfiando das intenções reais de seus ex-senhores. Ironicamente, como observou José Murilo de Carvalho (1987: 29) a monarquia ruiu quando era mais forte a sua sustentação popular.⁵

Depois de dissolvida a Guarda Negra, a Primeira República continuou em sua trajetória autoritária e anti-popular, como repisa Carvalho (1987; 1998), a recriar uma nação a partir de seus ideais iluministas, civilizatórios e positivistas, domesticando à força a plebe urbana e rural, que resistia por meio de revoltas como a da Vacina e a de Canudos. Essa feição de nova conquista, agora perpetrada pelos próprios brasileiros contra aqueles que eles não reconheciam como

4 Diz Albuquerque (2009: 164): “Além, disso, o medo da revogação da ‘lei de ouro’ fazia parte dos pesadelos de uma população já habituada a vivenciar situações em que a perda da liberdade podia ser apenas uma questão de habilidade jurídica ou força de antigos ou pretensos senhores.”

5 “Eu diria mesmo que a Monarquia caiu quando atingia seu ponto mais alto de popularidade entre esta gente, em parte como consequência da abolição da escravidão.”

seu povo, mas apenas como uma massa a partir da qual moldar esse povo, foi bem captada por Sevcenko (1998: 27) nos seguintes termos:

No afã do esforço modernizador, as novas elites se empenhavam em reduzir a complexa realidade social brasileira, singularizada pelas mazelas herdadas do colonialismo e da escravidão, a ajustamento em conformidade com padrões abstratos de gestão social hauridos de modelos europeus ou norte-americanos.

Nenhuma figura tenha talvez melhor encarnado tal afã modernizador que Rui Barbosa, conselheiro do Império e republicano tardio, em suas investidas contra a Guarda Negra. Chalhoub (2003: 180) lembra a frase infeliz de Rui que marcará toda a historiografia oficial republicana: “Ao manipanso grotesco das senzala, próprio para a gente d’África, sucedia o feiticismo da idolatria áulica, digna de uma nação de libertos inconscientes”. A imprensa nacional, de modo geral, seguirá a visão de Rui ao cobrir, tempo mais tarde, a Guerra de Canudos, apresentando os penitentes como fanáticos e o conflito como resistência de uma sub-raça à civilização.⁶

A verdade é que os grupos subalternos, seja nos sertões, seja nas antigas áreas de plantação, vivenciaram a República de 1889 como poder que frustrava a liberdade almejada com a Abolição. Para implantar a nova ordem republicana, as oligarquias agrárias destruíam, movidas pelo medo de perder o controle sobre a mão de obra livre, a pouca segurança que a antiga ordem religiosa e escravista de deveres e direitos proporcionava no plano moral. José Calazans, descreve muito bem o modo como o Conselheiro e os ex-escravos temiam igualmente a república:

Ambicionavam, como diziam em Sergipe os ex-escravos, viver onde houvesse “casa com janela e porta de fundo”, morada bem diferente da velha senzala. Negros libertos que esperaram, inutilmente, como se anunciara na zona canavieira de Santo Amaro da Purificação, que chegasse a “alforria da terra” para completar a alforria dos homens. O drama do ex-escravo, do “treze de maio”, desajustado, incapaz muitas vezes de viver sua nova vida, parece haver chegado ao Conselheiro. (Calazans, 1968: 94)

6 Embora o termo “sub-raça” possa parecer excessivo, há que lembrar que o sentimento nutrido pelas elites em relação ao “povo” era de desprezo, como lembra Sevcenko (1998: 27): “Desprezo e ojeriza em relação ao passado, aos grupos sociais e rituais da cultura que evocassem hábitos de um tempo que se julgava para sempre e felizmente superado”. Carvalho (1987: 41) nota: “No Rio reformado circulava o mundo *belle époque* fascinado com a Europa, envergonhado do Brasil, em particular do Brasil pobre e do Brasil negro”. Antes deles, Freyre havia analisado muito habilmente tal sentimento em *Sobrados e mucambos*, 1936.

Esses acontecimentos me levam a pensar em uma linha interpretativa que se encontra esboçada de modo às vezes mais explícito, às vezes menos, na historiografia brasileira contemporânea. Refiro-me à interpretação de que a República, e os ideais republicanos, foram apropriados por uma elite de fazendeiros e intelectuais, crescentemente associada aos valores da civilização europeia, que fez do positivismo e da ditadura republicana suas armas ideológicas para moldar uma política de reconstrução nacional. Tal reconstrução passava pela reurbanização e sanitização das principais capitais provinciais, federalismo político, e incentivo à imigração de camponeses europeus para substituir a mão de obra negra e mestiça.⁷ Principalmente, tal reconstrução representava pôr um fim à continuada mobilização social das massas urbanas, que começara nos 1880 com a campanha abolicionista. Significava, sobretudo, atualizar em novas linguagens as formas de subordinação e inferiorização da massa trabalhadora de origem mestiça e escrava.

Para dar densidade analítica a tal interpretação, busco caracterizar a seguir os grupos sociais em que se sustentava tal projeto de “conquista”, assim como os grupos que a ele se opunham, pois, como sabemos, o resultado de tal embate político e ideológico foi um pouco diferente do que almejavam os republicanos positivistas. De modo geral, com o tempo, prevaleceu certa acomodação entre esses republicanos e os setores urbanos que se apropriaram das tradições populares e do caldo cultural e ideológico desenvolvido em séculos de política colonial e imperial.

Grupos sociais e ideologias

Como abolicionistas e republicanos se representavam entre as classes sociais do Império? Começemos por notar que os diferentes segmentos regionais da oligarquia agrária, entre 1870 e 1888, são afetados diferencialmente pelo processo da abolição, a depender do estado em que se encontra a sua lavoura (Carvalho, 2003). Carvalho nota, por exemplo, que os setores mais resistentes ao fim da escravidão se encontravam entre os fazendeiros de café do Vale do Paraíba, que, incapazes de concorrer com a produtividade das novas terras paulistas, tinham na escravidão seu único alicerce. Os demais setores oligárquicos da grande agricultura ou contavam com mão de obra livre abundante, como os engenhos de Bahia, Pernambuco e Maranhão, ou tinham na imigração estrangeira

7 Não quero com isso dizer que o projeto de embranquecimento do Brasil não fosse já acalentado pelas elites do Império.

uma fonte sucedânea de mão de obra, como os paulistas. Posição idêntica face à abolição partilhavam os fazendeiros cujas lavouras eram menos necessitadas de braços, como os do Ceará ou do Rio Grande do Sul. O grande problema de mão de obra para esses setores era, extinta a escravidão, manter a disciplina do trabalho, fosse a partir da introdução de novas formas de gestão, como na cafeicultura paulista, fosse na reatualização das velhas formas de subordinação, como no nordeste açucareiro. Comum à toda a classe dos grandes agricultores, e ao trono, foi o desejo de que o processo de abolição fosse gradual, de modo a não afetar a viabilidade econômica de nenhum dos seus segmentos nem ferir abruptamente as receitas do Estado.

Não encontramos, assim, nessa classe social, uma relação unívoca entre abolicionismo e republicanismo. Mesmo no Partido Republicano Paulista, o mais tradicional, conviviam abolicionistas e não abolicionistas (Azevedo, 1999). Isso me leva a sugerir que o republicanismo, nessa classe social, tenha muito mais afinidade com aspirações federalistas e de autonomia política e civil do que com motivações econômicas e materiais.

Os outros grupos sociais nos quais medrou o republicanismo são os militares e as camadas médias urbanas, funcionários e empregados do comércio. Carvalho (1987: 48) oferece uma caracterização intrincada em termos ideológicos e de posição social dos republicanos: “O movimento republicano era constituído de uma frente ampla de interesses, que abrangia escravocratas e abolicionistas, militares e civis, fazendeiros, estudantes, profissionais liberais, pequenos comerciantes”. Sumaria, ademais, a motivação que parecia uni-los: a propaganda republicana “instrumentaliz[ava] a atuação política de certos setores que lutavam por uma ampliação da cidadania”.

Mas o republicanismo, depois da Abolição, ganhou também a adesão das elites açucareiras nordestinas, das cafeiculturas tradicionais fluminense e mineira, tradicionalmente monarquistas e bem representadas na corte. Foram os “republicanos de 14 de maio”, ou seja, os setores oligárquicos e escravocratas para os quais a monarquia deixara de ser importante ao abolir a escravidão sem ao menos indenizá-los.

Sugiro a hipótese, ainda que sem dados empíricos suficientes para sustentá-la, de que a motivação de importantes intelectuais negros abolicionistas, como José do Patrocínio, no Rio de Janeiro, Manoel Querino, em Salvador, Astolfo Marques, em São Luís, Luis Gama, em São Paulo, para citar alguns, para abraçarem o republicanismo era diferente, fosse dos militares e outros setores médios urbanos, ligados ao positivismo, fosse dos fazendeiros. Dos primeiros, eles se diferenciavam sutilmente. Apesar de reformadores sociais, como os militares

positivistas, encaravam certas reformas de modo menos autoritário (como a campanha sanitarista) e mais igualitarista e democrática, defendendo os direitos de ir e vir do povo pobre. Dos segundos, a distinção é mais clara. São republicanos menos federalistas, ou defensores da igualdade nominal de poder entre forças provinciais desiguais, e mais radicais, no sentido de que o que estava em jogo para eles era um ideário que unia *liberdade* e *igualdade* social. Esses setores republicanos mais radicais, geralmente mais em sintonia com as ruas, cedo sentiram-se frustrados com os rumos que tomou a República militarista e positivista em seus primeiros anos. Alguns, como Patrocínio, oscilaram pendularmente entre monarquia e república; para eles, o que realmente importava era o espaço de liberdade e igualdade a ser traçado no novo Brasil, viesse ele do Terceiro Reinado ou da República. Ou seja, estavam mais atentos aos ideais republicanos do que às urgências práticas da dominação republicana.

Mais ainda, a defesa da monarquia foi feita, depois da Abolição, por setores negros que mobilizavam a plebe, por meio da Guarda Negra, ou por setores mais conservadores em sua ação, mas muito ousados em termos ideológicos, como os que pregavam, como André Rebouças, uma extensa reforma agrária que assentasse em terras devolutas ou improdutivas a massa de recém-libertos. Esses setores negros empurravam toda a classe senhorial para o movimento republicano, fazendo-o cada vez mais conservador.

O que almejavam, por seu lado, os setores monarquistas? A resposta que encontrei até agora me leva a considerar apenas uma motivação para tais setores: o apego conservador a posições sociais duramente conquistadas durante as lutas de Independência e de consolidação do Império do Brasil.

Já chamei reiteradamente a atenção para os grupos populares e negros. Haveria razões materiais para o monarquismo das massas? Reproduzo abaixo um trecho de Hebe Mattos (1998: 136-137), por cuja extensão o leitor me desculpará, em que aparecem algumas dessas razões:

É preciso ter em mente a experiência da escravidão para mensurar o significado dos “direitos civis” atribuídos aos cidadãos brasileiros no Império e a todos os nascidos no Brasil após a Lei Áurea. Desde 1850, a legislação imperial tendeu a transformar o costume em lei, tornando antigos privilégios da comunidade cativa mais enraizada em direitos comuns ao conjunto dos escravizados. Foi o Estado Imperial que: assegurou o fim do tráfico; reconheceu para os cativos o direito à família, proibindo separar casais e seus filhos; transformou em direito a prática do pecúlio e da compra da alforria; proibiu o açoite em 1886. [...] É também com este significado, com uma formulação

precisa de sua abrangência e de suas limitações, que o Tempo do Cativo e o Tempo da Liberdade aparecem nas falas e na tradição familiar dos descendentes diretos dos últimos cativos do continente.

Eis, nas palavras de Mattos, composto a partir da reflexão sobre falas de ex-escravos do Vale do Paraíba, o significado da *liberdade*. Essa citação nos serve também de ponte para identificar dois outros setores monarquistas: os intelectuais mestiços e mulatos, como André Rebouças, que encontraram uma posição de destaque no Império, grupo bem estudado por Maria Alice Rezende de Carvalho (2008; 2009), e os intelectuais conservadores, oriundos das camadas dominantes nordestinas em decadência, como Joaquim Nabuco.

No meu entender, foi a partir da corrente formada por esses setores médios urbanos, particularmente os meios negro-mestiços, e pelos intelectuais conservadores que pensaram um Brasil luso-brasileiro, nutrido na interação social das casas-grandes, dos sobrados e das fazendas, que se fortaleceu mais tarde o ideal de um Brasil mestiço. Tal ideal irá inspirar a geração de escritores e pensadores modernistas, dos quais Gilberto Freyre foi certamente o mais proeminente.

Segundo Maria Alice de Carvalho (2008; 2009), a intelectualidade negro-mestiça a que me refiro teria tido dificuldade de manter-se próxima aos poderes da República, ao contrário da proximidade que gozara na corte imperial, sendo essa uma das razões para seu monarquismo. Ora, pela hipótese que estou levantando, ainda que sem a proeminência antiga, autores como João do Rio, Lima Barreto, Evaristo de Moraes, Manoel Querino, Astolfo Marques, Lino Guedes, entre muitos outros anônimos ou quase anônimos, que colaboraram na imprensa diária da capital federal ou das capitais estaduais, acabaram por modular certas ideias, reatualizadas durante a crise do final dos anos 1920 e nos anos da Segunda Grande Guerra, como “democracia racial”, expressão forjada pelos escritores modernistas (Guimarães, 2001; Campos, 2002).

Tal interpretação me foi sugerida por várias fontes. Principalmente, ela se encontra esparsa na chamada “imprensa negra”. Em sua dissertação de mestrado, por exemplo, Flávio Francisco (2010: 44) cita um artigo de Arlindo Veiga dos Santos, monarquista e futuro líder da Frente Negra Brasileira, em que está escrito, com todas as letras:

[...] Trabalharemos por chamar à consciência, às vezes latente, todos os componentes da gente de cor do Brasil, porque, sem embargo do que possam rosnar os pedantes das suspeitas ciências antropológicas etnológicas que levam certos sábios às conclusões estúpidas contra a identidade

nacional brasileira, são os princípios nossos que hão de salvar o Brasil desse caos que os “sábios” estabeleceram com suas teorias macaqueadoras e de contrabando.⁸

Até mesmo os limites da democracia política norte-americana, que Freyre mais tarde oporá à democracia mais humana e profunda dos luso-portugueses, é tema de crítica na imprensa negra dos anos 1930. Continuo utilizando a dissertação de Francisco (2010: 100):

No texto havia a manifestação, mais uma vez, de uma oposição entre os “Estados Unidos moderno” e os “Estados Unidos bárbaro”. A terra livre, centro financeiro do mundo, que enviava seus missionários aos lugares mais bárbaros, revelava o seu lado selvagem com os atos de brutalidade contra a população negra.⁹

Com essa colocação, o autor subentendia uma importante questão: afinal, o que vinha a ser a modernidade ou a civilização?

Thiago Gomes (2004: 312), analisando a peça de teatro de revista *Tudo preto*, chega a sugestão idêntica à minha:

Vale a pena considerar *Tudo preto* um indício da possibilidade de que ideias como “democracia racial” ou “Brasil mestiço” não tenham sido meramente um produto da mente de alguns intelectuais, dispostos ou não a definir uma ideologia de controle social. *Tudo preto* é um forte indício de que esses conceitos tenham sido fruto de uma negociação diária, pois a peça é explícita ao conectar o conceito de brasilidade à “gente da raça”, além de defender a ideia de que o Brasil teria como vantagem em relação a outros países o fato da boa convivência racial.

Outras ideias centrais para o imaginário de um Brasil mestiço aparecem também na imprensa desde a campanha abolicionista. Desenvolvi em outro texto os argumentos que nos permitem traçar as pontes entre os meios intelectuais negros e a democracia racial (Guimarães, 2004). Acrescento mais uma nota. Enquanto a elite intelectual branca, em seu segmento mais influente, atualiza a ideia de *embranquecimento*, retirando dela o significado de pura substituição de raças e culturas, e introduzindo a ideia de que tal embranquecimento se daria pela mestiçagem (Skidmore, 1976), entre os intelectuais negros, geralmente considerados apenas jornalistas ou subliteratos, germinavam os

8 *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 15 janeiro de 1927), p. 5.

9 Trechos de “Preconceitos de raça”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 18 de agosto de 1930), p. 1.

sentimentos e ideias de pertença à nação brasileira que comporão, mais adiante, a “democracia racial”. O acento negro desses sentimentos jamais se perderá. Entre os grandes intelectuais negros, Guerreiro Ramos, por exemplo, retoma nos anos 1950 a ideia de que no Brasil o negro é povo, e constitui, portanto, a nação brasileira, não uma minoria ou um objeto de estudo.

Todas essas são reações normais frente à sanha colonizadora da *ditadura republicana*, de que nos fala Carvalho (1987), que quis aqui implantar um país europeu e branco (Guimarães e Macedo, 2008). Enfim, estamos diante de uma contradição apenas aparente entre monarquistas e conservadores afinados com os setores populares e seus anseios de nacionalidade, por um lado, e republicanos revolucionários que procuram domesticar as massas para lhes impor um comportamento civilizado, por outro. Para resolvê-la, apelemos momentaneamente para a ideia de *estadania*, sugerida por Carvalho (1987): uma cidadania outorgada pelo estado em resposta à resistência dos setores populares, e negociada aos poucos, levando em consideração os setores organizados das classes trabalhadoras urbanas.

De certo modo, o que parece dar a Maria Alice Resende de Carvalho a impressão de que os setores intelectuais negro-mestiços perderam importância política na República é a insistência com que a definição da cidadania passa a gravitar em torno das lutas operárias e sindicais contra o estado, e a importância dos trabalhadores imigrantes na organização dessas lutas. Há também a grande afluência de intelectuais oriundos da imigração europeia da virada do século XIX para o século XX. *De certo modo, o imaginário nacional passa a ser tecido pelo eixo anteriormente monarquista ou resistente à República tal como fora aqui implantada, formado por intelectuais oriundos de setores populares ou decadentes, enquanto a cidadania é negociada pelo eixo republicano de conservadores oligárquicos e intelectuais de esquerda, oriundos de setores imigrantes ou mesmo de segmentos decadentes da oligarquia cafeeira.*

Uma observação derradeira, de cunho metodológico: se, em sua maioria, esses setores, de certo modo, procuraram se afastar da África e do que ela significava de estrangeiro e de barbárie, para frisar o sentimento de nacionalidade brasileira, houve também aqueles setores populares que nunca deixaram de ter elos emocionais, religiosos e simbólicos com a África, ou mesmo abolicionistas, como Luiz Gama, que retrataram a terra de origem em tons brilhantes. Também dessa fonte beberão intelectuais negros e brancos (principalmente os antropólogos culturalistas) nos anos 1930. Sem mencionar e aprofundar o pensamento desses setores seria difícil explicar o surgimento do mundo afro-brasileiro modernista, nos anos 1930, e, principalmente, o que acontece no

presente, quando passa a ser dominante nos meios negros o sentimento étnico de pertença à raça negra.

Para constatar que a empreitada de construção do imaginário de uma nação mestiça não foi ganha de modo simples, basta lembrar que as ideias racistas pseudocientíficas seduziram desde a geração intelectual dos 1870 (Schwarcz, 1993) até os anos de vida produtiva de Oliveira Vianna. Também sintomática é a reação negativa de um modernista paulista como Eduardo Prado, já no final dos anos 1940, ao que ele alcunhava como “sociologia nigro-romântica do Nordeste”, insistindo que o Brasil era um “país branco porque quer ser branco” (Bastos, 1988).

A reprodução de formas de dominação tradicionais

Um mal-entendido pode estar rondando o leitor: como a ênfase na revisão crítica dos historiadores recai sobre a alienação entre o povo e a Primeira República, pode parecer que eu esteja a sugerir que os monarquistas fossem mais próximos das massas populares e não tivessem, eles também, um projeto civilizador para o Brasil. Nada mais distante da realidade: pensar como brancos num país de negros era um traço comum às elites brasileiras, fossem elas republicanas ou não. Era, portanto, a classe e a posição social que regiam o comportamento das elites.

Acho, entretanto, que dois fatores matizavam tal elitismo. Primeiro, os mestiços, como André Rebouças, eram mais sensíveis à incorporação dos negros e ex-escravos à sociedade brasileira, seja pelo acesso à educação, seja pelo acesso à propriedade da terra. Talvez isso possa ser explicado apenas por proximidade racial, talvez não, e aqui introduzo um segundo fator: parte dessas elites intelectuais e políticas já tinha adquirido, na campanha abolicionista, certo conforto com esse povo, de modo que sua distância de classe podia mesmo ser maior em relação ao novo povo branco, que se formava com a crescente imigração europeia, do que ao povo negro-mestiço que eles já lideravam. De certo modo, para ser claro, tais políticos retiravam grande parte de sua legitimidade das conquistas da campanha abolicionista.

Neste ponto, é preciso introduzir na análise alguns argumentos macrosociológicos. É o que tentarei a seguir.

Revertendo o comentário racista e xenófobo de Rui Barbosa sobre as afinidades entre “a gente d’África” e a casa real brasileira, João Reis (1995: 32-3) chamou a atenção para o paralelo entre os regimes políticos africanos, em que os reis são descendentes divinos, e a monarquia brasileira, também unida à Igreja, para sugerir os motivos da legitimidade do trono entre escravos e libertos brasileiros na segunda metade do século XIX. Esse mesmo argumento foi retomado por

Schwarcz (1998: 15) e depois por Jesus (2010) para explicar por que os negros sentiam-se mais próximos da monarquia do que da República recém-implantada.

Albuquerque (2009: 155), ao se referir a Macaco Beleza, líder das manifestações da Guarda Negra contra Silva Jardim, na Bahia, em 1888, reinterpreta tais afinidades numa chave política mais importante para meu argumento. Ela escreve:

Macaco Beleza parece ter sido um daqueles personagens que tiveram como marca a conquista de destaque social a partir da estreita vinculação entre a fidelidade à monarquia e o prestígio na comunidade negra. Eles simbolizavam uma espécie de pacto entre a população de cor e o poder imperial, no qual a valorização de vínculos afetivos e pessoais era reafirmada através de concessões e deferências.

Ao transitar para a esfera das relações de poder, dominação e de legitimidade da autoridade legal, posso retraduzir em hipóteses o que se altera e o que permanece com a República.

Trocando temporariamente a elegância da narrativa por algum esquematismo, distingo de imediato três planos de relações de poder: a relação entre o governo central e governos provinciais e locais; a relação entre governos e cidadãos; e as relações de trabalho e de emprego de mão de obra. A nova organização do estado em termos de República afeta desigualmente os três planos.

Na relação entre governos central e locais, introduz-se e prospera, ainda que timidamente, um tipo de dominação racional-legal, em que o domínio das leis, tanto em termos de legiferar, quanto em termos de aplicá-las, se profissionaliza rapidamente, corroendo a dominação tradicional, que medrava sob poder monárquico. O republicanismo da burguesia oligárquica cafeeira emergente, quase toda concentrada em São Paulo, é o maior exemplo dessa aspiração e desse projeto. Na relação entre governos e cidadãos, as classes médias urbanas – negro-mestiças, brancas, ou de origem europeia imigrante – expressam a aspiração por uma legitimidade racional da autoridade que pouco ou nada se concretiza; ao contrário, será o estado, seja o governo central, seja o judiciário, o agente principal a regular a cidadania, como bem teorizou Wanderley Guilherme (Santos, 1979).

Nas relações de trabalho e no emprego da mão de obra, a aspiração republicana não vai mais além da disseminação do trabalho livre, que a Abolição instituirá; a aspiração a liberdade vê-se mesmo ameaçada por várias outras formas de trabalho servil, semisservil, e pelos inúmeros constrangimentos legais, econômicos, políticos, sociais e culturais ao exercício livre da força de trabalho,

principalmente no campo. A começar pela ausência de um mercado nacional de trabalho. Aqui, ao contrário, a República representa, para a massa de homens recém-libertos, o perigo da reescravização, dada a ideologia das camadas sociais que chegam ao poder, ou, se não reescravização, ao menos abandono e exclusão social.

Do ponto de vista das relações sociais reais, portanto, a República certamente muda o tipo de legitimidade dos governos centrais, mas, à medida que nos referimos ao poder mais local, a legitimidade racional tende a ser apenas superficial e artificiosa, deslocada das práticas sociais, cedendo espaço a formas tradicionais ou carismáticas de dominação. Mesmo nas relações de trabalho urbanas, onde é maior o conflito social, a construção de uma ordem institucional legal é lenta até os anos 1930, quando a promulgação da Consolidação das Leis do Trabalho finalmente formaliza esse campo de relações.

No plano político, portanto, a igualdade é branca, enquanto no ideológico a fraternidade é mestiça. Como vimos, a virada do século XIX, para nos limitarmos ao campo dos grandes intelectuais, a tradição ensaísta e bacharelesca tenderá a dar continuidade ao imaginário de hibridismo e tropicalismo que vem da Independência (ou seja, constituído pelo Brasil imperial); enquanto novos intelectuais, ligados ao realismo, ao naturalismo e à ciência tenderão a romper com aquela tradição de hibridismo para afirmar o transplante europeu para os trópicos.

Qual o povo da nova nação, se a maioria dos ameríndios, dos ex-escravos e dos descendentes miscigenados de negros, índios e brancos viviam na mais completa exclusão dos círculos de poder nacionais? Os republicanos mais influenciados pelos intelectuais naturalistas tenderão a desenvolver justificativas racistas e a negar a existência de um povo brasileiro,¹⁰ afirmando, ao contrário, a necessidade de sua formação a partir do incentivo à imigração europeia, defendendo o embranquecimento da nação pela substituição paulatina de sua mão de obra. Já os intelectuais e cientistas oriundos de camadas tradicionais, buscando nas ciências sociais alternativas teóricas mais condizentes com a história demográfica do país, buscam apaziguar as mesmas inquietações em teorias de hibridismo cultural e racial. Para eles, o embranquecimento da nação se daria pela via da miscigenação biológica e cultural continuada.

Apenas nos dias que correm, depois da redemocratização dos anos 1980, foi possível à aspiração republicana mais radical, lastreada nos ideais de *liberdade*,

10 Beatriz Resende (1989: 91) cita um comentário de Olavo Bilac sobre a Revolta da Vacina que me parece lapidar: “[as arruaças...] vieram mostrar que nós ainda não somos um povo. [...] Não há povo onde os analfabetos são maioria”.

igualdade (racial e social) e *fraternidade* (solidariedade social), encontrar na convergência de diversos setores sociais – intelectuais, camadas médias e organizações populares – atores políticos relevantes que possam encarná-la e realizá-la.

Abolição, a liberdade dos negros. República, a liberdade dos brancos

A fórmula tantas vezes expressa na imprensa republicana paulista e reproduzida anteriormente traduz, de modo claro, que brancos e negros interpretavam de modo diverso o significado da liberdade (Woodard, 2008). Como vimos, para ser mais preciso, há que acrescentar que por “brancos” se entende a classe média urbana e os fazendeiros e por “negros”, a população pobre. Ou seja, usa-se a metonímia de se referir ao todo por sua parte principal. Mas é verdade, como também vimos, que os intelectuais negros, mais próximos dos meios populares, foram, primeiro, republicanos mais radicais, que estenderam o sentido de liberdade para além do anseio de autonomia individual das massas, ou do positivismo missionário e civilizador dos militares e, segundo, foram ideologicamente mais próximos do sentimento nacional próprio às camadas negro-mestiças. Explico melhor.

Esses intelectuais, geralmente jornalistas, artistas, artesãos e literatos, foram também os porta-vozes de um sentimento popular que ia mais além da aspiração por respeito, igualdade de tratamento e de oportunidades, que medrava nas camadas médias urbanas, majoritariamente brancas, geralmente de origem imigrante. Essa outra aspiração a que me refiro era livrar-se do preconceito de cor e do estigma da escravidão, pensando a nação brasileira como mestiça.

A aspiração por igualdade de tratamento e de oportunidades, nesses segmentos urbanos, fundia-se, portanto, com um ideal de *fraternidade* e de solidariedade nacional que pensava os crioulos, pardos e mestiços como simplesmente *brasileiros*. A liberdade recém-conquistada era ao mesmo tempo o direito de ser tratado como um igual e reconhecido como cidadão. Tal fusão vem da campanha abolicionista e precede mesmo a proclamação da República, demonstrando que os ideais do republicanismo francês poderiam, para uma parcela razoável dos brasileiros, ser atingidos com a liberdade dos escravos. É o que sugere uma citação de Ângela Alonso (2010: 21), extraída do boletim número 8 da Associação Central Emancipadora, datado de 1881:

Trazia pela mão o africano Juvêncio; *entregou-lhe a carta de liberdade*, e deu-lhe o *abraço de Igualdade e Fraternidade*, que o batizava cidadão brasileiro.

O auditório delirou então de entusiasmo; dos tristes olhos do venerando abolicionista Muniz Barreto correram lágrimas da mais inefável alegria. (ACE, boletim n. 8, 20/3/1881: 17, grifos meus)

Diante da mobilização popular pela abolição, que segundo a mesma Alonso (2010: 1) foi talvez o primeiro grande movimento social brasileiro, não se deve estranhar que a proclamação da República, feita pelos militares positivistas com o apoio dos fazendeiros, fosse vista com apreensão, não como um aprofundamento revolucionário da liberdade, mas como uma restauração conservadora da ordem.

O interessante, mas não inesperado, é que serão os grandes intelectuais oriundos das camadas oligárquicas decadentes, como Joaquim Nabuco e Gilberto Freyre, ou mesmo aqueles provenientes das camadas médias urbanas de áreas economicamente estagnadas ou conflitadas por questões agrárias, como os regionalistas nordestinos, que pensarão tal sentimento como forma nacional *sui generis* de solidariedade social e de igualdade civil, dando-lhe, na conjuntura ideológica da Segunda Grande Guerra, o nome de *democracia racial* (Ramos, 1943) ou *democracia étnica e social* (Freyre, 1938). Muito interessante, mas também sociologicamente compreensível diante da sanha europeizadora dos republicanos, que tal sentimento tenha alimentado, pelo menos até os anos 1910, o apoio à monarquia e à resistência à República.

Seria um anacronismo dizer que a *democracia racial* foi uma invenção dos negros, assim como seria pura imputação funcionalista dizer que ela foi uma ideologia de dominação. De modo que, para não restar dúvidas sobre o que digo, vou frasear de modo mais claro a minha tese.

Nos primeiros anos republicanos, nos meios negros, entendido aqui o âmbito em que circulava o sentimento popular e a sua elaboração intelectual, veiculada por jornalistas e artistas, prevaleceu o ideal de *liberdade*, como autonomia pessoal, e o ideal de *igualdade* não como simples estatuto legal, mas de pertença a um grupo nacional em que a cor não restringia direitos, tratamento e oportunidades. Ou seja, *igualdade* e *fraternidade* estavam fundidos numa só aspiração. Será justamente dessa fusão e indistinção presentes no sentimento popular que se apropriarão os grandes intelectuais, como Freyre (1938), para pensar um modo de solidariedade nacional que, de certa maneira, prescinde da garantia pelo estado dos direitos políticos, sociais e civis dos negros, mestiços e pobres. Segundo tal formulação, o Brasil já podia ser considerado uma democracia durante a ditadura de Vargas, e assim permaneceria durante o regime militar.

Foi contra essa formulação da democracia racial que Florestan Fernandes (1965) e os movimentos negros atuais surgiram. Mas vale lembrar que, mesmo

para o MNU (1988), a democracia racial ainda podia ser uma forma superior de fraternidade nacional, tal como expressa uma palavra de ordem do manifesto do MNU de novembro de 1978, ou o título do documento final do III Congresso Nacional do MNU, realizado em Belo Horizonte, em abril de 1982: “por uma verdadeira democracia racial!”; isto é, um modo de solidariedade nacional que não negue a luta radical por igualdade racial, cidadania dos negros e garantia dos seus direitos sociais.

Referências

- ALBURQUERQUE, Wlamira R. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009. p. 140-194.
- ALONSO, Ângela. “A teatralização da política: a propaganda abolicionista”, texto digital apresentado ao Seminário Sociologia, História e Política, PPGS-USP, setembro de 2010.
- AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de Carapinha*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999. p. 139-188.
- BASTOS, Elide R. “Um debate sobre o negro no Brasil”. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 1, n. 5, p. 20-26, 1988.
- BERGSTRESSER, Rebecca Baird. *The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil, 1880-1889*. Stanford: Stanford University, 1973.
- CALAZANS, José. “Antonio Conselheiro e os ‘treze de maio’”, *Cadernos Brasileiros*, Ano X, n. 47, n. 3, maio/jun. 1968.
- CAMPOS, Maria José. 2002. *Arthur Ramos: luz e sombra na Antropologia Brasileira. Uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) FFLCH-USP, São Paulo, 2002.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados, o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987. p. 140-160.
- . “Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a República no Brasil”. In: *Pontos e bordados, escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 83-106.
- . *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- . *A construção da ordem / Teatro das sombras*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.
- CARVALHO, Maria Alice R. de. “Intelectuales Negros en el Brasil del Siglo XIX”. In: ALTAMIRANO, Carlos; MYERS, Jorge (Orgs.). *Historia de los Intelectuales en America Latina*. 1 ed. Buenos Aires; Madrid: Katz Editores, 2008, v. 1, p. 312-334.

- CARVALHO, Maria Alice R. de. “André Rebouças e a questão da liberdade”. SCHWARCZ, Lilia; BOTELHO, André (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009. p. 46-59.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora, 1965.
- FRANCISCO, Flávio. *Fronteiras em definição: identidades negras e imagens dos Estados Unidos e da África no jornal O Clarim da Alvorada (1924-1932)*. Dissertação de Mestrado, USP – História Social, 2010.
- FREYRE, Gilberto. *Conferências na Europa*, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1938.
- GOMES, Flávio. “No meio das águas turvas (Racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na Corte – 1888-1889)”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 21, Rio de Janeiro, Candido Mendes, 1999.
- . *Negros e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- GOMES, Thiago de Melo. *Um espelho no palco*. Campinas: Ed: da Unicamp, 2004.
- GUIMARÃES, A. S. A. Intelectuais negros e formas de integração nacional. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 271-284, 2004.
- . Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Estudios Sociológicos*, São Paulo, v. XX, n. 61, p. 147-162, 2001.
- GUIMARÃES, A. S. A.; MACEDO, M. J. de. Diário trabalhista e democracia racial negra dos anos 1940. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 51, p. 143-182, 2008.
- JESUS, Matheus Gato de. *Negro, porém republicano: investigações sobre a trajetória intelectual de Raul Astolfo Marques (1876-1918)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) FFLCH-USP, São Paulo, 2010.
- MATTOS, Hebe. “Os combates da memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros”. *Tempo*, Niterói, v. 3, n. 6, p. 119-138, 1998.
- MNU. 1978-1988, *10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- O Clarim da Alvorada*, São Paulo, 15 janeiro de 1927, p. 5; 18 de agosto de 1930, p. 1.
- RAMOS, Arthur. *Guerra e relações de raça*. Rio de Janeiro: Gráfica Perfecta, 1943.
- REIS, João J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, p. 14-39, 1995.
- REZENDE, Beatriz. “Lima Barreto e a República”. *Revista USP*, p. 89-94. set. out. nov. 1989.
- SANTOS, Wanderley Guilherme. *Cidadania e justiça*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- SCHWARCZ, L. K. M. *As barbas do imperador*. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- . L. K. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. “O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso”. In: *Introdução à história da vida privada no Brasil*. vol. 3. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. p. 7-48.

_____. *A Revolta da Vacina*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. (1a. edição 1985.)

SKIDMORE, T. E. *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TROCHIM, Michael R. The brazilian Black Guard: racial conflict in post-abolition Brazil. *The Americas*, v. 44, n. 3, p. 285-300, jan. 1988.

VIANNA, L. Werneck; CARVALHO, Maria Alice R. de. “República e civilização brasileira”, *Estudos de Sociologia*, n. 8, p. 7-33, 2000.

WOODARD, James P. Of slaves and citizens: The places of race in republican São Paulo, 1880s-1930s. Paper prepared for presentation to the *New York City Latin American History Workshop*, February 2008.

COMO citar este artigo:

GUIMARÃES, Antonio S. A. A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça). *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2011, n. 2, p. 17-36.

Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra

Nilma Lino Gomes¹

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre o movimento negro e os saberes por ele sistematizados e produzidos ao longo do processo social e educacional brasileiro. As reflexões realizadas pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2002; 2003; 2004; 2004a; 2005 e 2006), tendo como base a sua formulação teórica sobre a “sociologia das ausências e das emergências” (Santos, 2004) serão os eixos orientadores da presente análise. Dentre os saberes destacados ressaltam-se os políticos, os identitários e os estéticos/corpóreos, com ênfase central nos aspectos ligados ao corpo e à corporeidade negra.

Palavras-chave: Movimento negro, saberes, corpo, corporeidade negra.

Black movement, knowledge and regulation-emancipation tension of the body and black corporeity

Abstract: *This article presents a reflection on the black movement and knowledge that it produced and made systematic throughout the Brazilian social and educational process. The reflections of sociologist Boaventura de Sousa Santos (2002, 2003, 2004, 2004a, 2005 and 2006), based on his theoretical formulation on the “sociology of absences and emergences” (Santos, 2004) will guide this analysis.*

1 Professora Associada da Faculdade de Educação da UFMG. Coordenadora geral do programa Ações Afirmativas na UFMG.

Among the knowledge emphasized is the political, identity and esthetic/corporeal, with a central emphasis on aspects linked to the body and to black corporeity.

Keywords: *Black movement, knowledges, body, black corporality.*

Filhos legítimos do seu próprio trabalho, de sua própria transformação desta terra, os negros no Brasil nada devem a ninguém. Devem, isto sim, é retomar construtivamente seus valores, os valores de seus avós, e reformarem esta sociedade. Ela também é deles.

(Wilson do Nascimento e Joel Rufino dos Santos – *Atrás do muro da noite*)

Introdução

Este artigo tem como objetivo refletir sobre o movimento negro e os saberes por ele produzidos ao longo do processo social e educacional brasileiro. Para tal, as reflexões epistemológicas produzidas pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2002; 2003; 2004; 2004a; 2005 e 2006), tendo como base a sua formulação teórica sobre a “sociologia das ausências e das emergências” (Santos, 2004), serão os eixos orientadores da presente análise.²

A sociologia das ausências consiste numa investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na realidade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. O objetivo da sociologia das ausências é transformar as ausências em presenças. Mas como se dá a produção da não existência? De acordo com Santos (2004), não há uma única maneira de não existir, uma vez que são várias as lógicas e os processos por meio dos quais a razão metonímica (obsessão pela totalidade, lógica dicotômica) produz a não existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não existência sempre que determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível. O que unifica as diferentes lógicas da produção da não existência é serem todas elas manifestações de uma monocultura racional.³

2 As discussões aqui realizadas fazem parte de dois projetos de pesquisa desenvolvidos pela pesquisadora: “Projeto Integrado Educação para a Diversidade e Saberes Emancipatórios” e “Educação, Diversidade Étnico-Racial e Movimento Negro: articulação entre conhecimentos e práticas sociais”, ambos com apoio do CNPq.

3 Reflexões semelhantes sobre essa formulação teórica do autor podem ser encontradas em outros artigos de minha autoria que constam das referências bibliográficas.

A sociologia das emergências consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um futuro de possibilidades plurais, concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente mediante atividades de cuidado. Segundo Santos (2004), o conceito que preside essa sociologia é o *ainda não*, proposto por (Ernst) Bloch (1995). Objetivamente, o *ainda não* é, por um lado, capacidade (potência) e, por outro, possibilidade (potencialidade). A possibilidade é o movimento do mundo. Sendo assim, a sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Ela amplia o presente, juntando ao real amplo as possibilidades e as expectativas futuras que ele comporta. Nesse caso, a ampliação do presente implica a contração do futuro, na medida em que o *ainda não*, longe de ser um futuro vazio e infinito, é um futuro concreto, sempre incerto e sempre em perigo.

Ainda de acordo com Santos (2004), a sociologia das emergências consiste em proceder uma ampliação simbólica dos saberes, das práticas e dos agentes, de modo a identificar neles as tendências de futuro (o *ainda não*) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. Essa ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica que visa a um duplo objetivo: de um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; de outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições. O elemento subjetivo da sociologia das emergências é a consciência antecipatória e o inconformismo ante uma carência cuja satisfação está no horizonte de possibilidades, por isso ela se move no campo das expectativas sociais.

Inspirados na sociologia das ausências e das emergências (Santos, 2004), partimos do pressuposto de que o movimento negro, como ator político – não sem conflitos e contradições –, tem se constituído como um dos principais mediadores entre a população negra, o Estado, a sociedade e a escola. Nesse sentido, ele é capaz de organizar e sistematizar saberes específicos da comunidade negra construídos ao longo da sua experiência coletiva. Os projetos, os currículos e as políticas educacionais ainda têm dificuldade de reconhecer esses e outros saberes produzidos pelos movimentos sociais, pelos setores populares e pelos grupos sociais não hegemônicos. No contexto atual da educação, regulada pelo mercado e pela racionalidade científico instrumental, esses saberes foram transformados em não existência, ou seja, em ausências.

Há, entretanto, um contexto mais amplo no qual o presente texto está localizado. Ele pode ser considerado um primeiro exercício de *imaginação pedagógica* da autora na busca de respostas a perguntas simples que talvez o campo

da educação, nos últimos anos, tenha colocado em segundo plano: a educação, entendida como processo de humanização, tem sido sempre uma experiência edificante? É possível educar para a diversidade numa sociedade marcada pelo colonialismo, pelo capitalismo, pelo machismo e pelo racismo? Se os movimentos sociais reeducam a sociedade e a escola, que saberes eles têm trazido para o campo educacional? Qual tem sido o lugar ocupado por esses saberes no cotidiano da escola, dos currículos e das políticas educacionais do novo milênio? Afinal, que caminho poderia ser trilhado para se construir uma teoria pedagógica crítica que se debruce com seriedade sobre as questões aqui colocadas? As respostas para tais questões não estão restritas a uma discussão interna à ciência. Elas necessitam de um diálogo epistemológico-político aberto que se faz interno e externo à ciência. Participam desse processo outros setores e coletivos presentes na vida social. Os movimentos sociais e as ações coletivas são alguns deles.

Tensão regulação-emancipação, a produção de conhecimentos e saberes

A tensão regulação-emancipação nos processos políticos e na produção do conhecimento é também outra formulação epistemológica de Boaventura de Sousa Santos. É a partir dela que realizamos a reflexão sobre o movimento negro, os saberes e a regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. Antes, porém, faz-se necessário conhecer em linhas gerais mais essa formulação do autor.

Santos (2002: 239-241) afirma que a ciência moderna, promovida a racionalizador de primeira ordem da vida social, assume o extraordinário privilégio epistemológico de ser a única forma de conhecimento válido. Ao reduzir as ricas tradições epistemológicas do primeiro período do Renascimento à ciência moderna, o Estado liberal oitocentista teve um importante papel e concedeu a si próprio um extraordinário privilégio político como forma exclusiva de poder. Essa tripla redução do conhecimento à ciência, do direito ao direito estatal e dos poderes sociais à política liberal – por muito arbitrária que tenha sido nas suas origens – atingiu certa dose de verdade à medida que se foi inserindo na prática social, acabando por se tornar uma ortodoxia conceitual.

O autor produz uma reflexão epistemológica que tem como base uma crítica ao modo de racionalidade que se tornou hegemônico na ciência e na sociedade ocidental, a saber, uma razão indolente. É necessário, portanto, ter uma postura crítica a essa razão indolente que tenha como objetivo superá-la, reconhecendo não só a presença, mas sobretudo a existência de outras racionalidades que

tencionam a ocidental e não se pautam na indolência da razão. A ideia de que um outro mundo é possível, da existência de uma constelação de conhecimentos e práticas, é uma tentativa de criar uma nova razoabilidade, novos argumentos para a produção de um conhecimento prudente.

E é no contexto da modernidade, cuja racionalidade demonstrativa impregna a história, que as humanidades no final do século XIX constroem distinções e discrepâncias: regulação e emancipação compõem uma delas. Experiências e expectativas compõem outra. Em cada uma delas, formas de conhecimento são produzidas.

Nesse contexto, para Santos (2002; 2004a: 13-14), a modernidade ocidental possibilitou a emersão de dois pilares de tensão dialética – a regulação social e a emancipação social. A regulação social está alicerçada em três princípios: do Estado, do mercado e da comunidade. A emancipação social ancora-se em três racionalidades: a científica-instrumental, moral prática e estético-expressiva. No entanto, esse modelo de emancipação social está em crise, pois a emancipação que antes era o outro da regulação (a alternativa) tornou-se o duplo dessa (outra forma de regulação). Por isso, precisamos construir uma nova forma de emancipação social.

A tensão entre regulação e emancipação ancoradas na fundação do paradigma da modernidade ocidental comporta duas formas de conhecimento: o conhecimento-emancipação (trajetória entre um estado de ignorância denominado colonialismo e um estado de saber designado solidariedade) e o conhecimento-regulação (trajetória entre um estado de ignorância denominado por caos e um estado de saber designado por ordem).

Segundo Santos (2002), os termos do paradigma da modernidade e a vinculação recíproca entre o pilar da regulação e o pilar da emancipação implicam que esses dois modelos de conhecimento se articulem em equilíbrio dinâmico. Isso significa que o poder cognitivo da ordem alimenta o poder cognitivo da solidariedade e vice-versa. A realização de tal equilíbrio foi confiada às três lógicas de racionalidade: a racionalidade moral-prática, a racionalidade estético-expressiva e a racionalidade cognitivo-instrumental. Apesar de essas duas formas de conhecimento estarem inscritas no paradigma da modernidade, no último século, o conhecimento-regulação conquistou a primazia sobre o conhecimento-emancipação. Nesse caso, a ordem transformou-se na forma hegemônica de saber (de que o cânone é exemplo) e o caos na forma hegemônica de ignorância. Essa hegemonia do conhecimento-regulação permitiu a este recodificar nos seus próprios termos o conhecimento-emancipação. Assim, o que era saber no conhecimento-emancipação transformou-se em ignorância

no conhecimento-regulação (a solidariedade foi recodificada como caos) e, de maneira inversa, o que era ignorância no conhecimento-emancipação transformou-se em saber no conhecimento-regulação (o colonialismo foi recodificado como ordem). Como a sequência lógica da ignorância para o saber é também a sequência temporal do passado para o futuro, a hegemonia do conhecimento-regulação fez com que o futuro, portanto, a transformação social, passasse a ser concebido como ordem e o colonialismo, como um tipo de ordem. De forma paralela o passado passou a ser concebido como caos e a solidariedade como um tipo de caos. O sofrimento humano passou a ser justificado em nome da luta da ordem e do colonialismo contra o caos e a solidariedade (Santos, 2006: 86).

No conhecimento-regulação, o ato de conhecer passou a ser vinculado à ciência moderna, à experimentação, à teorização, à sistematização de informações, à tecnologia, ou seja, à ideia do cientista como aquele que se afasta do mundo para escrever sobre ele. Nessa perspectiva, não há lugar para outras formas de conhecer que estão fora do cânone.

No conhecimento-emancipação, o ato de conhecer está vinculado ao saber, sabor, saborear, à sapiência e ao sábio. O sábio não é o cientista fechado no seu gabinete ou laboratório. Mas é aquele que conhece o mundo por meio do seu mergulho no mundo. Esse conhecimento pode ser sistematizado na forma de teoria ou não. A teoria e a experiência prática são vistas como formas diferentes de viver e de sistematizar o conhecimento do mundo, pois é no mundo que a vida social se realiza. Por isso não cabe hierarquia entre elas. No conhecimento-emancipação há toda uma leitura crítica dos motivos políticos, ideológicos e de poder por meio dos quais a dicotomia entre saber e conhecimento foi construída. Ele sabe da existência dessa dicotomia, porém, não se limita a ela. Antes, tenta ultrapassá-la.

O conhecimento-emancipação, não está fora da modernidade, mas foi marginalizado pela ciência moderna. É nele que é possível ampliar e questionar a primazia do conhecimento científico, colocando-o no cerne das relações de poder, sobretudo, localizando-o na relação “norte imperial” e “sul colonizado”. Nesse sentido, o conhecimento científico, no conhecimento-emancipação, é visto como uma forma de saber, contextualizado e localizado historicamente. É o saber produzido pela ciência moderna. O conhecimento-emancipação não tem a pretensão de totalidade, embora esta seja uma das tentações que ele sofre quando passa de marginal a conhecimento reconhecido pelo cânone.

O conhecimento-emancipação é cheio de nuances, riscos, conceitos provisórios que podem ser mudados de acordo com a dinâmica social e a politização da sociedade. Não tem a pretensão de ser perene, embora corra esse risco, pois

ainda opera dentro a razão indolente. Mas é nele que se torna possível, de fato, a proposta de diálogo entre os diferentes saberes e os sujeitos que os produzem, ou seja, o conhecimento-emancipação é intensamente vinculado às práticas sociais, culturais e políticas.

No entanto, não podemos nos esquecer de que essas duas formas de conhecimento encontram-se numa tensão dialética. Sendo assim, é possível que o conhecimento-regulação abra espaços para a emancipação, assim como o conhecimento-emancipação pode atuar de forma regulatória na vida dos sujeitos, das consciências e dos corpos.

Boaventura de Sousa Santos adverte para o fato de que temos que encontrar alternativas nesse processo. O caminho proposto é reavaliar o conhecimento-emancipação e conceder-lhe a primazia sobre o conhecimento-regulação.

É nesse processo de crise e transição paradigmática da ciência moderna que Santos concebe a transição pós-moderna (e também a pós-colonial), entendendo-a como um trabalho arqueológico de escavação nas ruínas da modernidade ocidental em busca de “elementos ou tradições suprimidas ou marginalizadas, representações consideradas particularmente incompletas porque menos colonizadas pelo cânone hegemônico da modernidade que nos possam guiar na construção e na busca de novos paradigmas de emancipação social” (Santos, 2004: 19).

Numa perspectiva pós-colonial, o autor conclui que existem duas representações mais incompletas ou menos colonizadas pelo cânone hegemônico da modernidade. São elas:

- a) Ao nível da regulação – o pilar da comunidade – pois os dois outros pilares, o mercado e o Estado, foram os mais colonizados. A comunidade sempre ficou na penumbra, sendo ora instrumentalizada pelo mercado (exemplo: a responsabilidade social das empresas) e ora instrumentalizada pelo Estado (exemplo: parcerias ONGs e Estado). Nesse caso, podemos, então, lutar por uma melhor regulação e pensar em um futuro mais emancipatório.
- b) Ao nível da emancipação – nessa dimensão existe a centralidade da racionalidade instrumental-científica e também a racionalidade moral-prática (que se desenvolve com grande dependência da racionalidade científica). Mas, como uma área menos colonizada e menos dominada, que possibilita uma emancipação, temos a racionalidade estético-expressiva, na qual se expressam os movimentos de vanguarda. Estes, apesar de algum avanço, ainda tentaram colonizar a racionalidade estética por meio da ciência.

No entanto, há aqui uma questão a ser mais trabalhada. No plano das racionalidades, tanto a racionalidade científica quanto a moral-prática e a estética não deixam de ser *razões indolentes*. Porém, como a racionalidade estética foi a menos colonizada, ela é, talvez, a menos indolente. Dessa forma, talvez essa racionalidade seja aquela que nos permita trabalhar mais o futuro, trazer as perspectivas de outras culturas e outros paradigmas e, dentro da própria sociedade moderna, trazer tudo aquilo que foi oprimido.

No campo das ciências sociais, a sociologia das emergências, como uma reflexão epistemológica construída por Boaventura de Sousa Santos, tem apontado para esse caminho. Contudo, no campo da educação, faz-se necessário, ainda, o exercício de construção epistemológica de uma *pedagogia das ausências e das emergências* como possibilidade de abrir espaço para novas racionalidades, reflexões e inquietações educacionais, sobretudo na escola. Faz-se necessária, também, uma reflexão mais profunda sobre conhecimento e saber e como a tensão regulação-emancipação opera no campo da teoria e da prática educacional. É nessa perspectiva que o movimento negro pode ser considerado um produtor e sistematizador de saberes produzidos pela população negra ao longo dos anos. Mas de que saberes estamos falando? E como eles se relacionam com a corporeidade negra? É o que abordaremos a seguir.

O movimento negro e os saberes produzidos pela população negra: o saber corpóreo em destaque

De acordo com Gomes (2006; 2011; 2010), o movimento negro pode ser compreendido como um sujeito coletivo e político que passa a ocupar a cena pública brasileira de maneira mais destacada na década de 1970, no contexto dos chamados novos movimentos sociais. Como sujeito coletivo, esse movimento é visto na mesma perspectiva de Sader (1988), ou seja, como uma coletividade em que se elaboram identidades e se organizam práticas pelas quais se defendem interesses, expressam-se vontades e constituem-se identidades, marcados por interações, processos de reconhecimento recíprocos, com uma composição mutável e intercambiável. Como sujeito político, esse movimento produz discursos, reordena enunciados, nomeia aspirações difusas ou as articula, possibilitando aos indivíduos que dele fazem parte reconhecerem-se nesses novos significados. Abre-se espaço para interpretações antagônicas, nomeação de conflitos, mudança no sentido das palavras e das práticas, instaurando novos significados e novas ações.

Segundo Cardoso (2002), ao desvelar o processo de negação que incide sobre a ação da população negra ao longo da história, o movimento negro contribuiu

para a construção de uma nova interpretação da trajetória dos negros no Brasil. Ao estabelecer como uma de suas estratégias de ação política a indagação sobre o papel da universidade e da produção científica nesse processo, o movimento negro se diferencia dos demais movimentos sociais e populares da década de 1970. Nesse contexto, saberes considerados hegemônicos são questionados e novos saberes são produzidos. Entra em debate a afirmação de que a população negra organizada e distribuída nas mais diferentes ações coletivas produz conhecimentos, os quais se diferem do conhecimento científico, mas em hipótese alguma podem ser considerados menores e residuais.

Mas o que estamos considerando conhecimentos ou saberes produzidos pela população negra? Indo além da maneira dicotômica como conhecimento e saber têm sido tratados ao longo da nossa tradição acadêmica, concordamos com Santos (2002) que:

[...] o conhecimento implica uma trajetória, uma progressão de um ponto ou estado A, designado por ignorância, para um ponto ou estado B, designado por saber. As formas de conhecimento distinguem-se pelo modo como caracterizam os dois pontos e a trajetória que conduz de um ao outro. Não há, pois, nem ignorância geral e nem saber em geral. Cada forma de conhecimento reconhece-se num certo tipo de saber a que contrapõe um certo tipo de ignorância, a qual, por sua vez, é reconhecida como tal quando em confronto com esse tipo de saber. Todo saber é saber sobre uma certa ignorância e, vice-versa, toda ignorância é ignorância de um certo saber (Santos, 2002: 74).

Os conhecimentos ou saberes produzidos pela população negra dizem respeito a uma forma de conhecer o mundo, a produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça – entendida como construção social, histórica e cultural – numa sociedade racializada desde o início da sua conformação social. A vivência da raça faz parte dos processos regulatórios, de transgressão, libertação e emancipação vividos pelos africanos e seus descendentes no Brasil, desde o regime da escravidão até os nossos dias. Desse modo, a raça é entendida como uma dimensão estrutural e estruturante da sociedade brasileira presente nos processos de dominação, nas transformações sociais e econômicas vividas sob a égide do capitalismo e nas lutas por emancipação. Portanto, é importante frisar que não há, aqui, nenhuma atribuição biológica a este termo, mas, sim, a sua releitura e interpretação como construção social e histórica e forma de classificação social construída em nossa cultura e nos contextos das relações de poder estabelecidas em nossa sociedade (Guimarães, 1999).

Diante da inegável importância da presença da população negra na constituição social, cultural, econômica e política em nossa sociedade, os saberes por ela produzidos deveriam fazer parte das nossas reflexões teóricas, da educação escolar, dos currículos e dos projetos sociais, sobretudo no momento atual, após a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei n. 9394/96, pela Lei n. 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras nos currículos das escolas de ensino fundamental e médio, públicas e particulares. Essa Lei foi regulamentada pelo Parecer CNE/CP 03/2004 e pela Resolução CNE/CP 01/2004. Diante de tal situação, cabe indagar por que esses saberes e conhecimentos ainda não se tornaram parte da teoria crítica educacional, bem como o motivo da resistência de alguns setores desse campo em reconhecê-los e incorporá-los.

Para tal, faz-se necessário indagar: afinal, que saberes emergem da experiência e da ação da população negra e são sistematizados pelo movimento negro brasileiro? Como a escola poderia conhecer esses saberes e introduzi-los em seu currículo? Como o pensamento crítico educacional poderia dialogar e incorporar esses saberes? Certamente os caminhos são vários. Vamos apontar alguns. Antes, porém, faz-se necessário destacar, dentro da constelação de saberes produzidos pelos negros no Brasil, aqueles com os quais dialogaremos neste texto. São eles: os saberes identitários, os políticos e os estético/corpóreos. Podemos dizer que todos os três acompanham a trajetória histórica dos negros no Brasil e ganham maior visibilidade na educação e na nossa sociedade a partir dos anos 2000, quando o movimento negro traz para a arena política, a mídia, a educação, a universidade e para o sistema jurídico a discussão e a demanda por políticas de ação afirmativa (Silvério, 2002). Esses saberes nascem e são produzidos na dinâmica das práticas sociais e na tensão dialética regulação-emancipação, sem os quais não será possível compreendê-los.

- a) Os saberes identitários. O movimento negro, principalmente no contexto das ações afirmativas, recoloca em outros termos o debate sobre “raça e cor” no Brasil. Mesmo em meio a muitas críticas, não se pode descartar que, atualmente, há um aumento da institucionalização do uso das categorias de cor do IBGE (preto, branco, pardo, amarelo e indígena) em vários processos institucionais, nos formulários socioeconômicos dos candidatos aos exames vestibulares, no censo da Educação Básica e nas pesquisas educacionais. A autodeclaração étnico-racial é introduzida no universo dos brasileiros de forma mais ampla, inclusive nas camadas médias, que tanto resistem ao debate sobre as desigualdades raciais.

A coleta dessa informação tem possibilitado ao Estado e às pesquisas educacionais, sobretudo aquelas que se dedicam à avaliação das políticas públicas e seus impactos na vida social, problematizar os lugares sociais ocupados por negros e brancos na sociedade trazendo novos questionamentos para o alcance dos direitos sociais, da igualdade, da equidade e da democracia. Tem desvendado, também, facetas ocultas do racismo e da desigualdade racial encobertas pelas interpretações que somente privilegiam o nível socioeconômico como fator produtor de desigualdades. Dessa forma, assistimos nos últimos anos o aprofundamento da discussão sobre justiça social, igualdade e desigualdade na teoria educacional.

O debate sobre quem é negro e quem é branco invade o cotidiano dos brasileiros de uma forma diferente, pois sai da esfera privada e ocupa uma dimensão pública na qual outros sujeitos sociais, antes silenciados e invisibilizados podem falar, demarcar posições, divergir, estabelecer novas negociações. O movimento negro tem conseguido expandir a sua interpretação social e política sobre a raça para além do circuito da militância provocando, inclusive, reações agressivas de setores acadêmicos, da grande mídia e da política. Nesse processo, o racismo cotidiano, institucional e ambíguo – e nada cordial – vivido em nossa sociedade passa a ser mais explicitado e por isso mesmo pode ser desvelado, discutido, debatido e punido de acordo com a lei. Aprendemos mais sobre as formas como o racismo ambíguo brasileiro opera.

- b) Os saberes políticos. A universidade, os órgãos governamentais, sobretudo o Ministério da Educação, passam a tematizar mais sobre as desigualdades raciais. As pesquisas, as políticas educacionais e os indicadores de avaliação escolar começam a dar outro destaque à discussão sobre a questão racial. Os campos do direito e da justiça começam a ser pressionados para dar repostas que contemplem a concretização de uma sociedade igualitária que tenha como eixo o direito à diversidade. As tensões entre justiça social e desigualdades raciais começam a ocupar outro lugar nas preocupações e decisões jurídicas.
- O debate político sobre a raça traz à cena pública posições e situações que pensávamos superadas. Parte da imprensa começa a dar cobertura a algumas cenas de racismo que antes não eram assim consideradas, pois estavam naturalizadas em nosso imaginário social. As redes sociais reagem na internet, fazem circular abaixo-assinados e petições denunciando o racismo, o trato discriminatório e as distorções realizadas por setores poderosos da mídia, da academia e da política no que se refere a temas importantes da luta antirracista.

Em nível federal cria-se, em 2003, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e, a partir dela, outras secretarias e coordenações de tipo semelhante passam a fazer parte da gestão dos estados e municípios. A política de igualdade racial, com avanços e limites, passa a ser uma questão de Estado e não somente de governo. Em 2010, em meio a tensões e negociações, é aprovada a Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, uma experiência inédita no campo político e jurídico brasileiro.

A sociedade brasileira e o Estado têm aprendido mais sobre o que significa implementar políticas públicas que contemplem a diversidade como um dos eixos para a garantia dos direitos sociais, da cidadania e para a construção de uma sociedade igualitária.

- c) Saberes estéticos/corpóreos. Estes são pensados, aqui, no que se refere à corporeidade entendida como o corpo em movimento, suas potencialidades, simbolismos e representações. Apesar de o Brasil ser uma sociedade marcada pela corporeidade como uma potente forma de expressão cultural, nem todos os corpos e seus sujeitos são vistos e tratados no mesmo patamar de igualdade. Nesse processo, o corpo negro ainda vive situações que exigem a superação da visão exótica e erótica que sobre ele recai, oriunda da violência escravista, alimentada pelo sexismo, pelo machismo e disseminada pelo racismo. Nesse contexto, é possível observar que a partir do ano 2000 há uma politização da estética negra, via afirmação da corporeidade, diferente daquela realizada no final dos anos 70 e início dos 80 do século XX. O corpo negro e sua corporeidade se destacam na cena pública em meio a um processo tenso e ambíguo. Assistimos a uma maior presença de negros na mídia, porém, ainda acompanhada da denúncia feita pelo movimento negro referente ao persistente lugar de subalternidade. Surgem propagandas e peças publicitárias que adotam o negro como personagem central, porém, ainda com estereótipos. Há uma visualização e maior uso de penteados no estilo “*black power* estilizado”, do uso de *dreads* por jovens brancos da classe média, maior adesão ao uso das tranças pelas mulheres negras e brancas jovens e uma maior exposição do corpo negro nos eventos culturais. São processos de mudanças e de visibilidade da corporeidade negra em meio às tensões regulação-emancipação do corpo.

Mas, além do consumo, do mercado e da mídia, há também outra presença da corporeidade negra. Trata-se do corpo negro em espaços acadêmicos, políticos e nos lugares de produção de conhecimento. Com lutas, avanços e limites

já é possível encontrar nas universidades um conjunto de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs), compostos por pesquisadores de diferentes pertencimentos étnico-raciais e coordenados por intelectuais negros. Em 2000, organiza-se a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), que vem realizando bianualmente congressos de pesquisadores negros que tematizam a questão racial.

Em nível federal, com intencionalidades diversas e por vezes difusas, percebe-se um esforço e um movimento no campo das relações internacionais em direção ao continente africano. A presença da África no Brasil começa a ocupar outro lugar, inclusive nas parcerias acadêmicas. Institui-se a Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), uma experiência em construção cujo processo ainda precisa ser mais bem discutido e avaliado. Todavia, não há como negar a presença de uma corporeidade negra, africana e afro-brasileira em espaços acadêmicos antes sequer pensados. Somado a isso, a existência de mais de setenta instituições públicas de nível superior que instituíram medidas de ações afirmativas voltadas para negros, indígenas e quilombolas tem mudado, aos poucos, o perfil étnico-racial de algumas universidades, principalmente de alguns cursos e áreas. Não se pode negar que as ações afirmativas têm reeducado a universidade e a sociedade brasileira na sua relação com o corpo negro. A copresença desse sujeito e sua corporeidade, em patamar de igualdade, em setores e espaços sociais por ele antes não ocupados exige convivência, respeito e ética no trato com a diferença. Tudo isso acaba por trazer uma nova leitura, outra presença e uma nova visão do corpo negro. É também motivo de tensões e aprendizados. Aprendizados de outras formas de ser e ver o mundo. Aprendizado de outros saberes. Saberes que o movimento negro e os negros em movimento trouxeram à cena pública.

Os três tipos de saber estão interligados de maneira dinâmica, apesar das suas especificidades. No entanto neste artigo, focalizaremos de maneira mais detalhada os saberes estéticos/corpóreos. Acreditamos que o olhar sobre a corporeidade negra poderá nos ajudar a encontrar outros elementos para a compreensão de novas dimensões políticas e educativas referentes à questão racial.

Os saberes estéticos/corpóreos

Os saberes estéticos/corpóreos talvez sejam os mais visíveis do ponto de vista da relação do sujeito negro com o mundo e, contraditoriamente, podem ser mais facilmente transformados em não existência no contexto do racismo brasileiro e do mito da democracia racial, os quais são capazes de transformar as diferenças inscritas na cultura em formas peculiares de não existência.

A reação e a resistência do corpo negro por meio da afirmação da corporeidade produzem saberes. Estes são, de alguma maneira, sistematizados, organizados e socializados pelo movimento negro, nas suas mais diversas formas de organização política. O movimento negro, na sua ação política, transforma aquilo que é produzido como não existência em presença.

Cabe aqui ressaltar que essa não existência, em relação ao saber estético/corpóreo, não significa a invisibilidade total do corpo e da corporeidade negra no discurso e na prática social brasileira. Trata-se de um processo engenhoso. A não existência pode se fazer presente quando o corpo negro é tematizado via folclorização, exotismo ou negação. Ou então quando esse corpo é apresentado e representado como indisciplinado, lento, fora do ritmo, que não aprende, violento. Esse é um tipo particular de produção de não existência que acontece, por exemplo, no campo da educação, pois se realiza por meio de uma presença redutora que relega o corpo negro, sua corporeidade e seus saberes ao lugar da negatividade e da negação. Trata-se da negação do corpo negro como corpo livre, que age, move, contesta, vibra, goza, sonha, reage, resiste e luta. Podemos dizer que estamos diante de uma forma de regulação do corpo e da corporeidade negra que se dá por meio da violência do racismo que afeta todos nós, inclusive as próprias vítimas.

Os saberes estéticos/corpóreos produzidos pela população negra e organizados pelo movimento negro encontram lugar dentro da racionalidade estético-expressiva discutida por Boaventura de Sousa Santos. Esses saberes dizem respeito não somente à estética da arte, mas à estética como forma de sentir o mundo, como corporeidade, como forma de viver o corpo no mundo.

Como já foi dito antes, as racionalidades como formas de conhecer e de produção de pensamento produzem formas de saber e de ignorância. Uma não sobrevive sem a outra e ambas são faces de uma mesma moeda e necessitam se articular em um equilíbrio dinâmico. A ignorância sobre a corporeidade negra construída no contexto colonial e imperial brasileiro – dentro dos quais o escravismo foi o modo de produção que fez funcionar a engrenagem econômica e social brasileira – persistiu no pós-abolição e perdura até hoje por meio do racismo brasileiro e da desigualdade racial. Ao mesmo tempo, no nível da comunidade negra, saberes sobre a estética negra ou afro-brasileira foram sendo construídos, aprendidos, ressignificados e socializados. Esses saberes estão presentes em toda a sociedade, mesmo que não sejam reconhecidos como tais, e participam da tensão histórica regulação-emancipação social.

A tensão regulação-emancipação social e a corporeidade negra

A discussão sobre regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra diz respeito a processos, vivências e saberes produzidos coletivamente. Isso não significa que estejamos a negar o negro como identidade pessoal, subjetividade, desejo e individualidade. Há aqui o entendimento de que, assim como “somos um corpo no mundo”, somos sujeitos históricos e corpóreos no mundo. A identidade se constrói de forma coletiva por mais que se anuncie individual.

No Brasil, o corpo negro ganha visibilidade social na tensão entre adaptar-se ou superar o pensamento racista que o toma por erótico, exótico e violento. Essa superação se dá mediante a publicização da questão racial ou afro-brasileira, a denúncia ao racismo e a realização de ações, projetos educativos, sociais e culturais e organização política.

Nesse processo, expressar a negritude por meio do corpo e da corporeidade começa a ser percebido socialmente como uma forma positiva de expressão da cultura e de afirmação da identidade. Essa percepção passa de um movimento interno construído no seio da comunidade negra – não sem conflitos e contradições – para um movimento externo de uma certa valorização da estética e corporeidade negra no plano social – também não sem conflitos. Emerge de maneira tensa e com diferentes intensidades de explicitação uma leitura política da estética, do corpo e da negritude. Exotismo e politização, visibilidade e ausências, possibilidades de emancipação social e reprodução de estereótipos via corporeidade fazem-se presentes como tensões, relações e práticas sociais.

A educação escolar tem sido um dos principais espaços em que se pode notar essa tensão. A escola tem sido um dos principais meios de socialização de discursos reguladores sobre o corpo negro. A superação dessa situação e a proposição de novos caminhos têm sido uma demanda do movimento negro.

Mas qual é a especificidade do corpo negro nos processos de regulação-emancipação social? Que tipo de corpo tais processos podem produzir? Em diálogo com Boaventura de Sousa Santos podemos apontar:

- a) O corpo regulado – o corpo pode ser regulado de duas maneiras: a dominante (o corpo escravo; o corpo estereotipado; o corpo objeto) e a dominada (o corpo cooptado pelo dominante, como a industrialização do corpo negro a serviço do comércio capitalista, falsamente autonomizado pelo mercado; o corpo como mercadoria). Na escravidão, os corpos negros e africanos estiveram presentes, mas vistos e tratados como escravos. Nesse contexto, o corpo era importante, mas como algo subumano, como força de trabalho. O

corpo regulado é também o corpo estereotipado por um conjunto de representações que sustentam os ideais de beleza corporal tanto na arte quanto na cultura.

- b) O corpo emancipado – os corpos negros se distinguem e se afirmam no espaço público sem cair na exotização ou na folclorização. O corpo rebelde durante a escravidão. O corpo fugitivo. A construção política da estética e da beleza negra. A dança como expressão e libertação do corpo.

Como já foi dito antes, regulação e emancipação não são estados cristalizados e fixos. São processos tensos e dialéticos que se articulam em equilíbrio ao mesmo tempo dinâmico e conflitivo. Esses processos assumem contornos diferentes de acordo com os contextos históricos e políticos dos quais participam. O corpo negro pode ser tomado como um importante elemento de análise nesse contexto.

Tensão e regulação: emancipação do corpo e da corporeidade negra

Durante séculos a corporeidade negra viveu sob um processo de regulação marcado pelo tráfico negreiro, a escravidão e a colonização. Essa regulação não deixou de existir após a abolição da escravatura, mas assumiu contornos diferenciados nos processos de regulação capitalista e, nos dias atuais, pela globalização neoliberal, mesmo que este último modelo se mostre superado em vários aspectos.

O processo de regulação do corpo e da corporeidade negra se deu (e ainda se dá) de maneira tensa e dialética com a luta pela emancipação social empreendida pelo negro como sujeito. Esta tem no corpo negro o seu principal ícone político e identitário. O corpo negro pode ser entendido como existência material e simbólica do negro em nossa sociedade e também como corpo político. É esse entendimento sobre o corpo que nos possibilita dizer que a relação do negro com a sua corporeidade produz saberes/conhecimentos. Interessa-nos, aqui, destacar os saberes emancipatórios.

O saber emancipatório produzido *pelo* negro e *sobre* o corpo negro é visto na perspectiva de Santos (2002) como conhecimento-emancipação. No contexto brasileiro, ele realiza a trajetória entre um estado de ignorância chamado de colonialismo/escravidão e um estado de saber designado solidariedade/libertação.

No Brasil, esses saberes emancipatórios carregam consigo uma pesada carga de regulação, pois são construídos no contexto de uma sociedade regulada não só pelo capitalismo, mas também pelo racismo.

O racismo produz uma racionalidade que hierarquiza grupos e povos baseado na crença da superioridade e inferioridade racial. No Brasil, ele opera por

meio do mito da democracia racial que se nutre, entre outras coisas, do potencial da miscigenação brasileira. Tal miscigenação, discursada por alguns como a característica central da nossa sociedade é vivida no cotidiano das relações sociais permeada por estereótipos e hierarquizações.

É nesse aspecto que o corpo negro e os saberes produzidos sobre ele ocupam um lugar central na tensão regulação-emancipação e nos conhecimentos por ela produzidos. Corpo negro e saberes estético/corpóreos trazem também um outro grau de profundidade e complexidade na tensão dialética apontada por Santos (2002): somam a ela a dimensão racial. Podemos dizer, então, que a modernidade ocidental, vista numa perspectiva étnico-racial, se funda na tensão dialética regulação-emancipação *sociorracial*.

É importante alertar que não se trata de outra tensão nem de mera adjetivação. Trata-se de dar relevância e considerar que o paradigma da modernidade ocidental, ao eleger o conhecimento científico como a forma credível e hegemônica de saber e desconsiderar e hierarquizar outros saberes, não o fez alicerçado apenas na recusa cultural e cognitiva de outros povos. Essa recusa passa, também, pela dimensão racial.

Essa realidade histórica traz evidências de como a racionalidade científica ocidental se constrói em um diálogo tenso e hierarquizado com a alteridade e, mais ainda, na premissa da inferioridade desta última.

A tensão regulação-emancipação sociorracial do corpo e da corporeidade negra expressa a mesma crise apontada por Santos (2002). O corpo emancipado que antes era o outro da regulação (a alternativa) pode se tornar, em várias situações, o duplo desta última (outra forma de regulação). Por isso, precisamos construir uma nova forma de emancipação sociorracial do corpo.

É nesse contexto que o movimento negro ocupa lugar central. Ele participa como o sujeito político que apresenta alternativas a esse processo de tensão, na tentativa de recodificar a emancipação sociorracial nos seus próprios moldes, e não nos parâmetros da regulação. Essa alternativa pode ser vista em dois aspectos: a) quando o movimento destaca que a trajetória do negro no Brasil produz saberes, dentre eles os políticos, identitários e corpóreos; b) quando esse mesmo movimento socializa e destaca a presença do negro na história e atribui um significado político (e não exótico ou erótico) à corporeidade negra.

A maneira como a tensão dialética e a crise do pilar regulação-emancipação sociorracial se apresenta nas relações raciais, no Brasil, pode ser exemplificada por meio de algumas situações concretas. Citaremos, aqui, duas delas: as questões em torno da estética negra e o momento histórico-político das ações afirmativas.

a) A estética negra

A beleza pode ser entendida como uma categoria estética e construção social, como uma maneira de nos relacionarmos com o mundo. Ela não tem a ver com formas, medidas, proporções, tonalidades e arranjos supostamente ideais que definem algo como belo. Sendo assim, beleza não se refere às qualidades dos objetos, mensuráveis, quantificáveis e normatizáveis. Ela diz respeito à forma como nos relacionamos com eles, por isso ela é a relação entre sujeito e objeto (Duarte Junior, 1998; Gomes, 2006).

De um ponto de vista antropológico, a experiência estética do corpo, ou seja, aquela que temos frente a um objeto ou um corpo ao senti-lo como belo, faz parte da existência humana e as formas de codificar o belo e o feio são particularidades culturais que sofrem alterações às vezes drásticas, outras não, no decorrer do processo histórico e político (Gomes, 2006).

Nesse universo inesgotável de sensações, poderia se pensar que a construção cultural da beleza apresenta como principal característica o fato de ser inclusiva. De fato, ela pode servir de critério para aproximação e afirmação de um “nós” em relação a um “outro”. Porém, quando a ideia de beleza é construída por um grupo, num contexto de dominação ou de diferenciação cultural, ela pode servir não só de marca distintiva, como também discriminatória. Em nome da ausência de beleza pode-se excluir e segregar. Nesse caso, a beleza é usada como referência para a criação do seu oposto: a feiura. E, ao eleger a feiura como aquilo que está fora do que atinge positivamente nosso campo sensorial, pode-se usar determinada concepção de beleza como hegemônica e hierarquizar pessoas, grupos, povos, raças e etnias. A feiura é uma construção cultural que atua como oposto da beleza. Ambas dizem respeito à relação exclusão/inclusão. Há um conflito entre padrões estéticos de beleza e fealdade e estes passam por uma discussão étnico-racial. Estamos, portanto, em uma zona de tensão. É dela que emerge um padrão de beleza corporal real e um ideal. No Brasil, esse padrão ideal é branco, mas o real é negro e mestiço.

Mas qual tem sido a alternativa emancipatória apresentada pelo movimento negro em relação à regulação conservadora da estética e da beleza negra?

Na tentativa de superar uma realidade social que trata uma série de construções culturais como dados naturais surge no interior da comunidade negra a construção política do conceito de beleza e estética negra. Esse conceito invade o campo da estética corporal e também das artes plásticas.

A expressão *beleza negra* pode ser entendida como uma estratégia de emancipação do movimento negro. Esta também é uma estratégia complexa e tensa

dentro dos processos de emancipação-regulação sociorracial. A construção política da beleza negra no final da década de 70 e início dos anos 80 do século XX emancipa o corpo negro ao valorizar um padrão estético colocado sob suspeita no contexto do racismo. Ao mesmo tempo, na globalização capitalista a *beleza negra* extrapola a ação local da comunidade negra e do movimento negro e passa a ser regulada pelo mercado. O mercado toma para si símbolos étnicos, esvazia-os do seu sentido político e os transforma em mercadoria.

O aumento de produtos étnicos que apelam para a especificidade étnico-racial dos seus possíveis consumidores torna-se fonte de exploração e lucro para o mundo empresarial. Por outro lado, a inserção da população negra no mercado de consumo e o estatuto do negro como um “consumidor” revela certo nível de mobilidade social desse grupo étnico-racial se considerarmos a forma como ele era tratado durante o regime da escravidão: uma mercadoria a ser comprada e vendida.

No contexto da escravidão, os símbolos étnicos e o corpo negro estavam fora do padrão estético hegemônico da época. O processo de emancipação de escravizado a liberto e, deste último, a cidadão é lento e complexo. Tornar-se cidadão e consumidor acrescenta maior densidade e complexidade, trazendo novas problematizações para a relação regulação-emancipação da estética e da beleza negra. A inserção dos negros na cultura de consumo traz todos os agravantes dos conflitos da globalização capitalista atual. No entanto, a relação do negro com o mercado consumidor não tem sido um processo passivo. Ela é acompanhada de pressões econômicas e jurídicas e denúncias do movimento negro e demais movimentos sociais.

A sociedade de consumo, o Estado e o mercado encontram uma pressão da população negra que, nesse momento, soma-se à luta de outros movimentos sociais. Os negros denunciam que não basta apenas exaltar a existência de uma classe média negra (e branca) consumidora, mas é preciso atentar para a situação de desigualdade e desemprego que assola a maioria da população brasileira, dentro da qual os negros (pretos e pardos) encontram-se em pior situação. No caso específico da comunidade negra, a denúncia é mais forte: grande parte não pode sequer gozar dos direitos básicos da cidadania. Como consequência, o grau de pobreza de uma parcela da população negra não lhe permite ser pensada nem se pensar como público consumidor. Por isso, o Estado brasileiro precisa aprimorar as suas políticas não se limitando ao combate à pobreza e ao desenvolvimento, mas colocando como um dos seus eixos orientadores a construção de políticas públicas pautadas na justiça social, na equidade e na igualdade.

b) As ações afirmativas

Nunca a universidade, os órgãos governamentais, sobretudo o Ministério da Educação, produziram, debateram e aprenderam tanto sobre as desigualdades raciais como no atual momento da luta pelas ações afirmativas. As ações afirmativas tocam, de maneira nuclear, na cultura política e nas relações de poder. Seja para confirmá-las, seja para refutá-las, a universidade passou a dedicar parte do seu tempo a perceber que os jovens negros existem, que grande parcela deles não está presente nos bancos das universidades públicas e que eles lutam pelo direito de entrar nesse lugar e partilhar desse espaço de produção do conhecimento. As universidades brasileiras que já implementaram ações afirmativas no ensino superior mediante políticas de acesso e permanência têm que lidar com a chegada de sujeitos sociais concretos, com outros saberes, outra forma de construir o conhecimento acadêmico e com outra trajetória de vida, bem diferentes do tipo ideal de estudante universitário hegemônico e idealizado em nosso país. Temas como diversidade, desigualdade racial e vivências da juventude negra, entre outros, passam a figurar no contexto acadêmico, mas ainda com grande dificuldade de ser considerados “legítimos”.

Essa tensão atinge a própria população negra que, muitas vezes, acaba por reproduzir o discurso meritocrático e se mostra contrária a essa política. Nem sempre, porém, o próprio movimento negro, como protagonista desse processo, possui tempo e espaço para reflexão de que a sua luta política está contribuindo para uma mudança epistemológica nos rumos do conhecimento científico e nos lugares de sua produção. De tal maneira a universidade está configurada historicamente como o único lócus de produção de saber, que, muitas vezes, os próprios movimentos sociais têm dificuldade de compreender que as suas práticas e os saberes por eles produzidos, ao se tornarem públicos, confrontam a teoria social e educacional.

É possível observar que jovens negros que participam de processos de ações afirmativas tendem a estabelecer uma relação diferente com a sua corporeidade. Há, então, a produção de outro saber sobre o corpo, que passa a ser compartilhado com pessoas de outros segmentos étnico-raciais e a ser notado pelas famílias. De certa forma, há uma invasão do corpo e da corporeidade negra nos espaços que antes não estavam acostumados a lidar com ambos.

Por outro lado, esses mesmos jovens encontram universidades que, apesar de implementarem tais políticas, não se redefinem por dentro, não cuidam da permanência dos novos coletivos sociais que chegam aos bancos universitários, não valorizam seus saberes e práticas, não discutem os currículos e ainda questionam a capacidade dessa parcela da juventude brasileira produzir

conhecimento e lidar com as demandas da vida acadêmica. São formas de regulação acadêmica que poderão produzir uma exclusão sociorracial, mesmo dentro de uma proposta de democratização da universidade.

No caso da universidade, o fato de esses jovens passarem a frequentar os espaços acadêmicos traz uma corporeidade outra acompanhada de uma produção de outras experiências e significados. As ações afirmativas revelam que, apesar da crença de que a nossa tão falada diversidade cultural garante por si só a convivência e copresença harmoniosa entre os diferentes coletivos étnico-raciais, existem espaços em que negros e brancos não se encontram ou se encontram muito pouco, ou quando se encontram ainda estão numa relação de hierarquia e subalternidade. A universidade e, dentro desta, alguns cursos considerados de elite são alguns deles. Tal situação tem sido pouco problematizada como se a sua existência fosse resultado de um processo “natural”.

Como nos alerta Santos, se passarmos em revista todo o processo de construção da ciência moderna na Europa e suas repercussões no eixo fora do Ocidente europeu, veremos que alguns povos, sua história e seus saberes nem sequer foram considerados. Nesse sentido, podemos afirmar que, no Brasil, o imaginário construído a respeito dos negros (e também dos índios) primou por vê-los de duas formas: em primeiro lugar como vítimas, e não como sujeitos, e, em segundo lugar, como seres “sem *cogitos*”, e por isso relegados a uma relação quase naturista com o corpo, o que facilitou a construção de imagens exóticas sobre eles.

As ações afirmativas como políticas públicas e privadas que visam a correção de desigualdades históricas que atingem especificamente alguns coletivos sociais em determinada sociedade, ao colocarem jovens negros lado a lado com os de outros pertencimentos étnico-raciais, possuem a potência de agir na desconstrução da ideologia racista e na superação de processos regulatórios conservadores que alimentam a exclusão. Nisso reside seu potencial emancipatório. Por isso, o encontro entre jovens e adultos de diferentes pertencimentos étnico-raciais, via ações afirmativas, é acompanhado de mais uma tensão e de mais um conflito. Os jovens negros e quilombolas que entram para a universidade por meio de tais políticas são, na realidade, corpos negros que se contrapõem à ideologia da cor e do corpo do brasileiro. Uma ideologia que diz respeito à construção subjetiva e social da brancura regulada pelo racismo.

Nos dizeres de Jurandir Freire (1983):

[...] a brancura transcende o branco. Eles – o indivíduo, povo, nação ou Estados brancos – podem “enegrescer-se”. Ela, a brancura, permanece branca.

Nada pode macular esta brancura que, à ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; nobreza estética; majestade moral; sabedoria científica etc. O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Ideia, da Razão. O branco e a brancura são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e do desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade”.

O racismo esconde assim o seu verdadeiro rosto. Pela repressão ou persuasão, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificador antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal. (p.5)

Ao questionar e criticar o ideal da brancura em nossa sociedade e nos diferentes espaços sociais, educativos e de poder, o movimento negro produz um saber estético/corpóreo entendido como emancipatório. Reeduca a sociedade para questões mais profundas da luta por emancipação social e superação do racismo. Assim, a demanda pela maior inserção de jovens negros na universidade não diz respeito somente à urgente democratização do acesso. Ela coloca em pauta a discussão sobre branquitude, poder e conhecimento científico.

Considerações finais

O estudo crítico dos saberes estéticos/corpóreos produzidos nos processos de regulação-emancipação sociorracial traz para a ciência não somente o acréscimo de novos conhecimentos, mas a discussão sobre novos processos de conhecimento, os espaços nos quais são produzidos e os sujeitos que os produzem. Isso traz consequências sérias para a teoria educacional, pois a pressiona a repensar os conceitos e os termos por meio dos quais os processos educativos têm sido interpretados via a racionalidade científico-instrumental.

A teoria pedagógica, assim como a teoria social, estão desafiadas a conhecer e destacar aquilo que nos une, sem perder de vista o que nos diferencia. A educação, de modo geral, deveria ser o campo por excelência a construir muitas entradas e saídas nas fronteiras que nos separam. Essa poderá ser uma das reflexões da *pedagogia das ausências e das emergências* como um procedimento epistemológico.

A discussão sobre os processos de regulação-emancipação dos corpos ainda encontra um lugar secundário no campo educacional. Em algumas situações

certos grupos sociais e étnico-raciais têm seus corpos e sua corporeidade desprezados como experiências de socialização, formação e produção de saberes. Os saberes específicos do trato dos corpos, da resistência à regulação-opressão e das tentativas de libertação não são ainda objeto de reflexão do pensamento educativo. São ausentes e não reconhecidos como saberes, e nem como educativos.

Reconhecer e tornar credíveis esses e outros saberes para a prática e para o pensamento educacional é tarefa da *pedagogia das emergências*. Isso exigirá uma inflexão na teoria crítica educacional e a construção de uma disposição para encontrar alternativas reais de diálogo, comunicação, cumplicidade e produção de conhecimento entre a teoria educacional, a escola e os movimentos sociais. Para tal, o trabalho da tradução intercultural por meio da hermenêutica diatópica proposto por Boaventura de Sousa Santos (2006) poderá ser um interessante caminho a seguir. Quem sabe, avançaremos no conhecimento dos saberes construídos fora do eixo do Norte e fora do cânone. Poderemos compreender mais os sujeitos e as múltiplas experiências do Sul. Poderemos aprofundar as nossas análises sobre as formas e os processos por meio das quais esses sujeitos aprendem, educam-se, reeducam-se e deseducam-se no contexto das suas experiências sociais, culturais, educativas, políticas e emancipatórias. Poderemos construir outras epistemologias.

Referências

- BARBOSA, Wilson do Nascimento; SANTOS, Joel Rufino dos. *Atrás do muro da noite. Dinâmicas das culturas afro-brasileiras*. Brasília, MINC, Fundação Cultural Palmares, 1994.
- BLOCH, Ernst. *The principle of Hope*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- CARDOSO, Marcos. *O movimento negro*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.
- DUARTE JUNIOR, João Francisco. *O que é beleza*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- FREIRE, Jurandir. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e produção de saberes. Política e sociedade. *Revista de Sociologia Política*. v.10, 2011, p.133-154.
- . Trabalho, educação e diversidade: um longo trabalho pela frente. In: *Retratos da Escola*. Brasília, v. 4, n. 06, jan./jun. 2010, p.143-155.
- . *Sem perder a raiz. Corpo e cabelo símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

- GOMES, Nilma Lino. *Movimento negro, saberes e um processo educativos emancipatório*. Coimbra, Relatório de Pós-Doutorado, 2006 (mimeo).
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- . O futuro do FSM: o trabalho da tradução. In: *Democracia viva*. Rio de Janeiro, jan./fev. 2005, p. 28-39.
- . Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.
- . *Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro*. Coimbra: 2004a. (Conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16 a 18 de setembro de 2004.)
- . *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 2003.
- . *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2002.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate do racismo institucional no Brasil. In: *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 117, nov. 2002, p. 219-246.

Como citar este artigo:

- GOMES, Nilma Lino. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 37-60.

Fora de quadro: a ação afirmativa nas páginas d' *O Globo*

João Feres Júnior, Luiz Augusto Campos e Veronica Toste Daflon¹

Resumo: O presente artigo pretende contribuir ao esclarecimento de alguns equívocos que hoje permeiam o debate midiático acerca das políticas de ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras. Contrastamos a apresentação e representação das ações afirmativas nos textos do jornal *O Globo* com dados sobre o desenho que tais políticas assumem de fato no Brasil contemporâneo e constatamos um viés pronunciado, particularmente no que toca a transformação dos casos da UnB e UERJ em exemplos, a generalização a partir deles para todos os programas no país, a redução da ação afirmativa às cotas, a redução da ação afirmativa às cotas raciais, o exagero catastrofista na avaliação do alcance dos programas, a responsabilização do Governo Federal e do PT pelas cotas etc. Concluímos com algumas observações acerca do papel que a mídia tem desempenhado no espaço público brasileiro, particularmente no que diz respeito às ações afirmativas.

Palavras-chave: Ação afirmativa, cotas raciais, ensino superior, mídia, cobertura jornalística.

Out of the frame: affirmative action in *O Globo's* pages

Abstract: *This article aims at contributing to enlightening the public debate on affirmative action in Brazil's public university system by highlighting some key*

¹ João Feres Júnior é Professor do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO); Luiz Augusto Campos e Veronica Toste Daflon são doutorandos em Sociologia na IESP-UERJ.

distortions and misrepresentations of the topic perpetrated by the big printed media. We contrast the presentation and representation of affirmative action in the pages of O Globo newspaper with data on the actual policies now being adopted to show that 1) cases such as UnB and UERJ are transformed into examples, which are then used to represent affirmative action in general, 2) affirmative action is reduced to the quota system, 3) affirmative action is reduced to racial quotas, 4) the reach of affirmative action programs are grossly exaggerated, to fit catastrophic prognosis about the future of Brazilian society, 5) the Federal Government and the Workers' Party are blamed for having created such programs, etc. In the concluding remarks, we reflect briefly about the role of the media in Brazil's present-day public debate, focusing on the topic of affirmative action.

Keywords: *Affirmative action, racial quotas, higher education, media, journalism.*

A adoção de políticas de ação afirmativa por parte de várias universidades brasileiras foi um dos temas que mais atraiu a atenção da imprensa nacional nos últimos dez anos. Porém, a gigantesca quantidade de reportagens, artigos, editoriais, notas e colunas publicadas sobre o assunto dá ao leitor apenas uma representação parcial dessas medidas. A representação do debate atual sobre as políticas de ação afirmativa feita pela grande mídia brasileira opera segundo critérios de noticiabilidade jornalística que frequentemente elegem alguns casos específicos, em regra os mais polêmicos, apresentando-nos para o público leitor como paradigmáticos.

O presente ensaio tem por fim apontar as lacunas presentes na forma como parte da imprensa lida com o tema das ações afirmativas e, ao mesmo tempo, contribuir para o preenchimento dessas lacunas com dados sobre o desenho que tais políticas assumem no Brasil contemporâneo. Para tal, combinamos uma análise do desenho institucional das ações afirmativas em funcionamento no país a um levantamento da cobertura que o jornal *O Globo* dedica à problemática. Acreditamos que nosso levantamento proporciona uma melhor compreensão do desenho e dos aspectos procedimentais das políticas de inclusão atualmente em vigência nas universidades brasileiras e, por isso, pode contribuir para elucidar importantes aspectos da controvérsia pública sobre o tema. Além disso, os dados permitem compreender quais são os critérios de noticiabilidade assumidos pela imprensa nacional e de que modo eles cooperam na construção de determinado enquadramento da polêmica.

Os resultados aqui discutidos combinam os dados originados de duas pesquisas realizadas no âmbito do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA), vinculado ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). De um lado, inventariamos e analisamos os manuais dos candidatos, editais de vestibular, leis estaduais e resoluções do conselho universitário das 70 universidades públicas federais e estaduais que hoje adotam alguma modalidade de ação afirmativa no acesso aos cursos superiores. Foram recenseadas apenas universidades públicas federais e estaduais, excluindo-se, portanto, universidades públicas municipais, faculdades, centros, institutos superiores, bem como instituições privadas. A partir desse material, buscamos estabelecer, dentre outras variáveis, quais universidades adotam ações afirmativas, quem são os seus beneficiários, quais os mecanismos utilizados na aplicação das políticas, qual o perfil das universidades que as adotam etc.

Paralelamente, realizamos uma análise detalhada do conteúdo publicado no jornal *O Globo* sobre o tema das ações afirmativas no ensino superior. Procuramos determinar quais são os exemplos e modalidades de ação afirmativa focadas em cada texto, quais as opiniões e argumentos vinculados, qual o perfil daqueles que publicam sobre o tema no jornal, entre outras variáveis. Ainda que *O Globo* esteja muito distante de representar a imprensa em sua totalidade, vários motivos justificam sua escolha. Em primeiro lugar, segundo dados de 2010 e 2011 da Associação Nacional de Jornais, *O Globo* é o segundo jornal “standard”² de maior circulação no Brasil, atrás apenas do periódico *Folha de S. Paulo*.³ Além disso, segundo o estudo sobre a recepção da ação afirmativa pela grande mídia impressa nacional, que ora empreendemos, *O Globo* foi o jornal que comparativamente dedicou mais espaço em suas páginas à temática das ações afirmativas. De acordo com nosso levantamento, cerca de 940 textos sobre o tema, entre reportagens, artigos, colunas, notas, editoriais e cartas de leitor, foram publicados no diário carioca de 2001 a 2009.

A literatura dos estudos de mídia é prenhe de críticas à noção de imparcialidade e objetividade jornalísticas, ao menos na definição dada a esses valores

2 Em comparação com os jornais classificados pela ANJ como “tabloides”, os jornais “standard” são fisicamente maiores, publicados numa frequência igual ou maior, além de em geral veicularem mais conteúdo e menos publicidade em termos relativos (cf. <www.anj.org.br/a-industria-jornalistica/definicao-de-jornais-diarios>). Grosso modo, a nomenclatura “standard” é utilizada para designar aquilo que parte da literatura especializada chama de *quality paper* (cf. Hallin e Mancini, 2004).

3 Disponível em : <www.anj.org.br/a-industria-jornalistica/jornais-no-brasil/circulacao-diaria/>.

por grande parte dos jornalistas e das empresas de mídia. Segundo Daniel C. Hallin e Paolo Mancini,

[...] mesmo quando jornalistas estão sinceramente comprometidos com a ideologia profissional da “objetividade”, as notícias incorporam valores políticos que advêm de uma série de influências, das rotinas da informação, passando por padrões de recrutamento de jornalistas e pressupostos intelectuais compartilhados pela sociedade como um todo (Hallin e Mancini, 2004, p. 26).

Logo, mais do que evidenciar a insuficiência da ideia de imparcialidade ou neutralidade jornalística, nosso intuito foi estabelecer quais as características do recorte da realidade que *O Globo* constrói. A partir disso, buscamos de um lado compreender o que fundamenta os critérios de noticiabilidade aparentemente adotados pelo jornal e, de outro, quais as consequências políticas potenciais desse recorte da realidade. De acordo com definição de Robert M. Entman, enquadrar significa:

[...] selecionar alguns aspectos da realidade percebida e torná-los mais salientes em uma comunicação de modo a promover uma definição particular de um problema, interpretação causal, apreciação moral e/ou recomendação de tratamento para o item descrito (Entman, 1993, p. 52, tradução nossa).

Note-se que, o enquadramento da problemática das ações afirmativas que *O Globo* e outros veículos de comunicação contribuem para construir está intimamente ligado às avaliações particulares de alguns atores sobre a problemática. Noutros termos, a apreciação moral que é feita das ações afirmativas depende da forma como as políticas são vistas por tais atores. Ademais, posto que o acesso a essa realidade é mediado pelos meios de comunicação de massa, as opiniões do público leitor em relação à política dependem das informações veiculadas na mídia.

UERJ e UnB: casos exemplares?

Como alerta Walter Lippmann, ainda que as discussões políticas se apresentem como debates em torno de ideias abstratas, quase sempre os envolvidos pautam suas opiniões numa imagem mental mais tangível dessas ideias (Lippmann, 1998, p. 160). As opiniões sobre “a ação afirmativa” em geral dependem dos exemplos de ação afirmativa que os atores têm em mente. Por isso, a visão que os tomadores de decisão e a população normalmente possuem do que seria uma ação afirmativa é em grande medida condicionada pelos exemplos veiculados na mídia.

Não raro, a grande imprensa confere uma visibilidade desproporcional às modalidades mais polêmicas de ação afirmativa, contribuindo para que os casos particulares mais extremos sejam considerados como representações paradigmáticas das ações afirmativas no Brasil. Esse é o caso das políticas de ação afirmativa adotadas pela Universidade de Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pela Universidade de Brasília (UnB). Estas são de longe as experiências com mais visibilidade na mídia. Contudo, nenhuma outra instituição superior pública possui um modelo de ação afirmativa que funcione de acordo com os mesmos critérios adotados pela UERJ ou pela UnB.

A atenção dedicada por *O Globo* aos casos da UERJ e da UnB nos permite dizer que nas páginas do jornal as universidades são apresentadas como casos exemplares de ação afirmativa no país. Se atualmente mais 70 universidades públicas, federais e estaduais, adotam ações afirmativas (Quadro 1), apenas 25 instituições de ensino superior foram citadas nas páginas do jornal na última década (Tabela 1). Note-se, contudo, que a maioria dos casos citados o foi apenas uma única vez, enquanto UERJ e UnB são, disparadas, as mais mencionadas.

Chama a atenção o fato de que os exemplos citados sejam tão restritos se comparados ao universo de universidades com ação afirmativa. É verdade que na maioria dos textos compilados nenhum caso é citado explicitamente. Aproximadamente 76% dos textos discorrem sobre a ação afirmativa nas universidades sem especificar de qual universidade estão falando. Contudo, pode-se conjecturar que mesmo nos textos em que não há referências explícitas a casos concretos, os exemplos mais recorrentes permanecem como referências subentendidas.

Algumas justificações para a restrição do enquadramento nos dois casos podem ser arroladas. De fato, a UERJ e a UENF (Universidade Estadual do Norte Fluminense) foram as primeiras universidades a adotarem ações afirmativas no país, pois fazem parte do sistema universitário do Rio de Janeiro, que adotou política de ação afirmativa como decorrência da Lei Estadual nº4151/03. Entretanto, esse argumento não vale para a UnB, que foi precedida pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Universidade Estadual do Rio Grande do Sul, estaduais fluminenses, entre outras. Mas talvez possamos hipoteticamente justificar a UnB por ter sido ela a primeira universidade federal a adotar tais políticas. Ademais, dentre as universidades que adotaram ações afirmativas entre 2001 e 2003, UERJ e UnB foram as maiores. Contudo, o fato de serem precursoras e de grande porte não explica porque a atenção conferida a essas duas instituições permaneceu mais ou menos constante nos anos entre 2005 e 2009

Quadro 1: Universidades públicas federais e estaduais com ação afirmativa por região

Norte	Nordeste	Centro-Oeste	Sudeste	Sul
UEA	UEFS	UEG	UEMG	UEL
UEAP	UEMA	UEMS	UENF	UEM
UFPA	UEPB	UFG	UERJ	UENP
UFRA	UERN	UFGD	UFABC	UEPG
UFT	UESB	UFMT	UFES	UERGS
	UESC	UnB	UFF	UFPR
	UESPI	UNEMAT	UFJF	UFRGS
	UFAL		UFMG	UFSC
	UFBA		UFOP	UFSM
	UFMA		UFRRJ	Unioeste
	UFPE		UFSCAR	Unipampa
	UFPI		UFSJ	UTFPR
	UFRB		UFTM	Unicentro
	UFRN		UFU	
	UFRPE		UFV	
	UFS		UFVJM	
	UNCISAL		Unicamp	
	UNEAL		Unifesp	
	UNEB		Unimontes	
	UNIVASF		USP	
	UPE		UFRJ	
	UVA		UEZO	
			UFSJR	
Total: 5	Total: 22	Total: 7	Total: 23	Total: 13
Total no Brasil: 70				

Fonte: Os autores.

Tabela 1: Universidades públicas federais e estaduais com ação afirmativa mencionadas nas páginas de *O Globo*

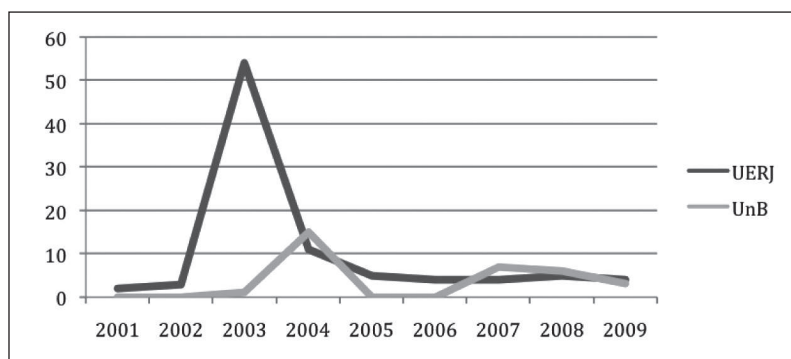
Universidade	Quantidade de menções	Universidade	Quantidade de menções
UERJ	92	UEMG	1
UnB	32	UEMS	1
UENF	18	UEMT	1
UFBA	11	Uezo	1
USP	6	UFES	1
UFRJ	7	UFF	1
UFPR	3	UFMG	1
UFPE	2	UFRGS	1
Unicamp	2	UFSC	1
UEA	1	UFT	1
UEBA	1	UNEB	1
UEG	1	Unirio	1
UEL	1		

Fonte: Os autores.

(Gráfico 1), quando outras universidades, de tamanho similar ou ainda maiores, aderiam a programas de ação afirmativa.

Outra explicação para a atenção conferida ao caso da UnB remete ao fato de ele ter sido um dos mais polêmicos. Nesta perspectiva, o potencial contencioso do caso da UnB residiria no fato de a universidade ter instituído uma comissão de verificação racial incumbida de avaliar, a partir de fotografias, quais aspirantes às ações afirmativas raciais poderiam se candidatar às vagas reservadas para negros. Parece não haver dúvida quanto ao caráter em si controverso dessa medida. Todavia, há que se destacar que a Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul também adotou um sistema de verificação por fotografia no mesmo período. Esse caso, contudo, foi mencionado em apenas um dos 947 textos publicados sobre o tema em *O Globo*.

Gráfico 1: Quantidade de textos que mencionam a UERJ ou a UnB em *O Globo* distribuídos cronologicamente



Fonte: Os autores.

Além disso, é importante notar que a utilização de comissões de verificação racial e/ou de fotografia como mecanismo de homologação dos candidatos às ações afirmativas raciais está presente num número ínfimo de universidades, o que nos leva a crer que a UnB é muito mais uma exceção do que um exemplo generalizável ou uma tendência a se chamar a atenção. Se verificarmos a quantidade de programas de ação afirmativa de recorte étnico-racial que usam fotografias ou comissões de verificação, veremos que ela é francamente minoritária: 15,5%. A maioria dos programas (82,2%) usa o critério da autodeclaração, como mostra a Tabela 2.

Tabela 2: Procedimentos de definição racial para concorrer às ações afirmativas raciais

Procedimento de definição racial	Nº	%
Autodeclaração	37	82,2%
Fotografia	3	6,7%
Comissão de verificação	4	8,9%
Outro	1	2,2%
TOTAL	45	100%

Fonte: Os autores.

Logo, ainda que os procedimentos adotados pela UnB sejam de fato polêmicos, não há uma razão coerente para que *O Globo* trate a universidade como paradigma da ação afirmativa no Brasil.

Vale notar que o jornal inúmeras vezes oferece espaço para textos que associam a noção de ação afirmativa ao que é chamado de “tribunal racial”, expressão utilizada para julgar – e desqualificar – as comissões de verificação. O argumento segundo o qual as ações afirmativas raciais desrespeitam o direito à autoclassificação racial é presença marcante em textos de articulistas e colonistas do jornal. A seguir, apenas um exemplo dessa ligação entre ação afirmativa racial e desrespeito à autodeclaração extraído de artigo do antropólogo Peter Fry, em que essa associação é expressa:

Embora compartilhe esse mesmo temor, não me surpreende nem um pouco o desenvolvimento de mecanismos sociais para determinar a “raça” dos candidatos a vagas reservadas para negros. A decisão da UnB de fotografar os candidatos e estabelecer uma comissão para averiguar o status racial deles é absolutamente consistente com a lógica que está por trás das cotas. A ideia das cotas é de compensar os obstáculos engendrados pelo racismo. A lógica delas, portanto, não está na autoatribuição de raça, mas na atribuição feita pelos discriminadores em potencial (Peter Fry em *A lógica das cotas raciais*, 14/4/2004).

Ora, como foi dito, mais de 80% das universidades respeitam a autodeclaração racial dos candidatos, o que torna no mínimo enviesado o argumento acima referido.

O processo de eleição dos casos da UERJ e da UnB como exemplares do tipo de ação afirmativa em vigor no país pode ser visto como um efeito de critérios de noticiabilidade que privilegiam as matérias mais polêmicas. Esses critérios, por um lado, mantêm na ordem do dia o tema das cotas e garantem a reprodução da controvérsia no tempo. Por outro lado, reduzem o objeto da controvérsia a um ou dois casos. Contudo, resta questionar se esse critério de noticiabilidade que confere mais visibilidade a exemplos de ação afirmativa com maior carga polêmica pode ser aceito como uma explicação suficiente com o passar dos anos. Ora, a controvérsia em torno das ações afirmativas no Brasil já possui quase uma década, tempo suficiente para esgotar o potencial polêmico dos exemplos supracitados. Além disso, resta questionar se a preferência pelo controverso não cria um abismo entre a discussão dos problemas que as ações afirmativas podem gerar e a forma como tais políticas são implantadas de fato.

Ações afirmativas = cotas para negros?

A partir de 2004, as referências em *O Globo* aos casos da UERJ e da UnB diminuíram sensivelmente. Pode-se dizer que a polêmica em torno dos casos

da UERJ e UnB paulatinamente se transformou numa polêmica sobre as cotas para negros em geral. A rigor, dos textos publicados em *O Globo*, mais de 80% se dedicam a discutir as políticas de cotas para negros. Todavia, essa mudança de ênfase verificada nas matérias também mantém restrito o foco da cobertura do jornal, pois ignora a diversidade de ações afirmativas em vigor nas universidades do país que não são cotas para negros.

A Tabela 3 permite vislumbrar a diversidade de ações afirmativas em vigência no Brasil, tanto no que se refere ao tipo de ação afirmativa quanto no que tange aos beneficiários potenciais da política.

Tabela 3: Quantidade relativa de universidades em função do tipo de ação afirmativa e dos beneficiários contemplados

Beneficiários/Tipo de programa	Cota	Bônus	Acréscimo de vagas	Total
Escola pública	72,9%	18,6%	25,7%	84,3%
Negro	54,3%	4,3%	22,9%	57,1%
Indígena	44,3%	1,4%	24,3%	50%
Deficiente	18,6%	-	4,3%	18,6%
Licenciatura indígena	7,1%	1,4%	8,6%	8,6%
Professor da rede pública	4,3%	2,9%	-	4,3%
Quilombola	2,9%	-	2,9%	4,3%
Nativo do estado	1,4%	2,9%	1,4%	4,3%
Interior do estado	1,4%	4,3%	-	2,9%
Baixa renda	2,9%	-	1,4%	2,9%
Mulher	1,4%	1,4%	-	2,9%
Filhos de policiais, bombeiros etc. mortos ou incapacitados em serviço	2,9%	-	-	1,4%
Refugiado político	1,4%	-	1,4%	1,4%
Total	82,9%	18,6%	37,1%	

Fonte: Os autores.

* Percentuais calculados sobre a quantidade de universidades com ação afirmativa: 70.

Além do percentual de universidades com cotas para negros, outro número que chama a atenção na Tabela 3 é a quantidade de universidades que adotam ações afirmativas para alunos oriundos de escolas públicas. Aproximadamente 84,3% das universidades com ação afirmativa incluem dentre o rol de seus beneficiários alunos oriundos de escolas públicas. No cômputo geral, 61,4% (59 universidades) de todas as universidades federais e estaduais do Brasil adotam esse tipo de ação afirmativa.

Isto quer dizer que os negros não são sequer a categoria mais beneficiada pelas ações afirmativas no Brasil. A modalidade que é de longe a mais praticada beneficia alunos oriundos da escola pública e pode ser considerada um tipo de ação afirmativa “social”. Esse dado coloca em xeque dois argumentos muito mencionados nos textos publicados em *O Globo*. Primeiro, a alegação de que as ações afirmativas, ao se centrarem na questão racial, desconsideram o problema da desigualdade socioeconômica no Brasil. Esse argumento é falacioso, pois há ações afirmativas que atendem tanto a grupos sociais como étnico-raciais. E segundo, que as ações afirmativas excluem os brancos pobres. Ora, os brancos pobres são de fato os maiores beneficiários dessas políticas, como demonstra a predominância de programas para alunos oriundos das escolas públicas.

Dos quase 50 argumentos contrários às ações afirmativas encontrados em *O Globo* por nossa pesquisa, aquele que ataca as ações afirmativas por considerar que a desigualdade socioeconômica entre as classes seria mais importante que a desigualdade socioeconômica entre os grupos raciais é o terceiro mais recorrente.⁴ Essa argumentação está particularmente presente nos editoriais de *O Globo*. Dos 91 editoriais publicados pelo jornal sobre o tema das ações afirmativas, quase um quarto continha essa argumentação. Apenas a título de ilustração, reproduzimos a seguir dois excertos em que localizamos essa opinião:

A experiência brasileira é outra. O apartheid é econômico-social – o que não significa dizer que não exista discriminação ou racismo. Porém, jamais nas dimensões americanas, e nem determinantes da posição social do negro, índio ou “pardo”. O negro tem pouco acesso à educação e ao mercado de trabalho não por ser negro, mas por ser pobre (O Globo em *Raiz na pobreza*, 27/7/2008).

4 Tal argumento foi citado em 80 dos 947 textos computados. O argumento contrário às ações afirmativas raciais mais recorrente é aquele que afirma que investir no ensino básico seria uma alternativa mais apropriada (citado em 123 textos) seguido do argumento que entende que a ação afirmativa racial não leva em conta o valor do mérito individual (presente em 106 textos).

[...] as cotas permitirão o preenchimento de todas as vagas nas universidades, esvaziando, com isso, a pressão da sociedade por mais investimentos no ensino básico – para alegria de políticos populistas, que preferem gastar o dinheiro público no assistencialismo eleitoreiro do que num real aprimoramento da escola pública. A confirmação ou não deste cenário trágico para o futuro da nação dependerá da capacidade de os senadores entenderem com clareza que o negro tem baixa instrução por ser pobre, e não por ser negro. E por ser pobre estuda em escola pública, sem o devido apoio do poder público. E que a melhor ação afirmativa é melhorar o ensino público, a favor dos pobres de qualquer cor, sem discriminações. (O Globo em *Sem discriminação*, 2/2/2009).

Em síntese, o jornal defende que os beneficiários das ações afirmativas deveriam ser aqueles oriundos de escolas públicas e não somente os negros. Todavia, os dados da Tabela 3 demonstram que as ações afirmativas no ensino superior brasileiro já beneficiam mais os estudantes oriundos de escolas públicas, potencialmente mais pobres, do que os negros que entrariam pela política de corte étnico-racial. Logo, a veiculação desse tipo de argumento nas páginas do jornal turva a compreensão da realidade das ações afirmativas no Brasil. Note-se que os dois excertos foram tirados de textos publicados em anos recentes, quando uma grande parcela das ações afirmativas para estudantes de escolas públicas já estava em funcionamento.

Além disso, é muito importante salientar que *nenhuma* universidade brasileira atualmente aplica um programa de ação afirmativa que contemple apenas candidatos negros. Em todos os 40 casos de universidades com ações afirmativas raciais, estas são acompanhadas pelo benefício a outros grupos, em especial a alunos de escolas públicas. Atualmente, 37 das 40 universidades que contemplam beneficiários negros também têm programas de ação afirmativa para alunos de escolas públicas, além de outros beneficiários (indígenas, deficientes etc.). As demais (UEMS, UnB e Unemat) têm programas para indígenas ou formação de professores para comunidades indígenas.

A concentração da cobertura jornalística nas cotas para negros não só oblitera a discussão das outras políticas em funcionamento, mas também manifesta certo desconhecimento de como as próprias cotas para negros operam de fato. Isso fica particularmente evidente quando observamos a recorrência nas páginas de *O Globo* do argumento de que as ações afirmativas raciais no Brasil tendem a beneficiar uma classe média ou uma elite negra. Segundo essa perspectiva, os negros pertencentes às classes mais baixas da

nossa pirâmide social não conseguiriam sequer terminar o ensino médio. Logo, as cotas para negros apenas beneficiariam os negros oriundos de famílias já abastadas.

Como afirma o jornalista Ali Kamel, ex-editor chefe e diretor executivo do jornal e atual diretor da Central Globo de Jornalismo: “Onde quer que sejam adotadas, as cotas não beneficiam os mais necessitados, mas apenas os mais afortunados entre os necessitados” (Kamel em *Aos congressistas, uma carta sobre cotas*, 16/11/2004). Um editorial de *O Globo* acrescenta: “as cotas, além de todos os problemas colaterais que provocam – tensões nas escolas etc. –, beneficiam apenas uma elite entre os que se propõem a ajudar. Então, sequer são democráticas” (*O Globo* em *Raiz na pobreza*, 27/7/2008). Mesmo supondo que esses argumentos levantam uma possibilidade plausível, ainda assim eles desconsideram totalmente que a quase totalidade dos programas de cotas para negros em vigor – 90% para ser mais exato – exigem que os candidatos negros sejam oriundos da escola pública, que já funciona como um controle do seu nível de renda, ou possuam uma renda-limite, ou ainda que atendam aos dois critérios. Em outras palavras, apenas 10% dos programas que tem ações afirmativas raciais não estabelecem qualquer parâmetro socioeconômico para a entrada de candidatos negros (cf. Tabela 4). Isso demonstra quão infundada é a expectativa de que as cotas para negros beneficiem uma elite apenas.

Tabela 4: Critérios de corte socioeconômico dos beneficiários às ações afirmativas raciais

Critérios de corte	Nº	Percentual
Escola pública	30	75%
Renda	5	12,5%
Ambos	1	2,5%
Nenhum	4	10%
Total	40	100%

Fonte: Os autores.

Outro dado revelador da pesquisa praticamente ausente na grande mídia se refere à utilização de dois outros mecanismos de ação afirmativa por ao menos 37,5% de todas as universidades federais e estaduais do país: as políticas de distribuição de bônus e o acréscimo de vagas (cf. Tabela 3). A

distribuição de bônus é um mecanismo utilizado para equilibrar a concorrência no vestibular a partir da distribuição de pontos-extras nas provas dos candidatos pertencentes a determinados grupos. Ao invés de se reservar um número de vagas, prefere-se bonificar os alunos negros, de escola pública, indígenas, de baixa renda etc. O bônus não garante que as vagas serão preenchidas pelos candidatos pertencentes a grupos desfavorecidos, mas pretende facilitar seu acesso a essas vagas. Já o acréscimo de vagas cria postos suplementares para determinados grupos.

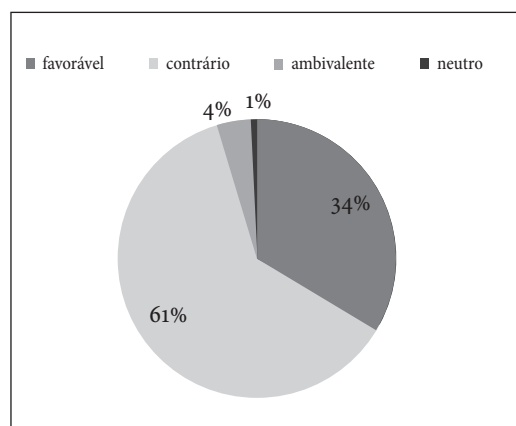
Ainda que essas duas modalidades de ação afirmativa estejam presentes em mais de um terço das universidades federais e estaduais do Brasil, a quantidade de texto publicados em *O Globo* sobre elas é praticamente irrisória. Apenas 0,7% dos textos comentam ou reportam políticas de bônus, notadamente àquelas adotadas pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Novamente, o tamanho e a localização geográfica das universidades pesou mais que a quantidade de instituições com esse tipo de política. Note-se que nos textos sobre as políticas de bônus prepondera uma retórica da excepcionalidade, como se tais políticas fossem inovações completamente contraditórias com o cenário nacional, no qual imperariam as cotas para negros. Em junho de 2006, foi publicada uma entrevista com a então reitora da USP, Suely Vilela, sobre a proposta de se adotar uma política de bônus. O *lead* da reportagem afirmava: “Crítica das propostas de cotas, reitora da USP apresenta projeto alternativo de bônus para alunos da rede pública” (*O Globo*, *É possível fazer inclusão social com mérito*, 4/6/2006). No entanto, a política que aqui aparece no texto como “alternativa” já havia sido aplicada em outras quatro universidades quando o texto foi publicado.

Pode parecer que a partir de 2004 houve uma amplificação do objeto da polêmica, que deixa de se restringir aos casos da UERJ e da UnB na direção de uma discussão mais abrangente. Contudo, esta é uma interpretação falha, pois o foco da cobertura midiática permanece limitado na medida em que as políticas de cotas para negros são encaradas como a principal – para não dizer “única” – modalidade de ação afirmativa em vigor no país. Com vimos, existe uma multiplicidade de ações afirmativas em vigor que não se encaixam no conceito de cota para negros. Dado que os casos da UERJ e da UnB são experiências de cotas para negros, tudo parece indicar que por detrás da aparente dilatação de foco da cobertura midiática está uma mera omissão das referências da polêmica, a saber, a UERJ e a UnB, que no entanto continuam funcionando como referências.

As consequências imaginadas das cotas raciais X a abrangência real da política

O enquadramento do tema das ações afirmativas produzido por *O Globo* contribui para a restrição do foco do debate, mas não somente isso. Além de acolher muitos textos que tomam exceções como regras, o jornal dá um grande espaço para opiniões temerosas em relação às consequências das cotas raciais para o Brasil. Além de generalizar casos particulares, o jornal superestima as consequências negativas potenciais das experiências com cotas raciais. Uma evidência parcial disso é que dentre todos os textos publicados em *O Globo* em que o autor explicita uma opinião sobre as ações afirmativas raciais, aproximadamente 61% se posicionam contrários a elas contra 34% que se posicionam favoráveis (cf. Gráfico 2).

Gráfico 2: Valência dos textos publicados em *O Globo* em que há a explicitação de uma posição em relação às ações afirmativas raciais



Fonte: Os autores.

* Dos 941 textos catalogados, 541 manifestavam alguma posição em relação às ações afirmativas raciais.

São diversos os argumentos temerários em relação às consequências das cotas para negros presentes no jornal. Ainda que não seja nosso objetivo discutir todos eles aqui,⁵ vale destacar que a maioria das consequências aludidas não condiz com a magnitude das políticas de cotas raciais que vigoram no

5 Discussões sobre as justificações contrárias às cotas podem ser encontradas em outros textos (cf. Feres Júnior, Daflon e Campos, 2010; Feres Júnior, 2008; 2007).

país. O alcance da política atualmente é muito mais limitado do que supõem os autores dos textos contrários às ações afirmativas, e isso fica evidente quando estimamos quantas vagas são atualmente destinadas ao sistema. Talvez, o estardalhaço gerado pela primeira versão do programa de cotas da UERJ, que reservou uma quantidade muito elevada de vagas para candidatos negros e alunos de escola pública, tenha deixado em muitos a impressão de que essas políticas reservam quantidades percentuais tão elevadas de vagas que os demais candidatos não teriam mais chances de competir. Contudo, nossa pesquisa revela que a maioria dos programas se concentra na faixa que vai de 20% a 50% das vagas, e somente dois, de um total de 59, ultrapassam 50%. As variações são em grande medida explicadas pelas diferentes características demográficas de cada região, posto que, em muitos casos, o tamanho da reserva de vagas varia de acordo com a proporção da população beneficiária no estado que sedia a universidade.

Tabela 5: Proporção das vagas reservadas nas 59 universidades que adotam a modalidade das cotas

Proporção	Nº	%
51% ou mais	2	3,4%
50%	18	30,5%
Entre 40 e 49%	12	20,3%
Entre 30 e 39%	6	10,2%
Entre 20 e 29%	14	23,7%
Entre 10 e 19%	5	8,5%
5% ou menos	2	3,4%
Total	59	100%

Fonte: Os autores.

Além das reservas de vagas serem limitadas, ainda é relativamente baixo o potencial inclusivo de muitas desses programas. Para estimar a proporção de vagas destinadas às cotas, cruzamos os dados sobre o percentual de vagas reservadas nos programas de ação afirmativa com os microdados do Ensino Superior do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), que proporcionam informações sobre o número de vagas oferecidas nos vestibulares das universidades.

Os dados globais desse cruzamento apontam alguns resultados interessantes. Atualmente 9,3% das vagas disponíveis nos vestibulares de 1º e 2º semestre das universidades públicas estaduais e federais em todo o Brasil estão reservadas para candidatos negros e pardos pelo regime de cotas fixas. Esse percentual é de 11,3% para alunos egressos de escolas públicas e de baixa renda. Outros candidatos (indígenas, deficientes etc.) usufruem de 2% das vagas, desconsiderados os programas de acréscimo de vagas – que, aliás, não apresentam números muito expressivos.

Tabela 6: Proporção das vagas reservadas nas 59 universidades que adotam a modalidade das cotas⁶

	Número de vagas	%
Cotas sociais	27.229	11,3%
Cotas raciais	22.289	9,3%
Demais beneficiários	4.516	2%
Total de vagas reservadas	54.034	22,6%
Total de vagas ofertadas	239.943	100%

Fonte: Os autores.

De todo modo, vale destacar que na mais generosa das estimativas, o percentual de vagas reservadas por sistemas de ação afirmativa como um todo não alcança 25%. Isto quer dizer que cerca de um quarto de todas as vagas oferecidas anualmente por nossas universidades federais e estaduais se destinam a ações afirmativas. As estimativas se tornam ainda mais humildes quando focamos

6 Os cálculos são aproximados e não foram consideradas universidades municipais, faculdades, institutos superiores, centros universitários etc. Além disso, foram levadas em conta apenas as vagas para cursos presenciais oferecidas em regime regular, isto é, não foram incluídas outras formas de ingresso na universidade, como avaliação seriada ou outros tipos de seleção. Com isso, o cálculo foi feito tendo como base 239.943 vagas oferecidas anualmente. Os dados são do ano de 2008. É importante salientar ainda que não foi possível considerar no cálculo aquelas universidades que tem um regime flexível de cotas, estipulando-as de acordo com a demanda no vestibular. Porém, são apenas três – UEAP, UFRA e UFMT – as universidades que adotam esse modelo. Por motivos óbvios, o cálculo também não abrange o sistema de bonificação no vestibular, que tem resultado variável de acordo com o desempenho dos candidatos. Tampouco pudemos incluir universidades de criação pós-2008, pois os microdados do INEP ainda não as abrangiam. Com isso, no cálculo total foram consideradas 90 das 98 universidades públicas hoje existentes e 55 dos 70 programas de ação afirmativa em prática nas universidades.

apenas as vagas destinadas às tão temidas cotas raciais: elas não chegam a somar 10% do total de vagas ofertadas.

Quem promove as ações afirmativas no Brasil?

O maior número de publicações sobre as ações afirmativas raciais em *O Globo* foi registrado em 2004. Aproximadamente 20% de tudo que foi publicado sobre o assunto no jornal saiu naquele ano. Vários episódios contribuíram para esse pico. Entre eles, merece destaque o apoio por várias instâncias do governo federal ao projeto de lei 73/1999, alcunhado de “Lei das Cotas”, então em tramitação no Congresso Nacional. Embora o projeto ainda esteja em tramitação e seu texto tenha passado por inúmeras revisões, é possível estabelecer que a proposta básica do projeto era tornar obrigatória a adoção de cotas raciais e sociais por parte das universidades federais brasileiras.

Embora o governo Lula tenha recuado em relação ao apoio dado ao projeto,⁷ cristalizou-se na imprensa nacional, particularmente em *O Globo*, a ideia de que a ação afirmativa racial é uma política do governo federal. Um argumento muito comum no jornal é de que o fomento às ações afirmativas raciais é consequência direta do aparelhamento do Estado pelos movimentos sociais, especialmente, pelo movimento negro. A seguir, alguns excertos que ilustram essa associação, todos pinçados de editoriais publicados no jornal:

Com a desmontadura que certos grupos organizados passaram a ter no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, a questão das ações afirmativas no ensino, particularmente das cotas raciais, ganhou um vulto desmesurado. [...] Com militantes bem posicionados na máquina do Estado, esses grupos conseguiram apressar no Congresso a tramitação de um projeto de lei que instituiu as cotas no ensino superior e ainda encaminharam o Estatuto da Igualdade Racial, lei que perigosamente cria na sociedade brasileira o conceito de “raça” para definir direitos. Aprovado, aproximará o Brasil de funestas experiências vividas na Europa na primeira metade do século XX. (*O Globo*, em *Ação Afirmativa*, 1/7/2006).

Quatro anos do primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva foram suficientes para mostrar a dimensão do fosso que separa a visão que movimentos sociais atuantes na máquina pública têm da questão racial e o entendimento de parte ponderável da comunidade acadêmica, da opinião pública

7 Para mais informações sobre a relação entre o governo Lula e o tema das ações afirmativas, cf. Feres Júnior, Daflon e Campos, 2011.

e do Congresso. Até mesmo no governo há temores diante do radicalismo com que o tema vem sendo abordado (O Globo em *Sem Discriminar*, 8/1/2007).

Ao importar modelos aplicados em sociedades diferentes da nossa, como as cotas na Universidade – contestadas na Justiça nos Estados Unidos, país-símbolo dessas ações ditas afirmativas –, Brasília sucumbiu a grupos de pressão organizados que se batem por políticas públicas racialistas, uma distorção de perigosas consequências (O Globo em *Grave ameaça*, 6/1/2008).

Tal perspectiva, porém, desconsidera que as ações afirmativas começaram a ser implantadas em universidades estaduais e que as federais demoraram alguns anos a aderir a esses programas, ainda que o tenham feito de maneira progressiva, como vemos na Tabela 7. Além disso, quase metade dos programas de ação afirmativa hoje em vigor estão em universidades estaduais, que devido à autonomia universitária não podem ser objeto de legislação federal (cf. Tabela 8).

Tabela 7: Evolução da implantação de programas de ação afirmativa por ano

Ano	Universidades Estaduais	Universidades Federais
2002	2	0
2003	5	1
2004	7	2
2005	2	5
2006	4	4
2007	2	5
2008	5	12
2009	4	7
2010	1	2
Total	32	38

Fonte: Os autores.

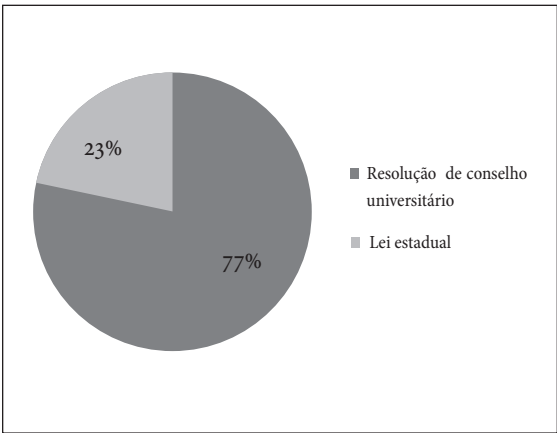
Como mostra o Gráfico 3, a maioria dos programas de ação afirmativa foi criada por meio de resoluções internas das próprias universidades, no exercício de sua autonomia. Além disso, ainda não há qualquer legislação federal que regule tais políticas no país. Logo, cai por terra a tese que atribui o surgimento e crescimento das políticas de ação afirmativa ao governo do presidente Lula, ou ao PT.

Tabela 8: Tipo de universidade pública com AA

Tipo de universidade	Nº/Total	%
Estadual	31/37	83%
Federal	39/61	63,9%
Total	70/98	71,4%

Fonte: Os autores.

Gráfico 3: Meio de adoção dos programas de ação afirmativa



Fonte: Os autores.

Pode-se contra-argumentar que o incentivo do governo às ações afirmativas raciais se dá de forma indireta. De acordo com esse contra-argumento, o REUNI, plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais criado pelo governo, teria sido instrumentalizado pelo governo para pressionar as universidades a aderirem às ações afirmativas raciais. De fato, o REUNI oferece incentivos para universidades que adotem ações afirmativas. Contudo, é difícil isolar seu efeito como causa da maior ou menor aderência das universidades beneficiárias às ações afirmativas para negros. As diretrizes do REUNI são genéricas demais para se derivar uma conclusão definitiva. Na prática, sabemos que várias universidades aderiram ao programa sem implantar qualquer modalidade de ação afirmativa. Como a Tabela 9 demonstra, as universidades federais beneficiárias do REUNI preferem adotar ações afirmativas que beneficiem estudantes oriundos de escola pública. Apenas 22,6% dessas universidades adotam ações afirmativas para negros contra 28,6% das

universidades federais que não aderiram ao plano e, no entanto, adotam tal modalidade de ação afirmativa.

Tabela 9: Distribuição das universidades de acordo com os grupos beneficiários da ação afirmativa em função da adesão ou não ao REUNI (somente universidades federais com ação afirmativa)

Grupos beneficiários	Beneficiárias do REUNI	Não beneficiárias do REUNI
Oriundos de escola pública	40,5%	28,6%
Negros	22,6%	28,6%
Indígenas	19%	28,6%
Deficientes	3,6%	14,3%
Oriundos do interior do estado	3,6%	-
Outros	10,7%	-
TOTAL	100% (84)	100% (7)

Fonte: Os autores.

Conclusão

Os dados discutidos aqui sugerem que o enquadramento dado à ação afirmativa pelo jornal toma casos particulares como representações do geral, produzindo uma série de falácias sinedóquicas (cf. Feres Júnior, 2005, p. 280). Num primeiro momento, há uma concentração do espaço de debate e das notícias publicadas nas ações afirmativas adotadas pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e pela Universidade de Brasília (UnB). A primeira sinédoque ocorre quando os casos da UERJ e da UnB são tomados como exemplares dos tipos de ação afirmativa em vigor no ensino superior brasileiro. Em uma segunda fase, o objeto da cobertura midiática deixa de se referir aos casos da UERJ e da UnB para falar das cotas para negros em geral. A miríade de ações afirmativas, em vigor nas universidades que não recorrem a cotas e que beneficiam outros estratos sociais (indígenas, estudantes oriundos de escolas públicas, membros de famílias de baixa renda etc.), é praticamente desconsiderada pelo noticiário.

Nas páginas do jornal, as cotas para negros tendem a ser cada vez mais designadas pelo rótulo “ação afirmativa”, o que implica uma redução do espaço

semântico do que significa a expressão. O modelo de cotas para negros adotados pela UERJ e pela UnB há alguns anos é generalizado como exemplo do que é a ação afirmativa brasileira. Paralelamente, os receios em relação a esse modelo são universalizados, ou seja, os argumentos contrários a um modelo específico de ação afirmativa são transformados em argumentos contrários às ações afirmativas nas universidades em sua totalidade.

Portanto, a forma como o jornal enquadra a polêmica faz com que o debate público se descole cada vez mais do modo como as ações afirmativas estão sendo de fato aplicadas no país. Como resultado, fomenta-se uma grande controvérsia pública em torno de uma representação falsa da realidade, mas que, porém, tem efeitos práticos na medida em que pode conter o avanço das ações afirmativas no Brasil e minar a legitimidade da política perante a população e as classes dirigentes do país. Assim, nosso objetivo aqui não é somente mostrar a impropriedade dessas generalizações, como também demonstrar que boa parte das preocupações em relação às ações afirmativas no ensino superior se baseia numa visão fictícia da realidade das ações afirmativas que não condiz com a diversidade de programas em vigor no país e com seu alcance ainda limitado.

É curioso notar que em vários momentos *O Globo* dá espaço para o argumento que enxerga a ação afirmativa como uma política impropriamente importada dos Estados Unidos, incoerente com nossos problemas sociais e nossa identidade cultural. Todavia, demonstramos que é a definição de ação afirmativa adotada pelo *O Globo* que está muito distante das políticas aplicadas no Brasil. Além do mais, quando faz referência aos Estados Unidos, o jornal deixa frequentemente de informar seus leitores de que a ação afirmativa naquele país é de natureza distinta da adotada aqui. Desde o caso Bakke (Ball, 2000; McPherson, 2005), as universidades americanas e demais instituições que adotam ação afirmativa trabalham com “*preferential boosts*” e não com cotas (Weisskopf, 2004). Em suma, a representação é distorcida nas duas pontas. O leitor é mal informado sobre a natureza dos programas no Brasil e nos Estados Unidos, e levado a acreditar que os brasileiros copiaram uma fórmula norte-americana, o que não é verdade.

Evidentemente, nossa análise não nos permite explicar por que o jornal adota tal posição. É importante, entretanto, mostrar com esses dados que a controvérsia acerca das políticas de ação afirmativa representado nas páginas de *O Globo* é fortemente enviesada e prenhe de análises e informações incompletas e distorcidas. Assim, no papel de acadêmicos nos resta tentar identificar essas

distorções e vieses, e esperar que assim possamos contribuir para um debate público sobre o tema mais responsável e progressista.

Referências:

- BALL, Howard. *The Bakke Case: Race, Education, and Affirmative Action*, Landmark Law Cases & American Society. Lawrence, Kan: University Press of Kansas, 2000.
- ENTMAN, Robert. Framing toward a clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, v. 43, n 4, pp. 51-8, 1993.
- FERES JÚNIOR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. Bauru, São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2005.
- _____. Comparando justificações das políticas de ação afirmativa: Estados Unidos e Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 29, pp. 63-84, 2007.
- _____. Ação Afirmativa: Política Pública e Opinião. *Sinais Sociais*, v. 3, pp. 38-77, 2008.
- _____. DAFLON, Verônica Toste; CAMPOS, Luiz Augusto. Cotas no STF: Os argumentos como eles são. *Insight Inteligência*, v. 49, pp. 124-136, 2010.
- _____. Lula's Approach to Affirmative Action and Race. *NACLA Report on the Americas*, v. 44, pp. 34-37, 2011.
- HALLIN, Daniel; MANCINI, Paolo. *Comparing Media Systems: three models of media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LIPPMANN, Walter. *Public Opinion*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998.
- MCPHERSON, Stephanie Sammartino. *The Bakke Case and the Affirmative Action Debate: Debating Supreme Court Decisions*, Debating Supreme Court Decisions. Berkeley Heights, NJ: Enslow Publishers, 2005.
- WEISSKOPF, Thomas E. *Affirmative Action in the United States and India: A Comparative Perspective*. New York: Routledge, 2004.

Como citar este artigo:

FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto; DAFLON, Veronica Toste. Fora de quadro: a ação afirmativa nas páginas d'O Globo. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 61-83.

A diferença e a diversidade na educação

Anete Abramowicz,¹ Tatiane Cosentino Rodrigues² e Ana Cristina Juvenal da Cruz³

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar a maneira pela qual os conceitos de diferença e diversidade têm sido utilizados no debate contemporâneo brasileiro em educação. Procuramos verificar as razões pelas quais tais temáticas ascendem no âmbito do que é chamado de campo social a partir da década de 1980. Para tanto fizemos um levantamento em alguns artigos de periódicos no esforço de compreender as linhas pelas quais o debate vem sendo construído no âmbito da diversidade e da diferença. Indicamos que existe um uso indiscriminado dessas noções no campo educacional. A síntese provisória permitiu indicarmos três possíveis perspectivas teóricas que buscam equacionar este debate.

Palavras-Chave: Educação, política educacional, diferença, diversidade.

Difference and diversity in education

Abstract: *This article aims to analyze the way in which the concepts of difference and diversity have been used in the contemporary debate in Brazilian education. We try to verify the reasons why these themes emerge in the amount that is called the social field from the 1980s. To this end we conducted a survey in some journal articles in an effort to understand the lines on which the debate is being conducted as part of diversity and difference. We note that there is an indiscriminate use of these notions in the educational field. The previous synthesis allowed pointing out three possible theoretical perspectives that seek to equate this debate. We indicate*

1 Docente do Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas da UFSCar, pesquisadora CNPq.

2 Professora Adjunta do Núcleo de Formação Docente – Universidade Federal de Pernambuco – CAA.

3 Doutoranda em Educação na UFSCar.

that there is a tendency for the indifference the concepts of difference and diversity and make clear to subsume the fundamental differences and inequalities.

Keywords: *Education, Educational Policy, Difference, Diversity.*

Diferença e diversidade: iniciando o debate

Este artigo pretende refletir sobre os usos e as concepções que norteiam a utilização do termo diversidade e/ou diferença no debate brasileiro e contemporâneo na educação. Uma análise breve e descomprometida das últimas produções em educação seja nos periódicos, livros ou nos materiais paradidáticos pode-se visibilizar um processo que poderíamos denominar de “ascensão da diversidade”, como um tema em disputa por correntes teóricas e na realidade social. As mãos coloridas dispostas em círculo, os agrupamentos de crianças como representantes de diferentes grupos étnico-raciais e crianças com deficiências unidas sob o título de, por exemplo, “ser diferente é legal”, revelam que de alguma forma passamos por um processo de absorção e/ou resposta ao agravamento dos conflitos entre grupos sociais de diferentes culturas, etnias e raças e de acolhida às ações, demandas e discursos dos movimentos sociais – negro, feminista, indígena, homossexual, entre outros – que reivindicam, há algumas décadas o reconhecimento e inserção social e política dos particularismos étni-corraciais e culturais no interior do quadro nacional, especialmente nas políticas educacionais.

A utilização dos termos diversidade e diferença de forma indiscriminada neste período sugere que o processo denominado de ascensão da diversidade é um dos efeitos das lutas sociais realizadas no âmbito dos movimentos sociais, no entanto, traz à tona também as discussões de distintas perspectivas teóricas que se ocupam dessa temática, de mudanças da matriz de políticas públicas, em como compatibilizar nas políticas públicas as exigências de respeito à diferença reivindicadas por grupos sociais sem restringir-se ao relativismo cultural. Ao mesmo tempo, essas distintas perspectivas teóricas atribuem diferentes significados e possibilidades à ideia de diversidade e diferença.

O debate sobre diversidade focado na heterogeneidade de culturas que marcam a sociedade contemporânea, em oposição ao modelo de Estado-nação moderno, liberal e ocidental é uma realidade presente em grande parte dos países do mundo. A participação política de determinados grupos definidos a partir de uma identidade cultural em comum é o aspecto mais controverso desses movimentos e também o mais difícil de ser equacionado. A despeito das

especificidades que resultaram na emergência de conflitos ou das diferenças teóricas de análise desse processo, é importante ressaltar que a ineficácia do modelo de assimilação cultural, bem como o acesso diferenciado aos recursos materiais, sociais, simbólicos e o reconhecimento de uma identidade cultural, são constatações e reivindicações comuns nos diferentes contextos em que o debate sobre diversidade emergiu.

No que diz respeito às especificidades, faz-se necessário destacar que o debate sobre diversidade se diferencia em vários contextos nacionais de acordo com o período de emergência e nas causas principais que geram ou impõem a discussão sobre determinados grupos, identidades culturais, discriminação entre outros temas. Como poderá ser verificado nos exemplos a seguir, imigração, gênero, sexualidade, raça, etnia, religião e língua são os principais fatores que desencadearam um processo de mobilização e discussão sobre a diversidade, sendo que em vários contextos esses fatores estão inter-relacionados ou interseccionados. Daí a possibilidade de estudarmos comparativamente de que maneira em diferentes países ocorre o debate entre educação e diversidade como, por exemplo, na França, Índia, Argentina, Brasil e muitos outros.

Sobre o multiculturalismo na Índia, por exemplo, Sveta Davé Chakravarty (2008) afirma que a Constituição da Índia formulada após a Independência oferece proteção à liberdade religiosa, linguística e cultural a todas as comunidades. No entanto, a Índia foi constituída por uma união de Estados divididos por linhas linguísticas extremamente heterogêneas em termos de populações culturais. A despeito das garantias asseguradas na Constituição, as disparidades na distribuição de recursos e oportunidades educacionais continuam crescendo, e a situação se agrava quando é considerada a situação das mulheres e de algumas castas. Após a rápida expansão dos últimos cinquenta anos, a qualidade e o ideal de liberdade cultural na educação estão, segundo Chakravarty, comprometidos, a meta de universalização da educação elementar está longe de ser alcançada (Chakravarty, 2008, p. 66). Nos últimos cinco anos, foram estabelecidos planos que indicavam uma preocupação crescente com a necessidade de desenvolvimento de políticas educacionais para grupos específicos. A reserva de vagas no ensino superior já foi adotada na Índia, no entanto, é insuficiente para solucionar o problema do acesso à educação básica. Para tanto, criou-se um Programa de Ação (1992) que elencou prioridades na educação de mulheres, de algumas castas e grupos e educação continuada (id., *ibid.*, p. 68). No entanto, do ponto de vista do autor, a garantia de uma educação que atenda aos diversos grupos que constituem a Índia esbarra em dois problemas: a) num sistema estratificado em que a educação pública de massa não cumpre sua função de

promover uma vida de qualidade e b) inacessibilidade do sistema público de educação para certos grupos.

A primeira urgência do sistema educacional indiano e nossa definição de educação multicultural para promover educação efetiva no interior do sistema educacional é assegurar que seja acessível a todos e que todo o papel da educação na preservação da diversidade seja repensado (id., *ibid.*, p. 79).

Para Inés Dussel, o multiculturalismo tem claramente se tornado um dos discursos educacionais de maior sucesso na América do Norte, mas não no mundo todo. A autora analisa o caso da França (o debate sobre o véu) e na Argentina (experiência com a uniformidade nas escolas).

Na França, o multiculturalismo é compreendido como um discurso da América do Norte, que não combina com as tradições nacionais. Mesmo que o país desenvolva políticas focais, o apelo à necessidade de rediscussão dos padrões de integração e diferenciação não é aceito. O entrave é da ordem da formação da nação, por se configurar como um modelo cosmopolita a partir do qual a nação francesa, apenas pode se configurar como tal por meio da assimilação dos diferentes grupos sociais. Na Argentina, de igual maneira, a tradição de uma escola uniforme e universal associa diferença e diversidade com perigo e divisão social, por isso nem a adição de conteúdos multiculturais é aceita.

No contexto francês a emergência de grupos muçulmanos, segundo a autora, tem desafiado o consenso republicano sobre a cultura nacional homogênea e iniciado um grande debate sobre integração social. Este debate e orientação podem ser acompanhados pelo estabelecimento de uma política pelo governo Francês de proibição do hijab (véu islâmico), como uma tentativa desesperada de uma nação com forte histórico assimilacionista para lidar com a expressão religiosa na esfera pública. Na França este debate não é simples, na medida em que a relação do Estado francês apenas pode se posicionar frente a indivíduos, e não a grupos. É, portanto, uma relação que se pretende direta entre o Estado e os indivíduos, sem intermediários, seja de raça, religião etc. Ser francês é a síntese pela qual a república francesa se construiu sob o ideário de igualdade, liberdade e fraternidade, ser igual significa ser francês, ao contrário, por exemplo, do que preconiza Stuart Hall ao dizer inglês e negro.

No Brasil, autores como Gonçalves e Silva (2003) afirmam que os conflitos no interior da cultura tiveram o movimento negro urbano como importante protagonista. Suas lutas datam do início do século XX, como o teatro popular do negro, no Rio de Janeiro, exemplos marcantes de um questionamento em relação à hegemonia da cultura euro-ocidental no país.

No final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, com a emergência de movimentos sociais protestando contra o regime militar, novas reivindicações vão aparecer e todas formuladas em uma perspectiva político-cultural. Dito de outra forma, além de exigirem acesso aos direitos iguais, os movimentos – negros e feministas, de índios, homossexuais e outros – apontavam para a necessidade de se produzir imagens e significados novos e próprios, combatendo os preconceitos e estereótipos que justificavam a inferiorização desses grupos (Gonçalves; Silva, 2003, p. 113).

Todos esses fatores contribuíram para que a discussão sobre cultura, diversidade, multiculturalismo, interculturalismo aumentasse consideravelmente, especialmente na educação. Toda a produção consolidada durante as décadas de 1980 e 1990 sobre a intersecção entre raça e educação, por exemplo, bem como as denúncias, propostas e experiências educacionais desenvolvidas pelos movimentos sociais que trouxeram o questionamento do discurso e da prática homogeneizadora, que despreza as singularidades e as pluralidades existentes entre os diferentes sujeitos presentes no cotidiano escolar, estavam até então concentradas na produção de um número reduzido de pesquisadores/as e/ou dos movimentos sociais.

A partir da década de 1990, a confluência de todos os fatores mencionados anteriormente fomenta a produção sobre estas temáticas, educação, cultura, multiculturalismo, interculturalismo, entre outras. Esta década é considerada uma referência nessa passagem, pois é marcada por um contexto reivindicatório em que diferentes movimentos sociais denunciam as práticas discriminatórias presentes na educação e exigem mudanças.

Candau e Anhorn (2000) identificam que nos anos 1980 e 1990 houve um progressivo reconhecimento das diferentes culturas presentes no tecido social brasileiro e um forte questionamento do mito da democracia racial (Candau; Anhorn, 2000, p. 2).

Identifica-se também a influência de um enredo discursivo, no contexto mundial, que se integra de modo sistemático às reflexões dos estudiosos da educação. Uma educação voltada para a incorporação da diversidade cultural no cotidiano pedagógico tem emergido em debates e discussões nacionais e internacionais, buscando-se questionar pressupostos teóricos e implicações pedagógicas e curriculares de uma educação voltada à valorização da identidade múltipla no âmbito da educação formal.

É importante ressaltar que este contexto é marcado também pelos limites das análises marxistas da estrutura social, em que a classe social deixa de ser um determinante de todas as outras relações sociais.

Estas análises articularam educação e cultura primeiramente, na noção de que a cultura era um determinante no desempenho educacional. Esta noção orientou não apenas o campo educacional como as políticas públicas focais, a fim de superar a desigualdade, uma concepção na qual a desigualdade é constituída pelos pertencimentos culturais. A escola tomada de forma literal como campo no qual as desigualdades sociais fundamentalmente econômicas estariam atuando e seriam causadoras dos desempenhos desiguais entre os estudantes, se tornou uma concepção predominante nas teorias de educação. Ao incorporar esta premissa o campo educacional recebeu influências ao sobrepor as análises de reprodução das desigualdades, no desempenho escolar dos estudantes.

A temática da diversidade tornou-se também neste período um tema transversal do ponto de vista curricular. O documento sobre os Parâmetros Curriculares Nacionais (Brasil, 1997) é apresentado como um currículo mínimo de conteúdos a serem ofertados no sistema educacional. Cabe destacar as orientações dos Parâmetros Curriculares Nacionais como uma política educacional dirigida para uma educação na perspectiva da diversidade. Logo de início o documento afirma que a educação deve ser voltada para a cidadania, os vários termos como Ética, Meio Ambiente, Saúde, Orientação Sexual, Trabalho e Consumo e Pluralidade Cultural são tratados como temas a serem incorporados, seguindo uma conexão entre a realidade social dos estudantes e saberes teóricos, aos campos gerais do currículo.

O termo Pluralismo Cultural analiticamente é relativo às comunidades e/ou grupos diversos que compartilham um espaço comum. Estas comunidades se diferenciam por religiões, línguas, tradições, entre outros componentes que são interpretados como diversidade de culturas. Como componente da diversidade o texto ressalta o reconhecimento das diversas etnias e grupos migrantes no país, como diversidade “etnocultural” (Brasil, 1997, p. 117). Essa pluralidade é composta de características interpretadas como étnicas e culturais e que eventualmente, em dado contexto causam desigualdades socioeconômicas, destacando que a diversidade implica uma livre expressão de suas culturas.

Segundo o documento o ensino da cultura em sua pluralidade deve atuar em três frentes: conhecimento das culturas, reconhecimento social da diversidade cultural e combate a exclusão social, fundamentados nos princípios da democracia e da igualdade social. Este documento destaca a postura do Estado brasileiro em reconhecer a existência da diversidade cultural e que esta deve ser tomada em seu sentido pleno, embora seja indicada como um tema pontual a ser inserido no currículo geral. Ou seja, todo o debate sobre as diferenças/

diversidade foi realizado pela chave da cultura, como se a cultura fosse a chave que abrisse todas as portas da compreensão e da possibilidade de resolução dos conflitos a partir da aceitação, trocas ou diálogos culturais.

Concepções sobre diversidade e diferença

Em alguns momentos falamos em diversidade, outros em diferença e não são coisas iguais, nem mesmo próximas, apesar de que temos usado as palavras de maneira indiferenciada. Existem, portanto, diferentes noções e concepções de diversidade e diferença.

Grosso modo, podemos dividir essas noções em três linhas: a primeira trata as diferenças e/ou diversidades como contradições que podem ser apaziguadas, a tolerância seria uma das muitas outras formas de apaziguamento, a repactuação, sem esgarçar o tecido social, sendo sintetizadas pelo multiculturalismo. A segunda vertente, denominada liberal ou neoliberal que usa a palavra diferença ou diversidade como estratégia de ampliação das fronteiras do capital, pela maneira com que comercializa territórios de existência, formas de vida, a partir de uma maquinaria de produção de subjetividades; e por fim, a perspectiva que enfatiza as diferenças como produtoras de diferenças, as quais não podem se apaziguar, já que não se trata de contradições.

Em geral, a indiferenciação conceitual entre diferença e diversidade esconde as desigualdades, e fundamentalmente as diferenças. Sob o manto da diversidade o reconhecimento das várias identidades e/ou culturas, vem sob a égide da tolerância, tão em voga, pois pedir tolerância ainda significa manter intactas as hierarquias do que é considerado hegemônico, além do que a diversidade é a palavra-chave da possibilidade de ampliar o campo do capital que penetra cada vez mais em subjetividades antes intactas. Vendem-se produtos para as diferenças, é preciso neste sentido incentivá-las.

No Brasil, os movimentos sociais têm mobilizado estas categorias de modo político. O movimento social negro ao reivindicar as políticas de ação afirmativa erodiu a ideologia da democracia racial, fator reconhecidamente fundamental na narrativa da formação da nação, e centralizam raça como uma categoria política de ação e luta contra o racismo. Assim fazendo estabelecem uma plataforma de ação e colocam como pauta nacional a urgência da integração social da população negra, até então excluída das universidades e de alguns tipos de atividades valorizadas da hierarquia do trabalho. Este movimento força uma inflexão no pensamento social ao conduzir pelos estudos étnico-raciais uma reflexão sobre o impacto do racismo nas relações sociais brasileiras. A ação do

movimento negro traz à tona a questão da raça, articulada como uma categoria analítica e de luta política sempre presente na realidade brasileira e entra no debate e na pauta nacional, especialmente como diversidade e não diferença. A incorporação das reivindicações do movimento negro e das lutas raciais pela política pública e pelo Estado brasileiro se dá sob a égide da diversidade; perspectiva, também incorporada pelo movimento como uma tática da luta.

Na vertente marxista, em alguma medida, diferença e diversidade também podem ser apaziguadas sob a forma de uma síntese totalizante das contradições, mesmo que em última instância. Nesta perspectiva há algumas contradições que podem e se apaziguam. Reconhece-se neste campo as desigualdades sociais, na medida em que elas são as fundantes da própria diferença e/ou diversidades. Mas o estatuto teórico dado a etnia, a raça, ao gênero nesta matriz conceitual são considerados como epifenômenos do embate, poeira ideológica que se despregam da luta.

As diferenças e as diversidades também estão presentes no campo entre aqueles que supõem que o diálogo entre os diferentes grupos é possível. Considerando esta análise de maneira simplificada e inicial é possível identificar nestas matrizes que a diversidade tem um caráter universal, pois é uma síntese que totaliza as diferenças, ou seja, as diferenças e as diversidades se configuram como cultura que, por esta via, podem então ser trocadas. Uma das problemáticas decorrentes é que a cultura acaba perdendo sua matriz singular e torna-se um conceito universal, como o biológico. Propostas como a criação de currículos comuns, buscando o que é comum entre as culturas, são correntes no campo educacional. Ao fazer isso, há um processo de tornar estas culturas componentes de uma universalidade, supondo-se possível retirar a estratificação que o poder opera, ou supor que não há relações de poder. É possível perceber nestas concepções, exemplos da junção dos termos diferenças e/ou diversidades como podendo ser compreendidas, trocadas, pactuadas ou re-pactuadas. O mais importante é que há a ideia de que é possível com o nosso cardápio de sentidos compreender todas as diferenças.

A perspectiva pós-estruturalista aponta a impossibilidade de uma síntese totalizante, mesmo porque não há totalidade nesta vertente. As teorias não têm por função totalizar, já que é o poder por natureza que opera por totalizações, segundo Foucault (1984). Para esta vertente, a diferença não se apazigua, já que não é função apaziguar, o que a diferença faz é diferir; a cada repetição extrai uma diferença, ou seja, diferenças geram diferenças. A diferença vai de encontro às identidades, já que tem por função borrá-las. Algumas vertentes teóricas em paralelo com as perspectivas pós-estruturalistas como os estudos pós-coloniais

e os estudos culturais tem apontado para o lugar político das identidades no campo social e dos limites do uso teórico e genérico do termo.

Ao que parece temos a diversidade, esvaziada da diferença, e o campo da diferença esvaziada pelo campo da diversidade. De um lado a tolerância, que é um campo amplo, inclusive em voga no neoliberalismo de aceitação das diferenças e o capital operando na produção de mercadorias geradas pelas diferenças e, de outro lado, a ideia de que nada tem que ser tolerado, já que não é disto que se trata. O neoliberalismo se aproveita da palavra de ordem pela diferença que significa a possibilidade de ampliação do mercado. Quanto mais diferenças melhor. Michel Hardt e Antonio Negri (2005) apontam que o capitalismo mundial ao abolir toda a exterioridade, ou seja, como se não houvesse mais o fora, devorando suas fronteiras mais longínquas, englobando a totalidade do planeta, devorou também seus enclaves mais invioláveis, a natureza e o inconsciente. O capital pretende penetrar em qualquer diferença, mesmo quando nada mais há para ser vendido.

As políticas sociais e educacionais do Brasil exaltam a nossa “diversidade criadora”, ao mesmo tempo em que há um silenciamento das diferenças no campo da educação e isto tem significado a construção da heteronormatividade como norma e normalidade e a estética branca como modelo do belo.

A narrativa da nação diversa, de um povo diverso, gera materiais didáticos no campo da educação e não sabemos mais se falamos de raça ou de cultura ou de desigualdade social, ou de diferença. Assim ficamos em um campo nebuloso onde se obscurecem as diferenças, e também as desigualdades. De maneira que esta espécie de outro onde foram colocados e excluídos os diferentes, os racializados, colocados no lugar da doença e/ou do desvio e tratados como inexistentes, incivilizados, bárbaros, estranhos são de alguma maneira recapturados por uma rede denominada diversidade, e incorporados, ou melhor, incluídos, de forma que a diferença que anunciam não faça nenhuma diferença.

Portanto, a utilização indiscriminada da palavra diferença e diversidade têm servido muito mais para o esvaziamento político e social do que significa a diferença e a diversidade, utilizadas como sinônimos e para o apaziguamento das relações sociais. Falar de diversidade quase como o mesmo que falar da diferença produz o esvaziamento da diferença, pois tem por objetivo retirar a diferença da diversidade, ou seja, quando se fala de diferença é para que ela não faça de fato, nenhuma diferença.

A diversidade, portanto, tem se caracterizado como uma política universalista de maneira a contemplar o todo, todas as formas culturais, todas as culturas, como se pudessem ser dialogadas, trocadas, a diversidade é, portanto, o

campo esvaziado da diferença. Este campo da diversidade também de alguma maneira é esvaziado, não pela diferença, mas pela desigualdade. Há desigualdades irreconciliáveis, seja de poder, seja das classes sociais, mas isto é obscurecido. Portanto, há muitas maneiras de esvaziar aquilo que são diferenças que é o contrário da construção identitária, pois cabe às diferenças: borrá-las. Em relação à diversidade supõe-se que a troca se realiza entre homens livres e iguais, o que sabemos não existe.

“Vida precária” e a escola

Quando Spivak (2010) pergunta se pode o subalterno falar, ela questiona quais são as possibilidades reais do subalterno falar: as mulheres, em várias partes do mundo impedidas de falar, as crianças pequenas, os considerados loucos ou estranhos. Judith Butler (2005) nos mostra também que há vidas que podem e são choradas como se tivessem a dignidade de sê-lo e há outras vidas que não são choradas. Elas nos mostra sobre a distribuição desigual da precariedade da vida, todas as vidas são precárias, mas há uma distribuição desigual, além de que as vidas não se representam da mesma maneira.

Em relação à realidade da escola brasileira ela se fundamenta em certa ideia, oriunda da tradição de escola republicana francesa, de que deve ser única e igual para todos, e desta forma, oculta e mantém uma ética de indiferença em relação às diferenças. Ou seja, há uma indiferença ao outro como fundamento da escola. A escola se funda em uma imposição de um saber, de uma racionalidade, de uma estética, de um sujeito epistêmico único, legitimado como hegemônico, como parâmetro único de medida, de conhecimento, de aprendizagem e de formação. A partir destes parâmetros únicos de medida e da avaliação levam a classificar o “outro” como inferior, incivilizado, fracassado, repetente, bárbaro etc. Neste novo modo de ver o diferente, propõe-se a tolerância a alguns coletivos: as classes populares, os negros, os homossexuais, mas ainda os vemos como aqueles que não sabem, inferiores. Os estabelecimentos de ensino, ao lado de outras instituições, têm se empenhado no sentido de uniformização ou troca das culturas, utilizando, para tanto, padrões de raiz eurocêntrica. O exemplo da escola francesa que é difundida ao Ocidente como a escola universal, única e laica, que tem por função transmitir os valores, as normas, as condutas de uma sociedade, é, portanto, indiferente aos territórios e as origens sociais étnicas e culturais dos alunos e da família, cuja função é transmitir valores únicos considerados universais. Este ideário de escola vem sendo questionado a partir da islamização europeia, que erode a partir da irrupção do uso do

vê na escola que explicita a aliança que havia entre cristianismo e estado na escola pública francesa.

Educação e diferença

Como podemos propor uma educação que não esteja presa à forma-homem dominante: homem-branco-adulto-heterossexual-cristão? Que é o modelo hegemônico. A escola faz iniciações e antecipações.

A primeira antecipação que ela faz é aos códigos da linguagem. Eles são muitos, mas gostaríamos de destacar que segundo um escritor, sociólogo, crítico literário, semiólogo e filósofo francês denominado Roland Barthes a linguagem não é nem progressista, nem reacionária, ela é simplesmente fascista; ela nos obriga a dizer certas coisas, a ocupar certos lugares, posições homem-mulher, mestre-aluno, branco-negro, direita-esquerda. A primeira pergunta que se impõe é “como driblar os sentidos impostos, os lugares prévios? Como introduzir a hesitação, a indecisão, os estados de suspensão? Como sustentar um discurso sem impô-lo? Como fazer do próprio ensino um exercício de deriva e de desaprendizagem?” (Pelbart, 2010, p. 11).

A segunda antecipação que se realiza é aos múltiplos dispositivos de poder. As crianças logo aprendem a obediência às hierarquias, à autoridade e a todos os dispositivos de assujeitamento que o filósofo francês Michel Foucault incansavelmente descreveu. Segundo ele são as crianças e os prisioneiros que estão submetidos às autorizações. As crianças necessitam de autorização para ir ao banheiro, são tratadas como prisioneiras e os prisioneiros como crianças.

A terceira iniciação é à tecnologia capitalista das relações sociais dominantes, produção de uma subjetividade, e a iniciação ao consumo e a regra da tradutibilidade (ou seja, com o dinheiro tudo pode ser trocado). “A educação televisual modela o imaginário, injeta atitudes ideais, impõe toda uma micropolítica das relações entre homens e mulheres, entre as raças” (Guattari, 1985, p. 53). Podemos ver as crianças nas TVs e nas revistas, elas abundantemente aparecem nas propagandas. Quando vemos as crianças nas revistas é, sobretudo nas propagandas. Nada sabemos sobre o que elas pensam, sentem ou falam, por exemplo.

A quarta iniciação é a heteronormatividade. Sabemos que a escola produz um corpo e uma estética, no qual o corpo branco, heterossexual é o exemplar. Portanto, a ideia de Guattari de que “quanto mais cedo se fizer a iniciação mais forte será o *imprinting*” (Guattari, 1985) se verifica no cotidiano de cada escola. Quando pretendemos mudar as relações na escola, precisamos mudar todo o caráter desta iniciação, o que não é nada fácil, pois devemos fazer a mudança

em nós mesmos. O racismo, o preconceito, toda uma micropolítica fascista que exclui a diferença, colocando-a no lugar do desvio, dá certo, pois cada um de nós trabalha ativamente em favor desta lógica.

Portanto, quando nada fazemos, ensinamos a norma e a normalidade, mas como escapar disto?

Daí o proveito que poderíamos tirar da ideia de Félix Guattari, de que a heterogeneidade precisa ser produzida. Não basta reconhecer o direito às diferenças identitárias, com essa tolerância neoliberal tão em voga, mas caberia intensificar as diferenciações, incitá-las, criá-las, produzi-las.

Recusar a homogeneização sutil, mas despótica em que incorremos às vezes, sem querer, nos dispositivos que montamos quando subordinamos os estudantes a um modelo único, ou a uma dimensão predominante.

Na realidade precisamos de uma pedagogia do intolerável. Temos assistido passivamente um processo de aniquilamento sutil e despótico das diferenças: seja sexual, racial, étnico, estético, entre outras, ao mesmo tempo em que há uma resistência cotidiana a esta processualidade de submetimento realizada por pessoas ou coletivos sociais excluídos, a pedagogia do intolerável não é a monumentalização da tragédia, do miserabilismo ou da vitimização. Nada tem a ver com isto. É a afirmação absoluta da vida, resistência do poder da vida contra o poder sobre a vida, resistência inabalável ao aniquilamento e a uma vida não fascista que se faz a toda hora e todo dia e por cada um.

Referências

- BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Pluralidade Cultural. Brasília: MEC, 1997.
- BUTLER, Judith. *Vie précaire*. Les pouvoirs du deuil et la violence après le 11 septembre 2001. Paris: Éditions Amsterdam, 2005.
- CANDAU, Vera M.; ANHORN, Carmen T. G. *A questão didática e a perspectiva multicultural: uma articulação necessária*. Trabalho apresentado na 23ª Reunião anual da ANPED. Caxambu, MG, 2000. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/23/textos/o413t.PDF>>. Acesso em: 30 ago. 2011.
- CHAKRAVARTY, S. D. Multicultural education in India. In: GRANT, Carl A.; LEI, Joy. *Global constructions of multicultural education: theories and realities*. Taylor & Francis e-library, 2008.
- DUSSEL, I. What can multiculturalism tell us about difference? The reception of multicultural discourses in France and Argentina. In: GRANT, Carl A.; LEI, Joy. *Global*

- constructions of multicultural education: theories and realities*. Taylor & Francis e-library, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- GONÇALVES, Luiz Alberto O.; SILVA, Petronilha B. G. Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas e políticas. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 109-123, jan./jun. 2003.
- GUATTARI, F. *Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (Org.); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, 1ª edição atualizada.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- PELBART, Peter Pál. Deleuze e a Educação. In: ABRAMOWICZ, Anete; SILVÉRIO, Valter Roberto. (Org.). *Afirmando Diferenças: Montando o Quebra-Cabeça da Diversidade da Escola*. 1. ed. Campinas: Papirus, 2010.
- RODRIGUES, Tatiane C. A ascensão da diversidade nas políticas educacionais contemporâneas. (Tese Doutorado em Educação) UFSCar, 2011.
- SPIVAK, Gayatri. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

Como citar este artigo:

ABRAMOWICZ, Anete; RODRIGUES, Tatiane Cosentino; CRUZ, Ana Cristina Juvenal da. A diferença e a diversidade na educação. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2. p. 85-97.

A América Latina e os direitos humanos

Rossana Rocha Reis¹

Resumo: O artigo apresenta alguns elementos para enriquecer a compreensão sobre os direitos humanos a partir de uma perspectiva histórica, política e social. Neste sentido, explora as fontes não euro-norte-americanas tanto da história dos direitos humanos quanto da Declaração de 1948, com especial atenção para as contribuições ainda pouco reconhecidas da América Latina.

Palavras-Chave: Direitos humanos, América Latina, Declaração de 1948.

Latin America and human rights

Abstract: *The paper presents few elements to enrich the comprehension about human rights in a historical, political and social perspective. Therefore, it explores the non European and non-North American sources of human rights in their history as in the contributions for the 1948 Declaration, with a special attention to the still not recognized contributions of Latin America.*

Keywords: *Human rights, Latin America, Declaration of 1948.*

A extensa bibliografia que trabalha com o que chamamos hoje de direitos humanos nunca se furtou em enfatizar as origens do termo no iluminismo europeu, e quase que de forma unânime consagrou a Declaração de Independência Norte-Americana em 1776, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, proclamada em 1789 na França como as certidões de nascimento dos direitos humanos na história humana, para usar a expressão de Fábio Konder Comparato (2001). Da mesma forma, a conexão entre esses documentos e o

1 Departamento de Ciência Política USP – Pesquisadora do CNPq.

atual regime internacional de direitos humanos também é assumida como um fato. No instigante *A invenção dos direitos humanos*, a historiadora Lynn Hunt o descreve da seguinte forma:

Em 1948, quando as Nações Unidas adotaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o artigo 1 dizia: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Em 1789, o artigo 1 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão já havia proclamado: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. Embora as modificações na linguagem fossem significativas, o eco entre os dois documentos é inequívoco. (Hunt, 2007: 15)

A linha de continuidade que se estabelece entre os acontecimentos e a filosofia do século XVIII na Europa Ocidental e nos Estados Unidos e o regime internacional de direitos humanos que se inaugura em 1948 é, de fato, indiscutível. Mais difícil de compreender, no entanto, é a pouca atenção que tem sido dada à conturbada, rica e diversificada história da ideia de direitos humanos entre a Era das Revoluções e o pós-Segunda Guerra Mundial. O que aconteceu com a ideia de direitos humanos ao longo dos quase dois séculos que separam essas efemérides? Quais grupos sociais e políticos fizeram uso dessa ideia? Em que contexto? Quem trouxe a perspectiva dos direitos humanos para a mesa de negociações na Conferência de São Francisco? A tradição do iluminismo europeu foi a única fonte importante da Declaração?

O objetivo desse artigo é apresentar alguns elementos para enriquecer nossa compreensão sobre os direitos humanos a partir de uma perspectiva histórica, política e social, nos afastando, pelo menos em um primeiro momento, dos debates filosóficos ou jurídicos. Acreditamos que é impossível compreender o sentido, ou os sentidos dos direitos humanos no mundo contemporâneo apenas recorrendo a origem filosófico-histórica do termo. Como bem expressou Gildo Marçal Brandão em suas reflexões sobre *As linhagens do pensamento político brasileiro*:

Na verdade, o significado que uma teoria, ideia ou interpretação acaba adquirindo, mesmo no contexto em que foi produzida, nem sempre coincide com a intenção de quem a formula e com o público que a acolhe. Por mais sistemático e coerente que um conjunto de ideias seja, seu desenvolvimento jamais é inteiramente imanente, mas sempre em resposta a problemas reais; ele não apenas se presta, dentro de certa margem de tolerância, a

atualizações e reconstruções, como pode dar margem a diferentes políticas. (Brandão, 2007: 44)

Assim, a perspectiva de que todos os homens são livres e iguais em dignidade e direitos vai ser utilizada nos mais diferentes contextos, pelos mais variados atores políticos e sociais, para impulsionar demandas diversificadas, e não raro incoerentes entre si, de modo que, findada a Segunda Guerra, vai ser a linguagem dos direitos humanos aquela capaz de mobilizar a imaginação, os sentimentos e as expectativas de um conjunto significativamente diversificado de pessoas pelo mundo, que vão se mobilizar para pressionar pela adoção de uma Declaração de direitos humanos universal que, em que pese o seu indiscutível parentesco com as Declarações do fim do século XVIII, vai incorporar também preocupações, temas e modos de abordagem trazidos por diferentes atores políticos e sociais de diversas partes do mundo.

Com isso não pretendemos de forma alguma sugerir que a história dos diversos movimentos sociais, movimentos de libertação nacional e movimentos revolucionários do século XIX e primeira metade do século XX possam ser reduzidos à história da luta pelo reconhecimento de direitos humanos. O mais provável é que a ideia de direitos humanos tenha desempenhado um papel apenas marginal na maior parte deles. Tampouco buscamos minimizar o peso da hegemonia norte-americana na configuração da ordem mundial pós-Segunda Guerra Mundial, e no regime internacional de direitos humanos em particular. Apenas procuramos demonstrar que a criação do regime internacional de direitos humanos, e em particular da Declaração de 1948 não pode ser atribuído exclusivamente a uma ação deliberada dos países mais poderosos do sistema internacional, que dessa forma lograram impor a hegemonia dos valores ocidentais no sistema internacional.

Não se trata, no âmbito desse artigo, de propor uma reconstituição ou uma análise exaustiva da história dos direitos humanos no século XIX, ou do processo de negociação da Declaração Universal. O foco aqui é a trajetória dos direitos humanos na América Latina desde o final do século XVIII até a redação da Declaração em 1948, destacando nela alguns aspectos que nos permitem perceber algo que com frequência é encoberto pela linguagem jurídica e pelos debates de teoria política: a inevitável pluralidade de sentidos e de usos para a ideia de direitos humanos. Argumentamos que o enfoque na dinâmica de movimentos sociais e políticos que tem se utilizado da ideia de direitos humanos para atingir seus objetivos é fundamental para entender o impacto dessa ideia na arena política, seja ela internacional ou doméstica. Através dessa breve história podemos

perceber como, uma vez iniciada a discussão sobre a natureza ou universalidade dos direitos, os resultados desse processo são quase sempre imprevisíveis, e muitas vezes implicam numa expansão do que são considerados direitos, ou daqueles que são considerados humanos.

Estudiosos de direitos humanos, de diferentes campos das ciências sociais, na tentativa de explicar o impacto da legislação de direitos humanos em diferentes partes do mundo têm chamado a atenção para “os efeitos colaterais” do reconhecimento dos direitos humanos, independentemente das intenções de seus proponentes. Lynn Hunt ao trabalhar com o impacto da Declaração dos direitos do homem e do cidadão definiu essa característica como “a lógica interna” dos direitos humanos, segundo a qual

[...] a natureza supostamente metafísica da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão revelou-se um bem muito positivo. Exatamente por ter deixado de lado qualquer questão específica, a discussão dos princípios gerais, em julho-agosto de 1789, ajudou a pôr em ação modos de pensar que acabaram promovendo interpretações mais radicais das especificidades necessárias. (2007: 150-151)

Assim, mesmo que esse não fosse o propósito dos membros, ou da maioria dos membros da Assembleia francesa, diversos grupos passaram a formular suas reivindicações incorporando “o universalismo abstrato” dos direitos humanos como justificativa moral para suas demandas e como uma ferramenta que permitiu explicitar as flagrantes contradições entre o discurso de liberdade e igualdade e as práticas de exclusão. O movimento feminista, por exemplo, como destaca Richard Miskolci:

[...] mesmo empregando os conceitos e os discursos de seu tempo, superava os usos para os quais estes haviam sido desenhados e ameaçavam os pilares da desejada respeitabilidade burguesa, já que implicava a subversão dos elementos da ordem hierárquica: tanto da escravidão como da nova família, dentro da qual ensaiava redefinir novos papéis masculinos e femininos. (2010: 173)

Nas Américas, os efeitos da difusão dos ideais da Declaração tiveram um impacto quase imediato. Valentina Peguero (1998) em um artigo onde defende a importância do ensino nas escolas da Revolução do Haiti, revela como, em um primeiro momento, os grandes proprietários de terra brancos divulgaram as ideias revolucionárias na ilha de Saint Domingue, convencidos de que elas

serviriam como justificativa para seu projeto de autogoverno. Dentro desse espírito, trinta e sete delegados foram enviados para participar da Assembleia dos Estados Gerais na França. Contudo:

Rapidamente, os interesses e os objetivos dos delegados se chocaram com aqueles da revolução. Acima de tudo, os delegados perceberam que a Declaração do Homem e do Cidadão, adotada pela Assembleia nacional Francesa em agosto de 1789, era uma ameaça para sua posição na hierarquia colonial. Em uma tentativa de preservar seus privilégios, eles reagiram contra o curso da Revolução e abriram caminho para a desintegração da ordem colonial. Enquanto isso, em Saint Domingue, uma facção dos colonos organizou uma revolta contra a autoridade francesa. (1998: 35)

Em 1791, em um ambiente já deflagrado pelos confrontos entre brancos e ricos e pobres, funcionários do império, negros livres e mulatos, os escravos se rebelaram e deram origem a um confronto militar que levou não somente à abolição da escravidão, mas também à derrota dos poderosos exércitos de França, Inglaterra e Espanha, culminando na criação da República do Haiti, em 1804.

O historiador Nick Nesbitt vai ainda mais longe e defende que não apenas a Declaração de 1789 foi o ponto inicial da Revolução haitiana, como também que a própria Revolução é um acontecimento central na história dos direitos humanos. De fato, o Haiti foi o primeiro país no mundo a incluir na sua constituição algo que posteriormente se tornará parte integrante da maior parte de documentos de direitos humanos: um artigo que condena a discriminação de qualquer indivíduo tendo por base a sua raça. De acordo com Nesbitt:

O evento que iniciou a Revolução haitiana foi também o evento que iniciou a história dos direitos humanos: a Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 26 de agosto de 1789. Várias defesas da universalidade dos direitos humanos foram feitas antes dessa data, o que torna a Declaração Francesa tão importante é que ela foi a primeira tentativa de implementar e efetivar esses direitos universais em uma sociedade existente. Tanto o seu alcance universal (emancipação geral) quanto sua estreiteza (abolir a escravidão) foram dramaticamente revelados na Revolução haitiana. (2004: 20)

A recém-constituída constituição haitiana, assim como a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração de direitos do homem e do cidadão vão influenciar diretamente o projeto de libertação de Simon Bolívar, e as primeiras constituições em muitos países da América Latina. Além disso,

é interessante notar que desde as primeiras Conferências Regionais, houve um esforço dos países da região em codificar direitos no plano multilateral, objetivo que se encontrava com frequência relacionado ao objetivo de manutenção da paz e ao princípio da não interferência. Evidentemente, assim como no caso francês e no caso norte-americano, o reconhecimento de direitos constitucionais não garantiu que eles fossem respeitados, não evitou que proliferasse a pobreza, a desigualdade, o preconceito contra negros, contra indígenas ou a eclosão de guerras. A discrepância chegou a ser tamanha que no caso brasileiro, por exemplo, desenvolveu-se uma linhagem específica de conservadorismo que acreditava que o “liberalismo” (e em consequência os direitos humanos) era uma espécie de planta exótica que não se adaptava bem aos trópicos.² No Brasil e em outros lugares da América Latina, essa visão foi abraçada não apenas pelos intelectuais conservadores, como também em grande medida foi assumida por atores políticos e sociais mais identificados com a esquerda, que por razões diferentes também enxergavam na linguagem dos direitos humanos a expressão da ideologia liberal, insuficiente para responder aos problemas sociais e políticos locais, de modo que buscaram expressar suas reivindicações dentro de outras linguagens, com destaque para o nacionalismo e o marxismo.

Entretanto, isso não significou que a afirmação dos direitos humanos tenha sido totalmente descartada como uma estratégia para busca de reconhecimento e justiça social. Eles continuaram presentes na linguagem do abolicionismo, do sufragismo e foram formulados de uma maneira especialmente original na Constituição Mexicana de 1917, que redefiniu em grande medida a forma de pensar os direitos humanos. Após um processo revolucionário que levou anos, a carta constitucional mexicana definiu, como nenhuma outra antes na história, direitos sociais e econômicos, e também estabeleceu limites à propriedade privada da terra a partir do critério de função social da propriedade.

O documento mexicano reflete uma combinação das tradições francesa e estadunidense, somadas à influência do pensamento social católico e ao peso das tradições indígenas, sobretudo no que diz respeito à propriedade da terra. Utilizando uma linguagem semelhante às famosas Declarações, a constituição mexicana apresentava uma visão do indivíduo significativamente diferente da tradição liberal, e mesmo da republicana. O indivíduo neste caso está situado

2 Embora todo conservadorismo seja por definição antagônico aos ideais expressos na Revolução Francesa e Independência estadunidense, esse tipo de conservadorismo se diferencia por não fazer necessariamente uma condenação abstrata dos direitos de cidadania, mas por enfatizar a inadequação desse tipo de relação entre o Estado e o indivíduo no contexto brasileiro em particular.

social e economicamente, e essas dimensões da individualidade também compõem a dignidade humana.

O historiador T. M. James (2010) destaca ainda que, embora a preocupação com questões similares existisse em outros lugares da América Latina e da Europa, a singularidade do caso mexicano estava no peso que a tradição constitucional e a própria linguagem dos direitos humanos tinham na tradição política do país. Assim, James recupera as memórias do jornalista e deputado constitucional Félix Palavicini que explica que havia sido “necessário fazer uma revolução social dentro do mecanismo governamental [...] e não apenas ocupar as terras ou as casas, ou apoiar o trabalhador, o camponês ou o empregado pela força das armas, mas sim através de uma força mais permanente e mais estável: a força da lei” (apud James, 2010).

O documento mexicano teve impacto na formulação de Constituições na América Latina e na Europa, e de acordo com o jurista Paolo Carozza (2003), passou a ser parte integrante do que seria uma tradição latino-americana de direitos humanos, que mais tarde teria um forte impacto na redação da Declaração Universal de 1948.

Com a perspectiva do término da Segunda Guerra Mundial, e o crescimento da importância dos Estados Unidos no mundo, os países da América Latina procuraram de forma ainda mais enfática trazer para o âmbito das discussões multilaterais o compromisso com o respeito aos direitos humanos, sua relação com a paz e estabilidade, e sobretudo a relação entre o princípio da não intervenção com o tema dos direitos humanos. Em grande medida, a Declaração Interamericana dos direitos e deveres do homem adotada em maio de 1948 pelos países-membros da Organização dos Estados Americanos (OEA) é resultado dessa mobilização. Os países latino-americanos estavam também entre os mais ativos membros de um grupo de países e organizações não governamentais que pressionaram para que a recém-criada Organização das Nações Unidas incluísse entre as suas preocupações o tema dos direitos humanos.

No início da década de 1940 dois pronunciamentos importantes encheram de expectativas os entusiastas dos direitos humanos pelo mundo todo: o famoso discurso das quatro liberdades, proferido pelo presidente norte-americano Franklin Roosevelt frente ao Congresso em 06 de janeiro de 1941, e a Carta Atlântica, divulgada conjuntamente por Roosevelt e pelo primeiro-ministro inglês Winston Churchill por ocasião da entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, em 14 de agosto de 1941.

No primeiro documento, onde Roosevelt definia as diretrizes para a política de seu governo tanto no plano doméstico, como no plano internacional,

ele defende a interdependência entre segurança e liberdade, define a liberdade como “a supremacia dos direitos humanos em todos os lugares”, e finalmente, afastando-se um pouco da tradição anglo-saxã, apresenta como liberdades fundamentais não somente a liberdade de expressão e de religião, como também argumenta que as pessoas devem ser livres da miséria e do medo, o que só pode ser alcançado através de “arranjos econômicos internacionais apropriados” e do desarmamento. Já na Carta Atlântica, os líderes dos dois países se comprometem com o respeito a autodeterminação, o desarmamento, a cooperação internacional, e com “uma paz que proporcione a todas as nações os meios de viver em segurança dentro de suas próprias fronteiras, e aos homens em todas as terras a garantia de existências livres de temor e de privações”.

Terminada a Segunda Guerra, no entanto, nas negociações que levaram ao surgimento das Nações Unidas, as questões da liberdade e mesmo a expressão “direitos humanos” vão desaparecendo do discurso dos vencedores, e os países da Aliança Atlântica se mostraram no mínimo reticentes em relação à incorporação dos direitos humanos na estrutura da nova organização. Como salienta Mary-Ann Glendon: “O que Churchill, Roosevelt, e Stalin queriam era um acordo de segurança coletiva para o período pós-guerra. Os direitos humanos ocupavam uma posição tão inferior em suas escalas de prioridades que os grandes poderes os mencionaram apenas uma vez, brevemente no rascunho da Carta.” (2000: 28)

Existem várias explicações possíveis para essa mudança de tom. Roger Normand e Sarah Zaidi (2008) acreditam que ambos pronunciamentos se inseriam numa estratégia para ao mesmo tempo: ampliar e consolidar o apoio popular à participação desses países na guerra, e, no plano internacional, pavimentar o caminho para a liderança internacional antevista com a derrota dos países do Eixo. Contudo, de fato, os líderes não tinham intenção de se comprometer com os princípios por eles enunciados.³ Mais do que isso, como sugere o historiador Mark Mazower em livro recente sobre a história da Organização das Nações Unidas (ONU), em meados da década de 1940, “falar sobre direitos humanos – para as figuras políticas-chave frequentemente era uma forma de não fazer nada e evitar um comprometimento sério com intervenção” (2009: 8).

França e Inglaterra temiam o impacto do reconhecimento internacional de direitos humanos sobre suas estruturas coloniais, e os Estados Unidos temiam

3 Há ainda os que consideram a morte de Franklin Roosevelt, e as mudanças na correlação de forças dentro dos Estados Unidos como elementos centrais na mudança de posição do país em relação ao tema dos direitos humanos.

que a criação de instituições internacionais fortes de direitos humanos pudesse ser usado contra o país, para denunciar a segregação racial institucionalizada no país. Dessa forma, em um primeiro momento, Estados Unidos, França e Inglaterra juntaram forças para que o regime internacional de direitos humanos que começava a tomar corpo fosse fraco, e dotado de poucos mecanismos de pressão, e menos ainda de intervenção (Normand e Zaid, 2008).

Ainda no período das discussões, um dos mais importantes líderes do movimento negro norte-americano, W. E. B. Du Bois, que fez parte da delegação norte-americana na Conferência de São Francisco como consultor associado, já pressionava a nova organização por uma condenação à política racial dos Estados Unidos e por uma condenação veemente ao imperialismo no mundo. Em 23 de outubro de 1947, Du Bois apresentou à ONU seu famoso “*An Appeal to the World: a Statement on the Denial of Human Rights to Minorities and an Appeal to the United Nations for Redress*”, considerado uma forte influência nos rumos do regime de direitos humanos em formação. O próprio Du Bois, no entanto, (como muitos ativistas sociais e políticos depois dele), ficou bastante frustrado e cético com as possibilidades da ação da ONU, e tonou-se um dos primeiros grandes críticos do novo regime, preferindo investir na formação do pan-africanismo.

Em que pese as evidentes fraquezas e debilidades do regime internacional de direitos humanos, o que gostaríamos de destacar nesse processo é o fato de que, mesmo sem ter interesse no estabelecimento de uma legislação internacional de direitos humanos, as lideranças desses países se apoiaram na defesa dos direitos humanos para angariar apoio dentro e fora de seus países. Mais uma vez, assim como no caso das primeiras declarações, essa escolha teve consequências concretas, tenham sido elas ou não, previstas ou desejadas pelos seus autores. A perspectiva de uma “nova ordem internacional baseada no respeito aos direitos humanos” alimentou o surgimento de movimentos de pressão, de organizações da sociedade civil, que junto com países médios e pequenos pressionaram fortemente para que a recém-criada ONU incorporasse o tema dos direitos humanos. Foi essa pressão que fez com que os direitos humanos fossem citados na carta, que a comissão de direitos humanos fosse criada, e que temas como a discriminação racial entrassem na agenda da nova instituição, ainda que, em um primeiro momento, essa pressão não tenha sido suficiente para incluir um compromisso imediato com a descolonização.

Os países da América Latina não apenas enviaram delegados para a Comissão presidida por Eleanor Roosevelt, e encarregada de preparar o documento, dentre os quais teve especial destaque o representante do Chile, Hérnan de

Santa Cruz; como também Panamá, Chile e Cuba foram os três primeiros países a enviarem projeto de Declaração para John Humpfrey, o redator do primeiro rascunho de Declaração (Glendon, 2000). Mais do que isso, o trabalho recente de juristas e historiadores como Mary-Ann Glendon (2000), Paolo Carozza (2003), Johannes Morsink (2003) e Normand & Zaid (2008) tem destacado a importância da participação latino-americana na negociação da Declaração, e no seu texto final. Destacam sobretudo a importância da atuação latino-americana no que diz respeito à igualdade entre homens e mulheres, entre raças, e também à inclusão de direitos econômicos e sociais no documento final em igualdade de condições com direitos civis e políticos. De acordo com Paolo Carozza:

As propostas latino-americanas foram os primeiros modelos a partir da qual a Declaração Universal de Direitos Humanos foi desenhada, e muitos dos direitos que a compõem foram inseridos ou modificados de maneira significativa através da intervenção dos delegados latino-americanos, intervenções que enfatizavam, por exemplo, a universalidade dos direitos humanos, a igualdade entre homens e mulheres, a centralidade da vida familiar e a importância dos direitos econômicos e sociais. Acima de tudo, chamaram a atenção [...] a profundidade do compromisso com a ideia de direitos humanos como a especificidade de sua expressão. (2003: 282)

Ainda segundo Carozza, o empenho e a qualidade da participação latino-americana nas negociações da Declaração de 1948 se devem à existência de uma longa tradição de direitos humanos na região, que dialoga com a tradição da Europa continental e anglo-saxã, mas que tem uma originalidade fundada no “turbulento encontro entre a Europa e o Novo Mundo”. O frei Bartolomé de Las Casas seria, na concepção deste autor, o primeiro fruto desse encontro. Sua defesa dos direitos dos indígenas nos célebres debates com Juan Ginès de Sepúlveda, entre 1550 e 1551, não representa para ele uma mera continuidade dos debates envolvendo a ideia de direitos naturais dentro da tradição canônica europeia. Ao contrário, a vivência com os índios, e o enfrentamento das questões morais colocadas pela conquista conferiram originalidade ao pensamento de Las Casas, que em grande medida antecipa muito do que viria a ser depois defendido no âmbito do discurso dos direitos humanos Segundo Carozza:

[...] os direitos que ele defendia para os povos nativos eram devidos a eles simplesmente em virtude de sua humanidade, uma humanidade comum a todos os filhos de Deus. Isto teve várias consequências. Em primeiro lugar, Las Casas estava profundamente comprometido com a afirmação da

igualdade entre todos os homens, um dos seus temas favoritos. Em segundo lugar, isso também coloca sua noção de direitos em um plano decididamente universal, defendendo direitos iguais não apenas para Europeus como também para os povos indígenas. Como resultado, Las Casas percebeu e condenou o mal da escravidão, por exemplo, muito antes da emergência das teorias de direitos do Renascimento e também de forma muito menos ambígua que as posteriores teorias liberais de direitos nos Estados Unidos. (2003: 293)

De acordo com Carozza, a tradição latino-americana de direitos humanos que inaugura com Las Casas absorveu elementos das tradições revolucionárias dos Estados Unidos, da Europa, do reformismo católico, de modo a moldar uma concepção de direitos humanos que combina de alguma forma o individualismo com a dimensão social e econômica da dignidade humana. Na mesma linha de argumentação, Mary-Ann Glendon (2003) sugere que a efetividade da participação latino-americana se deveu ao fato de que “vários elementos das tradições jurídicas latino-americanas refletiam tradições não ocidentais”. Assim estavam contemplados nas propostas latino-americanas tanto o individualismo anglo-saxão, como o Iluminismo continental, mais preocupado com igualdade e fraternidade, ao mesmo tempo em que, contrariamente a essas duas tradições, o pensamento latino-americano era muito menos desconfiado em relação ao Estado e muito menos anticlerical. Dessa forma, enquanto o representante da Inglaterra por exemplo, conseguia angariar pouco suporte para sua proposta de que a Declaração Universal refletisse basicamente as liberdades tradicionalmente reconhecidas pela lei inglesa, a posição dos latino-americanos de alguma forma abria um espaço maior para a negociação.⁴

Desnecessário dizer que a participação latino-americana não foi a única responsável pelo texto final da Declaração de 1948. Não consideramos também que seja possível estabelecer uma escala de importância para as diversas regiões e tradições jurídicas. Para uma avaliação mais abrangente do processo de formulação da Declaração e de seu resultado, seria necessário trabalhar a participação de associações da sociedade civil, indivíduos e representantes de outras regiões do mundo, além, é claro, de analisar com mais profundidade o papel dos grandes poderes do sistema internacional. Contudo, acreditamos que esse brevíssimo histórico ajuda a revelar o caráter complexo e multifacetado da formação

4 O que não quer dizer que esse processo de negociação tenha sido absolutamente tranquilo. Em certo ponto, o representante do Chile, Hernán de Santa-Cruz, teve que se esforçar para demover os países da região de exigirem uma referência a Deus no preâmbulo da Declaração, o que alienaria uma boa parte dos países que compunham as Nações Unidas.

do regime internacional de direitos humanos, que dificilmente poderia ser atribuído à imposição dos poucos países vencedores da Segunda Guerra Mundial.

Com isso não estamos querendo minimizar o parentesco da Declaração de 1948 com as Declarações francesa e americana do final do século XVIII, tampouco escamotear o fato de que grande parte dos Estados que hoje compõem o sistema internacional não eram livres para participar na deliberação ou na votação da Declaração de 1948. Assim como as demais instituições que compõem a ordem internacional contemporânea, a Declaração reflete em grande medida a hegemonia ocidental, e particularmente norte-americana, inclusive no campo dos valores. Contudo, a reflexão sobre a participação dos países latino-americanos, no mínimo, nos convida a pensar a pluralidade, e as diferenças dentro da tradição ocidental. Além disso, há que se considerar que em grande medida, a própria existência da Declaração se deve mais à pressão de organizações não governamentais e países médios e pequenos, do que a uma determinação dos países poderosos do sistema internacional.

De qualquer modo, seja sob o critério do conteúdo, seja sob o critério do seu processo de criação, seria equivocado considerar a Declaração de 1948 uma imposição de valores ocidentais ao resto do mundo, e mais do que isso, pensar o regime de direitos humanos como a expressão de um projeto de poder dos países ocidentais, e dos Estados Unidos em particular. No entanto, essa interpretação é bastante difundida e as razões para isso são de ordem variada. Ao longo da Guerra Fria, o tema dos direitos humanos foi instrumentalizado e atrelado frequentemente aos interesses da política externa norte-americana, tanto no plano das relações com os países que compunham o bloco soviético, como também em relação aos países da América Latina, o que contribuiu para que o regime de direitos humanos fosse visto com bastante ceticismo por observadores atentos.

A América Latina, por sua vez, passou por um período de transformação política acentuada, no qual muitos países se converteram em regimes militares e autoritários, com muito pouco apreço pela ideia e pela linguagem dos direitos humanos. Mais uma vez, no entanto, a “lógica interna” dos direitos humanos foi utilizada por diversos grupos sociais e políticos para questionar os limites impostos à participação política e denunciar a violência cometida por seus próprios governos, utilizando para isso os direitos enunciados na Declaração de 1948, e os fóruns internacionais. Esse processo deu origem a uma das mais pujantes redes transnacionais de ativistas de direitos humanos, que não apenas contribuiu para o processo de redemocratização da região na década de 1980, como também continua a colocar em questão os limites e os sentidos de direitos humanos expressos pelo regime internacional (Sikkink, 2007). Muito do debate

internacional, não apenas sobre questões econômicas e sociais, mas também envolvendo o tema de execuções extrajudiciais e desaparecimento político têm sido lideradas pelos países da região.

No imediato pós-Guerra Fria, com a possibilidade de um sistema internacional homogêneo em relação a valores, isto é, onde os conflitos em relação aos critérios de legitimidade política não existiam mais, a linguagem dos direitos humanos adquiriu uma importância renovada. Talvez o acontecimento mais representativo desse momento tenha sido a realização da Conferência Internacional de Direitos Humanos em Viena, em 1993, onde 171 países assinaram uma Convenção que: afirmava a indivisibilidade, universalidade e interdependência dos direitos humanos; que expandia significativamente o conjunto de direitos incluídos na Declaração de 1948; e finalmente, que propunha uma reestruturação das instituições de direitos humanos da ONU. Para o diplomata Lindgren Alves, a Convenção de Viena foi importante na medida em que representou a consolidação dos “direitos humanos como tema global e, portanto, como ingrediente de governabilidade do sistema mundial, ao reconhecer a legitimidade da preocupação internacional com a sua promoção e proteção” (Alves, 2003: XXXIII).

Se por um lado o consenso em torno dos direitos humanos parecia consolidado, por outro lado as discussões sobre a possibilidade de dotar o regime internacional de mecanismos coercitivos mais fortes na promoção e garantia de direitos humanos, e sobretudo o uso e o abuso de justificativas humanitárias para a realização de intervenções militares nos últimos vinte anos trouxeram o debate sobre a relação entre direitos humanos e política de poder novamente para o centro das atenções. Nesse contexto, o tema do caráter ocidental dos direitos humanos adquire importância política e merece ser tratado com cuidado.

A recuperação da complexidade da história dos direitos humanos se torna uma tarefa essencial. Um dos poucos pesquisadores que dedica atenção a ausência do século XIX na maior parte das recapitulações históricas sobre os direitos humanos, o sociólogo Neil Stammers (2009) formula a hipótese de que essa subtração implica em minimizar a dimensão social da construção dos direitos, a participação nessa história dos movimentos de trabalhadores, do internacionalismo socialista, do abolicionismo internacional, das lutas por autodeterminação e do reconhecimento de direitos coletivos como direitos humanos. Em suma, conclui Stammers: “O fracasso em integrar as dimensões de direitos das lutas do século XIX na literatura de direitos humanos teve um impacto decisivo na compreensão contemporânea de direitos humanos.” (2009: 100)

Buscamos neste artigo, contribuir para uma melhor compreensão do papel dos direitos humanos na política, tanto doméstica, como internacional, a partir

da recapitulação da tradição latino-americana de direitos humanos, dentro da perspectiva de que o sentido dos direitos humanos é forjado em lutas políticas e movimentos sociais; e também por meio da recuperação do papel histórico que representantes dos países da região, e mais recentemente organizações transnacionais da sociedade civil tiveram e ainda têm na formatação do regime internacional de direitos humanos.

Referências

- ALVES, Lindgren. *Os direitos humanos como tema global*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec, 2007.
- CAROZZA, Paolo G. From conquest to constitutions: retrieving a Latin American tradition of the idea of human rights In: *Human Rights Quarterly* (25), 2003, pp. 281-313.
- COMPARATO, Fabio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2001.
- GLENDON, Mary Ann. *A world made new. Eleanor Roosevelt and the universal declaration of human rights*. New York: Random House, 2000.
- (20). “The forgotten crucible: the Latin American influence in the universal human rights idea”. In: *Harvard Human Rights Journal*. Cambridge, v. 16, pp. 27-39, 2003.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- JAMES, T. M. Social Rights are Higher Law Discourse and constitutional law (Before, During and After the Mexican Revolution, 1830s-1930s). Apresentação na Conferência Social Rights/Human Rights, Potsdam, Alemanha, 2-4 de dezembro 2010.
- MAZOWER, Mark. *No enchanted palace. The end of Empire and the ideological origins of the United Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- MISKOLCI, Richard. Feminismo y derechos humanos. In: ESTÉVEZ, Ariadna; VÁZQUEZ, Daniel (Orgs.). *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*. Ciudad de México: Flacso-México/Cisan, 2010, pp. 167-190.
- NESBITT, Nick. *Troping Toussaint, Reading Revolution*. In: *Research in African literature*. (v. 35, n.2) Bloomington: Indiana University Press, 2004, 18-33.
- NORMAND, Roger; ZAID, Sarah. *Human Rights at the UN. The political history of universal justice*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- PEGUERO, Valentina. *Teaching the Haitian Revolution: Its Place in Western and Modern World History*. In: *The history teacher* (v. 32, n.1) Society for history education. 1998, pp. 33-41.

- SIKKINK, Kathryn. A emergência, evolução e efetividade da rede de direitos humanos na América Latina. In: JELIN & HERSHBERG. *Construindo a democracia: direitos humanos, cidadania e sociedade na América Latina*. São Paulo, EDUSP, 2007.
- STAMMERS, Neil. *Human Rights and social movements*. Londres: Pluto Press. Maio 2009.

Como citar este artigo:

- REIS, Rossana Rocha. A América Latina e os direitos humanos. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.2, p. 101-115.

Por amor ou por dinheiro? Emoções, discursos, mercados

Miriam Adelman¹

Resumo: Se o imaginário romântico moderno constrói uma fronteira nítida entre o amor e o “interesse material” ou entre os que fazem sexo “por amor” ou “por dinheiro”, algumas perspectivas sociológicas, antropológicas e psicanalíticas revelam um cenário bem mais complexo. A partir da sociologia do dinheiro sugerida pela estudiosa argentina Viviana Zelizer e outros autores/as que expandem as reflexões simmelianas sobre dinheiro e afeto, mercado e subjetividade, tento problematizar as concepções que dicotomizam estas relações, faço uma breve discussão da “poética e política” do amor e trago alguns estudos etnográficos contemporâneos que focalizam as experiências de pessoas que procuram parceiros sexuais e amorosos, “dentro” e “fora” de relações mercantilizadas, para pensar além de categorias binárias e divisões “enganosas”.

Palavras-chave: Amor, emoções, dinheiro, sociabilidade, teoria social contemporânea.

For money or for love? Emotions, discourse, markets

Abstract: *If the modern romantic imagination has built clear boundaries between love and “material interest”, or between those who have sex “for money” or “for love”, contemporary sociological, anthropological and psychoanalytic perspectives reveal a scenario of much greater complexity. Inspired by work of scholars such as Viviana Zelizer who expand classical reflections on the relationship between money and intimacy, market and subjectivity, I re-visit these problems and pairs.*

¹ Departamento de Ciências Sociais da UFPR – Pesquisadora do CNPq.

Then, through both literary works and contemporary ethnography, I discuss the “politics and poetics” of love and examine some of the ways in which experiences which are commonly held to be made of “different material” may perhaps share much more than has customarily been admitted.

Keywords: *love, emotions, money, sociabilities, contemporary social theory.*

O mundo acha que as mulheres são interesseiras. E os homens não são? Todo o homem exige da mulher um atributo fundamental: a beleza. As mulheres exigem dos homens outro atributo: o dinheiro. Qual é a diferença? Só os homens podem exigir e as mulheres não?

Paulina Chiziane, *Niketche*.

No difícil desafio de navegar, individual e coletivamente, as instáveis águas da existência pós-moderna, não surpreende que proliferem diversos tipos de tentativas de se apegar “ao sólido”, principalmente porque estas continuam respaldadas por um imaginário histórico romântico só parcialmente interrompido pelo surgimento posterior dos “modernismos”.² Tanto na literatura quanto nas diversas mídias modernas e na própria teoria social, modalidades românticas do “pensar e sentir” nunca desapareceram. Assim, perante os inúmeros desafios e tragédias da vida social do século XX – e agora, do século XXI – tais perspectivas podem ainda resultar tentadoras. Nostalgicamente desejosas de achar um “refúgio do mundo cruel”, procuram um cenário mais reconfortante do que ter que assumir “a vida líquida” e encarar, nesta, um projeto de construir sociabilidades e significados menos pautados em regras e fórmulas.

Contudo, na teoria social, onde se objetiva um olhar crítico que capte a complexidade, este tipo de discurso pode ser menos convincente – ainda mais após várias décadas de avanço das metodologias e epistemologias desconstrutivistas. Estas últimas, em grande parte, vêm alertando para a necessidade de reavaliar categorias dicotômicas tomadas durante longos anos como pressupostos

2 Segundo Cantor (1997), modernismo emerge da crise da sociedade em que consolidou-se o romantismo: uma visão cultural pautada em esferas separadas, fronteiras estáveis e lares protegidos, em noções de “ordem e progresso começa a ser questionada por artistas, filósofos e escritores que percebem a estreiteza dos caminhos que oferecia, o caráter opressivo dos papéis e regras que ditava, assim como a falência dos seus mitos sobre a vida social.

teóricos assim como as fronteiras que supostamente separam, com relativa impermeabilidade ou nitidez, pessoas, grupos, culturas, “sexos”, nações etc.

E não é só na teoria social que os esforços para traçar uma fronteira estável, nítida e necessária entre afeto e interesse, autêntico e “falso” – e outros pares igualmente problemáticos ou enganosos – realmente cedem lugar a perspectivas que captam melhor a complexidade, as ambivalências, as contradições e paradoxos da vida moderna e o mundo contemporâneo. Em diversos espaços da produção cultural contemporânea, emergem vozes e olhares que apontam para as estratégias criativas que pessoas adotam ao atravessar as fronteiras das “lógicas”, práticas e normas sociais, conscientemente ou não. A literatura, de maneira parecida com a etnografia, pode ser muito reveladora de como as experiências das pessoas constantemente misturam, invertem e ultrapassam normas e barreiras, trazendo à tona a necessidade nossa de olhar mais de perto as dinâmicas sobre as quais teorizamos. É nesse sentido que citei, na epígrafe, a moçambicana Paulina Chiziane, romancista que escreve desde uma cultura “híbrida” e pós-colonial, focalizando alguns dos engodos mais tragicômicos das nossas culturas sexuais e suas (nossas) subjetividades “generificadas” e oferecendo uma crítica radical que muito inspira uma discussão conceitual sobre amor, sexo, casamento, família/afeto e mercado(s). O objetivo do presente texto é identificar e discutir algumas das alternativas neste sentido.

Afeto e mercado: olhares sociológicos

Conforme sugeri acima, algumas correntes da sociologia contemporânea nos desafiam a *reconsiderar fronteiras*, tanto as que as categorias teóricas estabelecem quanto as que separam as pessoas, os espaços e os momentos da vida social. As teorias pós-estruturalistas contemporâneas fizeram muito para inovar, metodologicamente, criando novas *epistemes* para uma complexidade que demanda concepções mais fluídas, nuançadas e multifacetadas das relações sociais, desafiando alguns dos binômios e dicotomias que desempenharam um papel tão importante no momento “clássico” (e estruturalista) das nossas disciplinas e permitindo que nos aproximemos mais das dinâmicas da vida que sempre correm alguns passos à frente dos nossos esforços de captá-las.

Entre as muitas tentativas de repensar os conceitos e as armadilhas “ideológicas” que desafiam a tradição sociológica a refletir mais sobre alguns famosos pares – público e privado, mercado e afeto, interesse e amor – um dos esforços mais consistentes e bem-sucedidos pode ser encontrado no trabalho da socióloga argentina Viviana Zelizer. Por meio de sua obra já bastante reconhecida,

Zelizer retoma a herança simmeliana da sociologia do dinheiro e dá vários passos para diante. Como é que o dinheiro entra nas relações íntimas? Em primeiro lugar, Zelizer nos encaminha à desconstrução da própria noção de afeto/intimidade que no senso comum, e por vezes na própria sociologia, costuma ser antes naturalizada do que examinada como fenômeno ou conceito. Muito acertadamente, ela esclarece que o termo “intimidade” pode implicar “*caring attention*” [atenção orientada ao cuidado] mas não necessariamente se resume a esta. Pode, de fato, incluir inúmeras e diversas atitudes, desde o amor e a atenção até a crueldade e as diversas formas de abuso que, sabemos, também fazem parte de muitas relações “íntimas”. Perante quem associe “intimidade” com o que há de “mais autêntico” no relacionamento humano, ela oferece uma discussão mais crítica e desmistificadora sobre o que significa “autenticidade”:

E a autenticidade? Analistas de relações interpessoais frequentemente distinguem entre sentimentos reais e verdadeiros, desprezando a simulação com termos como *pseudo-intimidade* e *gerenciamento das emoções*. Se nutrem muitas vezes da ideia de que a rotinização da expressão emocional em trabalhos como garçoneiro, comissário de bordo ou vendedor(a) priva as relações sociais de sentido e prejudica a vida interior das pessoas envolvidas neles. Entre mais nos aproximamos à intimidade, contudo, mais saltam à vista as duas falhas contidas neste raciocínio. Em primeiro lugar não há nenhuma pessoa “real” que existe dentro de um corpo dado; sentimentos e significados variam de maneira significativa, compreensivelmente, e de maneira apropriada, de uma relação interpessoal a outra. De fato, os sentimentos e significados que surgem regularmente nas relações entre mãe e filho podem atrapalhar de maneira séria na relação entre amantes. Em segundo lugar, a simulação de sentimentos e significados por vezes vira uma obrigação, ou pelo menos um serviço, em alguns tipos de relação. Considerem as relações entre filhos adultos e seus pais que envelhecem, ou entre enfermeiros e seus pacientes terminais [tradução minha]. (2005: 17)

Neste sentido, a perspectiva de Zelizer mantém afinidade com a dos estudiosos que entendem as emoções mais no sentido de “*situated communication*” – uma perspectiva desenvolvida na antropologia por pessoas como Catherine Lutz e Lilá Abu Lughod (1990), entre outras.³ Zelizer examina a crença comum

3 Notamos, contudo, que esta perspectiva também tende à unidimensionalidade, na medida em que perde de vista a experiência do afeto e das emoções pelos sujeitos, como vivência profunda (cf. a crítica de Nancy Chodorow, 1999).

– que orienta não só o “senso comum” senão, como ela indicará, está enraizada em várias perspectivas sociológicas, incluindo a teoria crítica (neo)marxista – segundo a qual o interesse econômico representa uma ameaça constante que paira sobre a esfera mais “pura” de relações de afeto.

De maneira correlata, a intimidade poderia ser vista como algo que ameaça contaminar a atividade econômica ou profissional, a qual – à maneira da tipologia clássica weberiana – deve ser racional, imparcial, eficiente, e guiada e conduzida por critérios “neutros e objetivos” etc. Evidentemente, o objetivo de Zelizer não é o de construir uma apologia do capitalismo contemporâneo, mas fornecer uma perspectiva mais realista às visões mais apocalípticas que enxergam, no atual momento pós-moderno, o colapso de possibilidades de sociabilidades não pautadas no uso e na instrumentalização. O que ela questiona é, em efeito, uma epistemologia da pureza, que impede a percepção de como as pessoas realmente lidam com os diversos elementos que estruturam seu cotidiano, no mundo contemporâneo.

É neste sentido que ela diz “...as pessoas frequentemente misturam atividade econômica e intimidade. Ambas muitas vezes se sustentam mutuamente. Você terá dificuldade para entender a coexistência da economia e da intimidade se você partir da ideia de que o interesse econômico determina todas as relações sociais, ou se imagina que o mundo se separa nitidamente nas esferas da racionalidade e do sentimento, ou se você entende a intimidade como uma planta delicada que só consegue sobreviver atrás dos grossos vidros de um viveiro” (2005: 2). Na sequência, ela se indaga pelos motivos que esta relação produz tanto desassossego; por quê, por exemplo, preocupa-se tanto com os efeitos de introduzir o dinheiro numa relação íntima – amizade, casamento ou mesmo a relação entre pais e filhos – quando poderíamos reconhecer que “as pessoas vivem vidas conexas e... muita atividade econômica é exigida para criar, definir e sustentar os laços sociais”. Mais ainda, quando as pessoas incorporam o dinheiro nos processos de construção de laços sociais, isso muitas vezes implica numa transformação no próprio sentido dado ao dinheiro – que passa de um meio de troca “impessoal” para incorporar a lógica da dádiva: “...todos nós usamos a atividade econômica para criar, manter e negociar laços importantes – especialmente os laços íntimos – que mantemos com outras pessoas” (2005: 3).

Zelizer identifica três abordagens principais na teoria social e econômica contemporânea sobre a relação entre mercado e sociabilidade. A primeira é a de *esferas separadas*, que as concebe como mundos opostos ou até hostis, regidos por lógicas diferentes e “rivais”. Esta é mesma visão que foi tão cuidadosamente articulada e apoiada por doutrinas vitorianas, uma divisão não só naturalizada

senão genericada, por meio da atribuição do masculino à esfera pública e do feminino à esfera privada. Seus pressupostos são incorporados de certa forma à sociologia weberiana, que contrapõe formas de ação (a instrumental ou burocrática, seria paradigmática do capitalismo moderno, mantendo-se como lógica dominante na convivência com outras formas de ação, aquelas ligadas ao sentimento o ao “carisma” pessoal).

A segunda perspectiva poderia ser considerada como monista, pois em vez da tensão ou conflito entre duas esferas, sugere que atrás do aparente dualismo esconde-se um princípio único, mais forte, seja cultural, social ou política: “...o aparentemente separado mundo das relações sociais íntimas... nada mais é do que um caso especial de algum princípio geral: nada além de racionalidade econômica, nada além de cultura, nada além de política” (2005: 29). Desta maneira, por exemplo, as relações de cuidado ou amizade podem ser traduzidas como “caso particulares” de jogos de interesse, ou – numa vertente mais psicanalítica (ou seja, cultural) o suposto “interesse” seria realmente uma busca de amor ou de reconhecimento – ou seu pobre e falido substituto.

Para Zelizer, este tipo de argumento, “nada mais é do que...” representa uma tentativa de evitar dualismos que sucumbe de novo a uma dificuldade de lidar com a complexidade. Mas, esta perspectiva pode também colocar-se de maneira mais sutil, e desta maneira, ajudar a iluminar tensões importantes entre diferentes dimensões ou aspectos da vida. Como já sugeri, a psicanálise – que insiste de maneira convincente na ambiguidade e no caráter contraditório ou paradoxal da vida afetiva, dando centralidade ao corpo e às emoções na estrutura psíquica – pode sugerir que a dinâmica cultural mais forte seria a de “usar o dinheiro para obter amor” do que o contrário, na medida em que identifica a busca do reconhecimento e do afeto como as necessidades psíquicas e emocionais mais profundas do ser humano, que busca suprir faltas e perdas. Desde essa ótica, usar “o amor para obter dinheiro” seria um deslocamento, uma denegação daquilo que a pessoa realmente precisa.

Nesta mesma direção, podemos pensar no trabalho de uma outra socióloga, Arlie Hochschild, que ao longo da sua trajetória intelectual – estudando gênero e família, o mundo do trabalho, e mais recentemente, como estes se juntam em contextos globalizados de (i)migração (2004) – vem contribuindo bastante para a construção de uma sociologia das emoções. Hochschild, ao examinar como é que o dinheiro entra nas relações entre casais e famílias, sugere um conceito interessante – a “economia da gratidão” – uma economia simbólica por meio da qual as pessoas medem, comparam e avaliam (consciente e/ou inconscientemente) o que dão e o que recebem uns dos outros. Com isso, ela demonstra quão frequente

é para uma pessoa usar o dinheiro, um bem ou um recurso material como dádiva e expressão de gratidão numa troca essencialmente afetiva. Nestas trocas de afeto por meio de dinheiro, do tempo, de atitudes e de bens materiais e simbólicos, não só fica evidente quão difícil que é fazer cálculos de “equivalências” (as coisas que se trocam nunca serão equivalentes, por muito que nossa cultura nos diga que teriam que ser) senão que se abre muito espaço para sentimentos de confusão e raiva, ressentimento e mágoa, porque nos resulta muito difícil lidar com a forma que estas dinâmicas misturam elementos tão díspares.

Em terceiro lugar, Zelizer nomeia a perspectiva que assinala como sua, a de “vidas conectadas” (*connected lives*). Na discussão que ela faz sobre esta abordagem, que tenta captar o complexo jogo de elementos que tensionam nossas vidas de maneiras diferentes embora interconexas, ela faz uma consideração importante: justo pelo trabalho intenso que as pessoas (impelidas pelo senso comum da nossa cultura) fazem para demarcar as fronteiras entre “as categorias de relação que contém elementos comuns”, justo porque as pessoas se sentem ameaçadas pelo apagamento destas fronteiras, tende a reforçar-se a doutrina dos “mundos hostis” e opostos” (2005: 36). Fronteiras que – podemos acrescentar – quando se tratam dessa intimidade que contempla também as relações de sexo e sexualidade, trazem uma ameaça particular. A longa tradição ocidental que procura separar, moralizar e disciplinar “o sexo” já o constrói como particularmente suspeito, e sujeito ao escrutínio que vai classificá-lo de acordo a categorias específicas de “sexo bom” e “sexo ruim”.⁴ É uma divisão disciplinar altamente sensível no sentido de sustentar definições normativas, que outorgam “normalidade” e inteligibilidade a alguns e negando as mesmas aos outros. Desta maneira, emerge o risco, e daí, o medo que as pessoas sentem em passar (ou serem passadas) do lado da legitimidade para o do estigma, do “perverso”, “patológico” ou sexualmente transgressor.

De fato, tanto Zelizer ou Hochschild nos fornecem *insights* necessários para *relativizar* as fronteiras entre supostas lógicas do público e do privado, interesse e sentimento, autenticidade e manipulação, e assim por diante. Evidentemente,

4 Na já clássica definição de Gayle Rubin (1984), a autora assinala os comportamentos que fazem parte do “círculo encantado” do “sexo bom”. Contudo, o sexo em si tende para o lado “do ruim” e do moralmente suspeito, pois como ela diz: “*This culture always treats sex with suspicion. It construes and judges almost any sexual practice in terms of its worst possible expression. Sex is presumed guilty until proven innocent. Virtually all erotic behavior is considered bad unless a specific reason to exempt it has been established. The most acceptable excuses are marriage, reproduction and love. Sometimes scientific curiosity, aesthetic experience or a long term intimate relationship may serve. But the exercise of erotic capacity, intelligence, curiosity or creativity all require pretexts that are unnecessary for other pleasures, such as the enjoyment of food, fiction or astronomy.*” (278)

há outros sociólogos contemporâneos que participam, e participam *apaixadamente* destes debates.⁵ A maior parte deles e delas se esforçam – e não sem certo sucesso – para captar tensões e complexidades. Ao mesmo tempo, uma boa parte desses interlocutores acabam se posicionando de um lado ou outro de um debate que pode ser compreendido como uma disputa sobre a forma em que “o capitalismo corrompe o sentimento” ou, do outro lado, de como o ideário moderno possibilitaria uma nova – mais autêntica, livre ou pura – forma de amar. Na medida em que as questões de gênero permanecem pouco teorizadas ou até invisibilizadas nestes debates, acentua-se ainda mais a tendência de radicalizar a oposição, perdendo assim importantes nuances.

O brilhante livro escrito pela socióloga marroquina Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia* (1997), premiado pela *Associação Sociológica Americana*, tornou-se objeto da análise crítica do sociólogo brasileiro Sérgio Costa, mas ambos podem servir para ilustrar alguns dos problemas comuns às discussões sociológicas sobre amor, afeto e mercado. Costa expressa sua insatisfação com a noção que informa todo o trabalho de Illouz: seu argumento sobre o forte encontro entre o amor romântico e mercado capitalista, que produz, como resultado histórico, “*um par bem resolvido*”. Na verdade, Illouz trabalha a partir de uma concepção histórica que parte da apreciação comum que o amor romântico se levanta, num primeiro momento na história da modernidade, em certa oposição à uma antiga lógica de casamentos ditado por interesse econômico (elites) ou por tradição (entre os grupos populares). A influente tese de Luhmann, para quem a invenção do amor romântico teve menos a ver com “sentimento” e tornou-se mais um “código” de comunicação (apud Illouz, 1997: 170), vem aqui ao encontro, enquanto também ressalta a importância desta forma de subjetivação para o nascimento do indivíduo moderno e sua afirmação como um sujeito que *escolha* seu destino. Illouz, por seu lado, reconhece a dimensão ativa, “utópica” do amor romântico que pode posicioná-lo em oposição às regras ou exigências utilitárias da ordem social, mas tenta demonstrar como estas

5 A tese de Anthony Giddens sobre relações íntimas “plásticas”, “desencaixadas e portanto, depuradas de obrigações institucionais instrumentais herdadas me parece, em grande parte, coerente com a visão de Zelizer, porque neste sentido, “pureza” não diz respeito a uma oposição entre o instrumental e o sentimental, economia e afeto, e também porque ele insiste na interação (dialética, tensionada) entre “intimidade e sistemas abstratos” (*As Consequências da Modernidade*, 1991, p. 143). O “reencaixe” num contexto “reflexivo” deve permitir emergir distintos tipos de projetos – e de maneiras de combinar questões práticas e afetivas, materiais e emocionais, de acordo às circunstâncias e às subjetividades. A “sexualidade plástica” surgida neste contexto, separada de seu “encaixe” na lógica reprodutiva do ocidente pré-moderno, pode ser vivida fora ou dentro do “amor (romântico)” e tende a livrar-se de oposições e restrições normativas.

características a permitem expressar-se, de forma muito menos “subversivas” hoje⁶, nas experiências e linguagens contemporâneas de consumo. Embora Costa não deixe de reconhecer a profunda penetração das práticas amorosas pelos produtos, serviços e ideologias do mercado no entanto, (“Como prática cultural, o amor romântico está incorporado num amplo leque de produtos, objetos, locais e rituais...”), ele volta (de uma maneira mais romântica) para Luhmann, para defender a ideia da “irredutibilidade”⁷ da experiência amorosa à “lógica do mercado”:

Só mesmo em uma de suas dimensões o amor romântico parece refratário ao mercado: a de interação mediada por um código especial. Para que se configure a relação romântica é necessária a criação de um âmbito de comunicação (improvável) que destaque e aparte os amantes do entorno social. A presença desse código de comunicação especial distingue consumidores de amantes que utilizam rituais e produtos sob o signo do amor. (Costa, 2005: 124)⁸

O mercado, Costa diz, fornece aos amantes elementos para seus rituais; porém, não tem o poder de *gerar* o sentimento, ou “energia amorosa”, que, ele repete, se vive por meio dos “códigos singulares” que os amantes constroem”. Emerge, desta maneira, como um algo “mais autêntico”, mais verdadeiro, e, aliás, como um código que parece estar um tanto fora de acesso à maior parte das pessoas – mais “consumidores” do que “amantes”. Seguindo Chodorow (1999) eu concordaria que haja uma dimensão “emocional profunda” da vida – no sentido que ela o entende, momentos formativos da nossa estrutura psíquica e emocional que pesam na vida de todas as pessoas, experiências primárias não redutíveis à “produção discursiva” de emoções (discursos que circulam culturalmente, mais ou menos filtrados ou refratados pelo mercado), mesmo mantendo relação a ela. Mas isto me parece um argumento mais “antropológico” – que fala sobre como as pessoas se tornam sujeitos de uma determinada cultura

6 Illouz identifica a dimensão utópica do amor romântico como ligada à “liminalidade” – rituais que testam os limites entre o que se pode permitir e aquilo que ameaça a ordem social, argumentando que: “Paradoxically, in contemporary culture the liminal inversion of the social order and the opposition to utilitarian values affirmed by romantic love are shaped by the market [i.e. consumption, in tension with production]. In particular, meanings contained in the consumption of leisure temporarily overturn the conditions set by work, money, and exchange. Through its incorporation in the sphere of leisure, contemporary romantic love remains deeply entrenched in that tradition affirming the disorderly individual against the well-regulated group, only now this affirmation is expressed in the consumerist idiom of post-modern culture”. (p. 10)

7 ... de tal maneira que seria melhor desistir de insistir nesta forma de “autenticidade”, me parece...

8 Seu texto se finaliza com estas palavras: “Nesse sentido simbólico-expressivo, a obliteração das fronteiras entre mercado e interação amorosa significaria o fim do amor romântico.” (Costa, 2005: 124)

e onde nisto situam-se as experiências individuais e singulares de cada biografia. O argumento de Costa não me parece esclarecer esta dimensão, ao mesmo tempo que remete, para sua versão do amor, à antiga análise frankfurtiana da oposição entre a indústria cultural e formas culturais elitistas, vistas estas como as mais “autênticas” e menos alienadas.

Em segundo lugar, se é evidente que nossos “códigos íntimos” são fruto do encontro de nossas experiências singulares com os discursos socialmente circulantes (as hegemônicas e outras), não seria melhor ir além do “par” e abrir a questão para outra, mais ampla, sobre como podemos construir subjetividades e sociabilidades em “interrupções subversivas” – seja em relação a uma pessoa, quatro pessoas, ou outros grupos ou espaços de vida? Será que a chave a uma experiência tão poderosa, ou tão empoderadora, precisa atrelar-se à possibilidade do casal de amantes? Neste ponto, me parece, tanto Costa quanto Illouz fariam bem em examinar os discursos e práticas românticas à luz das contribuições bem mais “desconstrutivistas” da crítica feminista/*queer*, que nas últimas décadas analisaram as dimensões (e os custos) generificados da cultura do amor romântico.

Um pouco mais adiante, vou revisitar algumas discussões feministas clássicas a respeito, mas aqui cabe assinalar o problema inerente em focalizar a história do amor em termos só do capitalismo e sua gênese histórica, como se não se tratasse de um dos cenários onde, da maneira mais emblemática, se produz a interseção de questões de gênero, classe (e de heteronormatividade e relações raciais, entre outras). Desde este outro olhar, diferentes tipos de casais e de uniões, representam reprodução ou desafio de uma ordem social, normatividade e domesticação (a domesticação “burguesa e patriarcal” das múltiplas possibilidades de relação e vínculo afeto-sexual). Por outro lado, “amor”, “amor romântico” e “desejo” merecem considerações específicas, pois podem ser muito diferentes uns dos outros. Não há porque pressupor uma convergência e, muito menos, uma convergência duradoura e heteronormativa, entre os três. Martha Fineman (1995) já fez uma excelente análise de como o Estado moderno reconheceu um tipo de vínculo – o par homossexual que mantém uma relação sexual exclusiva – como (único) sítio onde o desejo poderia legitimar-se, codificado portanto como amor e embutido nas leis sobre família, propriedade e casamento e tornando-se a base da vida familiar, a despeito de todas as outras possibilidades. Mas, ela nos sugere, poderíamos olhar para esse tipo de arranjo com *estranhamento* em lugar de naturalização, pois “[não faz] sentido que é a mais tênue, menos permanente de nossas relações íntimas a que ganha a

posição mais significativa e privilegiada nas instituições públicas e privadas – subsidiada nos níveis ideológicos e econômicos” (Fineman: 4).

Por outro lado, se não há porque imaginar que nenhum tipo de vínculo de amor/desejo se mantenha à margem dos rituais e discursos que o mercado faz circular, alguns parecem tensionar a ordem social mais do que outras – particularmente se pensarmos em perspectiva histórica, sobre o regime social e cultural que antecede o atual momento pós-moderno. Talvez então, isto se explique menos a partir do conceito de “capitalismo” e mais a partir daquilo que Gayle Rubin (1975), tantos anos atrás, tentou identificar como “a ordem de sexo/gênero”.

“If you can’t be with the one you love, honey, love the one you’re with...”

(a poética e a política do amor)

Em tempos ainda não muito longínquos, a política e estética do movimento da “contracultura” – herdeiro também de movimentos culturais anteriores⁹ – questionou a *redução das possibilidades amorosas ao par* sancionado pela instituição do casamento. A teoria feminista e a teoria *queer* vieram logo em seguida a enveredar essa crítica por novos rumos. Abriu-se um novo espaço, nas sociedades que chamamos desde então de “pós-modernas”, para fortes questionamentos – teóricos e práticos – das definições hegemônicas sobre quem pode amar, quem “tem licença” para o sexo, quais as formas socialmente inteligíveis de amor e sexo. E, como argumenta Weeks (2007) tanto nos seus aspectos de movimento social quanto de movimentos teóricos e culturais, não tiveram pouco impacto sobre como vivemos hoje. Embora haja diversas possibilidades em quanto como fazemos o balanço de várias décadas de teoria e política, é claro que estes movimentos e correntes estabeleceram o cenário das lutas – simbólicas e “materiais” – que continuam marcando nosso ser e estar no mundo atualmente.

A crítica feminista às noções modernas do amor romântico tem uma história quase tão longa quanto as próprias relações de amor e família às quais se refere. Vale lembrar, por exemplo, as críticas de feministas do final do século XIX e início século XX – época em que as doutrinas vitorianas de esferas separadas entram em crise – que argumentavam que o “verdadeiro amor” era uma

9 Desde as críticas anarquistas do final do século XIX, o círculo de Bloomsbury modernista na Inglaterra aos escritos da geração Beat nos EUA nos anos 40 e 50, diversos movimentos de “vanguarda” exprimiam seu descontentamento ou desinteresse nas formas de amor e família produzidas pela cultura burguesa clássica e “disciplinar”.

impossibilidade cultural diante do contexto de profunda desigualdade de gênero, e mais ainda, dentro da instituição convencional do casamento. Nas palavras radicais da anarquista, feminista Emma Goldmann, judia russa que morava nos Estados Unidos na época:

A noção que prevalece sobre o casamento e o amor é que são sinônimos, brotando dos mesmos motivos e cobrindo as mesmas necessidades. Como a maior parte das noções populares isto não se apoia nos fatos senão na superstição... O casamento e o amor não têm nada a ver o um com o outro, são tão distantes um nos outro como os polos, na verdade são antagônicos. Sem dúvida alguns casamentos foram o resultado do amor. Não, portanto, porque o amor só consegue se afirmar no casamento; antes por que são poucas pessoas que conseguem ir completamente além de uma convenção. Hoje em dia há grande números de homens e mulheres para os quais o casamento é apenas uma farsa, mas que se submetem a ele por causa da opinião pública. De qualquer maneira, embora alguns casamentos baseiam-se no amor, e é igualmente verdade que em alguns casos o amor se mantém dentro da vida do casamento, eu mantenho que isto acontece independentemente do casamento, e não por causa dele.¹⁰

Enquanto muitas escritoras da “Segunda Onda Feminista” reforçavam a denúncia do amor romântico como ideologia e peça-chave na dominação masculina, teóricas feministas inspiradas na psicanálise, como Nancy Chodorow (1999, 2001) e Jéssica Benjamin (1988), se debruçaram sobre as assimetrias de gênero institucionalizadas que predisõem as mulheres a tornarem-se “especialistas no amor”, com seus respectivos custos. Os custos, a sua vez, não seriam poucos, senão que reproduziriam toda uma série de desvantagens e desencontros, ligadas à maneira diferenciada em que se produzem subjetividades masculinidades que, segundo autoras como Chodorow (1999) e Gilligan (1982), seriam mais autocentradas, e subjetividades femininas mais orientadas para o cuidado dos outros (a “reprodução da maternagem”, nas palavras de Chodorow).

Desde uma perspectiva menos psicanalítica, sociólogas como Hochschild (2003) identificaram uma “divisão emocional “do trabalho”, que conduz a investimentos diferenciadas nas esferas de trabalho (extradoméstico) e da família. Quando, como frequentemente acontece, as mulheres se especializam no “amor” – como mães, esposas e companheiras – os custos podem ser enormes, desde preocupação constante que tire a atenção de outras tarefas e projetos, até a frustração

10 Disponível em: <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/aando/marriageandlove.html>.

intensa de não se sentirem correspondidas ou recompensadas por um tipo de trabalho que dificilmente seja reconhecido como tal. Talvez isto pese de maneira particular nos contextos de sociedades nas quais o modelo de “*Companionship marriage*” – dois cônjuges compromissados com a manutenção da vida em comum como projeto de “companheirismo” e apoio mútuo (cf. Cancian, 1987).

Na verdade, são muitos os escritos que desde as ciências e a literatura identificam o lado mais sombrio das promessas do amor romântico, que segundo a romancista mexicana Rosário Castellanos, pesa de forma muito culturalmente diferenciada sobre a vida de homens e mulheres. Sua peça *El eterno femenino* (1975) – uma re-narração da história mexicana a partir de personagens femininos de diversas épocas, que se encontram dentro da peça e em diálogos quase tragicômicos, fazem um acerto de contas com a história oficial satirizando estes efeitos discursivos de maneira realmente genial. Neste trecho, a seguir, Lupita, uma jovem “moderna” e prestes a se casar, faz um passeio fantástico pelos labirintos de vários séculos para observar uma conversa com várias mulheres que, na “lenda” da história oficial (e com a exceção de Sor Juana), se realizaram ou foram reconhecidas a partir dos seus vínculos íntimos com “homens importantes”:

Lupita: Y el romance?

Malinche: Cual romance?

Lupita: Usted estaba enamorada de Cortés, del hombre blanco e barbado que vino de ultramar.

Malinche: Enamorada? Que quiere decir eso?

Sor Juana: (didáctica) Probablemente la señorita se refiere al amor, um producto netamente occidental, una invención de los trovadores provenzales y de las castellanas del siglo XII europeo. Es probable que Cortés, a pesar de su estancia en Salamanca, no lo haya conocido ni practicado.

Malinche: Por lo pronto, no lo exportó a América.

Sor Juana: Ya lo sabemos. El amor es algo que no tiene que ver con la cultura indígena.

Carlota: Ni con el recato monjil.

Sor Juana: Es por eso que cedo la palabra a quien posee experiencia: a mi colega, Rosário de la Peña, alias Rosario, la de Acuña.

Josefa: Colega?

Sor Juana: Por aquello de que a mi se me llamó la Décima Musa y ella fue la musa de una pléyade de poetas, de intelectuales.

Rosário: Oh, si, por mi salón pasaron los hombres más notables de la época. Aunque he de admitir que la época fue bastante mediocre. Guardo en mi álbum los autógrafos de todos ellos. Me admiraban, me rendían homenaje, me llamaban la inspiradora de sus obras.

Sor Juana: Pero la celebridad mayor se la debe Usted a Manuel Acuña. Se suicidó por Ud., no es cierto?

Rosário: Eso lo dice la lenda. Pero como todas las leyendas, miente. Lo que le voy a contarles es la verdad.

De forma interessante, a versão da história que a personagem Rosário conta a seguir, nada mais é do que uma sátira ao amor idealizado onde a mulher-musa aparece como construção imaginária útil para a criação artística e literária dos homens – em contraposição às “mulheres reais”, as de carne e osso sobre as quais também falou com tanta eloquência Simone de Beauvoir – cujos desejos e necessidades mais mundanas, mais urgentes, até mais parecidos com os seus (dos próprios homens), eram facilmente ignoradas. Mas para Castellanos, assim como para Paulina Chiziane – talvez mais do que para de Beauvoir – as mulheres podem acordar dos seus sonhos românticos para tocar suas vidas.

De maneira necessariamente mais explícita e menos brincalhona do que pode ser a literatura, a sociologia e a antropologia das emoções também procuram uma maneira de entender o que sentimos, como sentimos, construindo um caminho para além de mitos e preconceitos. Se as sociedades ocidentais modernas, que como Luhmann já argumentou de forma tão brilhante, veicularam o amor romântico como elemento-chave na construção do indivíduo, deram a este um *status* altamente naturalizado e “essencializado”, é isto que permite que este tipo de amor seja entendido como um (o) valor supremo que resiste o mundo cruel e competitivo do capitalismo. Mas, o fôlego propriamente desmistificador das ciências sociais já nos ajudaria a perceber como emoções se constroem como relações sociais em contextos historicamente variáveis, o foco contemporâneo sobre as emoções pode partir de abordagens diferentes.

Perspectivas pós-estruturalistas atuais, como nos alerta Resende sugerem a compreensão d’os discursos emotivos como práticas situadas em jogos de relações sociais e negociações de poder. Com isso, a emoção deixa de ser vista como experiência interna, subjetiva, para ser analisada como prática discursiva com efeitos externos, extrapolando o chamado domínio do privado” (2002:89). Pensado sob esta óptica, o amor romântico tomaria a forma de prática discursiva com *efeitos de poder particulares*, e como *prática situada* dentro de um jogo de relações de gênero, isto é, num contexto de normas culturais e históricas vinculadas à noções de masculino, feminino, acasalamento, reprodução, heteronormatividade e família.

Mais o amor seria somente “comunicação situada”? Como assinalei acima, Nancy Chodorow, no seu segundo grande livro, *The Power of Feeling*, sem negar

o elemento discursivo que compõe nossa vida emocional, mas assinala os riscos de perder a possibilidade de compreender sua força. O amor, assim como outras emoções como ódio, raiva, e afeto, são elementos fundamentais constitutivos da subjetividade individual, vivenciados intensamente por sujeitos individuais. A manifestação das emoções nas relações intersubjetivas e na vida social cotidiana mobiliza também intensos esforços de controle e de (auto)disciplinamente. Parece, portanto, necessário, como Chodorow insiste, reconhecer a “existência de uma esfera não redutível de vida psíquica na qual constroem-se os significados pessoais e não conscientes” (2001: 1). entre os quais, o amor e o desejo.

De novo, podemos sentir-nos mais tomados por dúvidas e inquietação do que avançando em direção a descobertas não ambíguas. O amor, em si, é grande tema da literatura, da filosofia e da arte. As ciências sociais se aproximam dele, querendo talvez desvendar seus mistérios, o que talvez não seja nem possível tampouco desejável. Pensar sobre o amor, de qualquer forma, pode iluminar muitos outros aspectos da vida social particularmente complexos, como dizem os autores de uma coletânea recente que busca situá-lo dentro de um contexto de práticas sociais contemporâneas:

O que é o amor? Uma virtude? Uma forma de conhecimento? Um instinto? E o que será que a contemplação do amor ilumina sobre experiências humanas fundamentais como intimidade, os laços sexuais e maritais, as relações de gênero, o parentesco, o consumo e o prazer?... O amor é uma lente particularmente útil para a análise social, nos fornecendo uma janela de onde olhar para as interconexões complexas entre os domínios culturais, econômicos, interpessoais e emocionais da experiência. (Padilla et.al, 2007: ix)

Captando complexidades: novos estudos sociológicos e antropológicos.

No romance *Niketche* da escritora moçambicana Paulina Chiziane, o amor, o dinheiro e o sexo – a necessidade que mulheres e homens têm dos três – se entrelaçam e se confundem. Neste sentido, sua visão se aproxima do crescente número de pesquisas e estudos na sociologia e antropologia contemporâneas que contribuem para repensar as relações entre amor (emoção, ou “comunicação situada”), sexo (prática, “com” ou “sem” amor) e mercado (esfera onde, no senso comum, tanto o amor e o sexo se corrompem). Estudos como os de Adriana Piscitelli (2007, 2008) e Jordi Roca i Girona (2007), que tomam por objeto a circulação de pessoas em relações sexuais e amorosas por um mundo globalizado e profundamente desigual, mostram como as emoções e sentimentos fazem

parte de contextos discursivos e materiais aos quais as pessoas se adaptam ou que as pessoas interpretam e reinterpretam para torná-los mais consistentes com seus próprios projetos e necessidades.¹¹

Com espírito parecido, as autoras e os autores do livro, *Love and Globalization: transformations of intimacy in the contemporary world* (Padilla et alli, 2007) avançam a necessidade de uma “economia política do amor”, que por princípio rompe com quaisquer tentativas de localizar a esfera emocional ou sentimental à uma distância confortável dos fenômenos “macroestruturais”. Muito pelo contrário, torna-se um fértil terreno para apreciar os efeitos do “macro” no cotidiano, nas trajetórias e experiências das pessoas. Entre as perguntas que emergem, encontramos muitas indicações para pesquisar e refletir sobre os nexos que se estão tecendo entre formas de sentir, práticas amorosas e novas possibilidades de mobilidade – de pessoas e discursos; de sentimentos e práticas que “circulam como mercadorias” com uma nova intensidade e imbricação:

[...] quais os novos vocabulários que emergem – para a amizade, a intimidade sexual ou o romance – da recombinação criativa de formas culturais de proveniências diferentes – processos que são facilitados por tecnologias de comunicação como a Internet? Como é que os desejos, prazeres e emoções circulam como mercadorias no mercado global? De que maneira os processos econômicos características das economias contemporâneas moldam a aceitabilidade de expressões públicas e privadas da intimidade sexual e a maneira em que a sexualidade é retratada e reproduzida na mídia global? (2007: x)

Entre os encontros e desencontros mais marcantes neste cenário, são os que unem (e separam) pessoas do Norte e do Sul global. Exemplificando a abordagem metodológica que derruba mitos ou ideologias de pureza ou oposição e de rumos fixos ou processos lineares, Norte e Sul se relacionam por meio de complexas estruturas de desigualdades socioeconômicas e “diferenças culturais” – mas o resultado destes processos não estão dados, de antemão, por hierarquias (sejam estas entre regiões, gêneros, classes etc). “Estruturas” e “experiências íntimas” se influenciam mutuamente e as pessoas por vezes respondem de maneiras criativas que manipulam ou subvertem hierarquias e formas profundamente desiguais de distribuição de recursos. E entre as fronteiras borradas,

11 Piscitelli, por exemplo, discute as estratégias de brasileiras que queiram deixar o país e procurar uma vida melhor fora, e como a relação com homens europeus podem entrar nesta equação; os repertórios/imaginários culturais e expectativas em relação ao “Outro” produzem um choque interessante no estudo que Roca i Girona faz sobre tentativas de relacionamento entre homens espanhóis e mulheres de países da América Latina.

estão as que traçam uma fronteira entre o que se faz “por amor” e o que se faz “por dinheiro”.

O livro *Love and Globalization* reúne vários exemplos de estudos antropológicos e etnográficos que iluminam o argumento sobre as tênues fronteiras entre o que se faz “por amor ou por dinheiro”. O artigo de Elizabeth Bernstein trabalha em cima de uma concepção histórica sobre a prostituição, os espaços físicos, sociais e emocionais que ocupa em diferentes épocas. No atual cenário pós-moderno, a prostituição, deslocada agora de bairros, distritos e ruas particulares onde era mantida, por meio de mecanismos formais e informais de controle social, transborda barreiras e se distingue por uma nova relação de proliferação e expansão de espaços, nos vários sentidos da palavra. Notável neste sentido é sua presença através do mundo virtual, e como este a sua vez produz novas possibilidades de encontros diversos em espaços físicos diferentes, mas o argumento mais forte diz respeito à erosão do que pensamos como as antigas fronteiras entre (sexo) público e amor-intimidade (privados) e o tipo de necessidades que supostamente seriam satisfeitas nestas esferas.

Bernstein baseia seu argumento de que há hoje em dia, junto ao sexo pago, uma demanda por serviços de “amor temporário” (“*temporary love*”) que representa uma experiência de “*bounded authenticity*” [ao contrário de uma simples “descarga de tensão sexual”]. Nisto ela detecta um tipo particular de sociabilidade, que diverge de uma lógica clássica de vida construída a partir do ir e vir entre trabalho e ninho familiar e (na melhor das hipóteses) certo usufruir do contraste entre cada ambiente. Há elementos diferentes nesta história, mas é importante apontar que ela é refratária a um outro tipo de discurso sobre a vida pós-moderna como “a culpada” da *falta de conexão* entre as pessoas. Sobre os seus informantes, Bernstein relata: “Muitos dos clientes [de serviços íntimos] que eu entrevistei descreviam uma preferência por uma vida construída através de viver sozinho, [viver] a intimidade através de amizades próximas e [viver a sexualidade] através de encontros sexuais comerciais pontuais e cuidadosamente circunscritos”. (193) Para avançar a ideia de um novo modo de vida que certas pessoas (principalmente mas não exclusivamente de sexo masculino) estariam adotando hoje, ela cita o estudo de Holzman e Pines, que argumentam de forma parecida que o que os clientes compram na transação da prostituição é a fantasia de um encontro sexual desejado e vivenciado como especial ou mesmo romântico por ambos (trabalhador/a do sexo e cliente).¹² Então, é a partir destas

12 “It is the fantasy of a mutually desired, special or even romantic sexual encounter that clients are purchasing in the prostitution transaction – something notably distinct from a purely mechanical sex act and from an unbounded, private-sphere romantic entanglement” (193).

pesquisas que Bernstein afirma que, para os clientes, o que hoje em dia ficou denominado como a “*Girl Friend Experience*” não funciona como um “triste substituto” para uma namorada de verdade [que não conseguem obter ou manter]; o que seus clientes buscavam *era* exatamente a relação demarcada e o pagamento feito pelo serviço funciona como seu limite, e se busca exatamente isto, *o limite*. Ou seja, sexo/afeto como experiência “livre” das obrigações costumeiras.

Agora, se isto acontece, como argumenta Bernstein, num contexto em que muitas pessoas adultas vivem sozinhas – a diferença de outras épocas – pode sugerir muitas interpretações. Entre estas, podemos, por exemplo, pensar numa maior recusa atual por parte das mulheres de serem as esposas abnegadas. Ou das mulheres terem se tornado tão “pró-ativas” que realmente dá muito mais trabalho para os homens heterossexuais manter relações “de compromisso” com elas, ainda acentuando essa tal da confusão cultural dos homens frente àquilo que “as mulheres [realmente] querem”. Muitas páginas têm sido escritas neste sentido, seja na forma de crítica feminista ou, de forma geralmente caricata, em discursos midiáticos que retratam homens sofridos e acuados – o discurso vitimário, como o denominou Pedro Paulo Martins de Oliveira (1998). Com certeza, na medida de estar havendo de fato um declínio do caráter compulsório do casamento para a vida adulta, o que permite também uma maior separação, para homens e mulheres, de satisfação de necessidades sexuais, eróticas e de convívio, muitas outras formas de conjugar – e des-conjugar – estes diversos tipos de desejos e necessidades tornam-se possíveis.

Interessando-se pelas relações pessoais estabelecidas por pessoas que participam do mundo do turismo estrangeiro à República Dominicana, Denise Brennan (2007) fez opção por estudar homens e mulheres, tanto trabalhadores/as do sexo e/ ou pessoas que trabalhavam noutros empregos no setor de serviços ao turismo. Ela discute como estes dominicanos e dominicanas vivem o “amor como estratégia” que emerge do seu interesse em estabelecer vínculos com estrangeiros – principalmente canadenses e europeus – que possam viabilizar suas fantasias migratórias. Embora a maior parte das mulheres que ela entrevistou pareça ter a clareza de que dizer que “amam” o namorado estrangeiro é um tipo de performance que se faz tendo muita consciência de suas finalidades estratégicas (e muitas deixam em evidência que sua meta principal é obter através destes homens, um futuro melhor para seus filhos), continuam desejando combiná-lo, de ser possível, com a noção hegemônica de casamento por amor. A partir daí, fica muito difícil determinar onde fica a fronteira – se há uma fronteira – entre “o que se faz por interesse o que se faz por amor” – embora esta noção de “amor” se assemelhe muito mais à noção de emoção como “comunicação

estratégica” do que a outra dimensão ressaltada por Chodorow, aparentemente menos maleável e mais ligada às experiências singulares e mais marcantes de cada um/a, nas suas primeiras e posteriores passagens pelo caminho da vida.

Conclusão

Como disseram os autores do livro *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, o amor, certamente foge de nossas tentativas de defini-lo, mas é uma grande “lente para a análise social”. Possui o potencial de nos revelar muito sobre o que somos hoje em relação a outra época, sobre as relações de poder que continuam marcando e por vezes definindo nossa existência, sobre processos de construção da subjetividade e também sobre os discursos que se produzem e circulam pelas sociedades atuais e como as hierarquias sociais de diversos tipos se afirmam. De maneira parecida, quando “cruzamos” amor e dinheiro, o potencial de penetrar na profundidade das dinâmicas e relações sociais que nos mantém presas provavelmente corre paralelo ao grau de confusão e ideias preconcebidas, isto é, as dificuldades e às armadilhas de *tentar pensá-las*.

Nas páginas anteriores, tentei indicar um possível caminho para reabrir antigas dicotomias que permeiam tanto as ciências sociais quanto o senso comum, mostrando como, particularmente num mundo tão profundamente desigual onde as relações sociais continuam tão predominantemente mediadas e marcadas pelo mercado, qualquer pensamento que reforce binômios que colocam de um lado amor e afeto e de outro, cálculos de interesse, ou que sustentem a tese de “duas lógicas” claramente diferentes para o mercado e para a vida íntima, correm muito risco de reforçar – conscientemente ou não – processos de normalização promovendo alguns tipos de relacionamentos e sociabilidades, ao mesmo tempo que varre outros imediatamente para o campo do estigma, desvalorização, abjeção.

As muitas pesquisas e discussões novas que vão iluminando os diversos sentidos em que vivemos nossas “vidas conexas” se abrem para a infinita possibilidade de objetos de estudo. Desde o casamento “convencional” da qual uma ampla literatura – desde as feministas e anarquistas do final do século XIX até a sociologia da família das últimas décadas do século XX – detecta dinâmicas de troca de sexo e cuidado por sustento material, até os estudos sobre populações estigmatizadas pela maneira em que vivem e reproduzem trocas não muito diferentes daquelas.

Podemos falar sobre dinheiro, amor e relações de poder no casamento, ou como algumas prostitutas se esforçam para manter suas relações “íntimas” afastadas do lugar de onde vendem sexo por dinheiro, ou como algumas pessoas hoje em dia compram não tanto sexo senão intimidade (*the girlfriend experience*). Por outro lado, as relações podem incluir cálculo de interesse de muitos tipos, nem sempre mediados pelo dinheiro. Não se trata de defender “relações instrumentalizadas” ou “relações de afeto mais puras” senão apontar para a diversidade de possibilidades e trabalhar para que – num mundo mais igualitário – possam florescer sujeitos, desejos, experiências e pessoas que se reconheçam. *De perto, ninguém é normal*. De perto, as lógicas se entrecruzam. Num mundo mais igualitário e menos mercantilizado, talvez as sociabilidades tomem rumos hoje inimagináveis.

Referências

- ABU LUGHOD, Lila e LUTZ, Catherine, Introduction: Emotion, Discourse and the Politics of Everyday Life. In: LUTZ, Catherine and ABU LUGHOD, Lila, orgs. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp.1-23.
- BENJAMIN, Jéssica. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, feminism and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books, 1988.
- BERNSTEIN, Elizabeth. Buying and Selling the “Girlfriend Experience”: the Social and Subjective Contours of Market Intimacy. In: PADILLA, Mark B., HIRSCH, Jennifer S., MUÑOZ-LABOY, Miguel, SEMBER, Robert E. e PARKER, Richard G., *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2007, pp.186-202.
- BRENNAN, Denise. Love Work in a Tourist Town: Dominican Sex Workers and Resort Workers Perform at Love. PADILLA, Mark B., HIRSCH, Jennifer S., MUÑOZ-LABOY, Miguel, SEMBER, Robert E. e PARKER, Richard G., *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2007. pp. 203-225.
- CANCIAN, Francesca. *Love in America: Gender and Self-Development*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987.
- CANTOR, Norman. *The American Century: Varieties of Culture in Modern Times*. New York: Harper Perennial. 1997.
- CASTELLANOS, Rosario. *El Eterno Femenino*. México, Fondo de Cultura Económica. 1975.
- CHIZIANE, Paulina. *Nikette: uma historia de poligamia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

- CHODOROW, Nancy. *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- COSTA, Sergio. Amores fáceis: romantismo e consumo na modernidade tardia. *Novos Estudos* (73) São Paulo: CEBRAP, 2005, pp. 111-124.
- EHRENREICH, Barbara e HOCHSCHILD, Arlie R. *The Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. New York: Holt Paperbacks, 2004.
- FINEMAN, Martha Albertson. *The neutered mother, the sexual family, and other twentieth century tragedies*. New York: Routledge, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. New Haven: Harvard University Press, 1982.
- GOLDMAN, Emma. *Anarchism and Other Essays*. Second Revised Edition. New York & London: Mother Earth Publishing Association, 1911. pp. 233-245.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell e MACHUNG, Ann. *The Second Shift*. London: Penguin Books, 2003.
- ILLOUZ, Eva. *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.
- LUHMANN, Niklas. *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- OLIVEIRA, Pedro Paulo Martins de. Discursos sobre a masculinidade. *Revista Estudos Feministas* (6:1) Rio de Janeiro, 1998, pp. 91-112.
- PADILLA, Mark B., HIRSCH, Jennifer S., MUÑOZ-LABOY, Miguel, SEMBER, Robert E. e PARKER, Richard G., *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2007.
- PISCITELLI, Adriana G. Corporalidade em Confronto: Brasileiras na indústria do sexo na Espanha. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. (22:64) São Paulo: ANPOCS, 2007, pp. 17-32.
- PISCITELLI, Adriana G. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: *Sociedade e Cultura – Revista de pesquisas e debates em ciências sociais* (11) Goiânia: UFG, 2008, pp. 263-274.
- REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções In: *Mana* (v.8, n.2) Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ, 2002, pp. 68-89.
- RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality In: Vance, Carol S., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston/London/Melbourne/Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984, pp 267-319.

- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In: REITER, Rayna. *Towards an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.
- ROCA I GIRONA, Jordi. Amores Lejanos, Amores Posibles. *ST 23. Parentalidades, amor e conjugualidades no Brasil Contemporâneo*. Caxambu, 31º. Encontro da ANPOCS, 2007.
- WEEKS, Jeffrey. *The World We Have Won*. New York, Routledge, 2007.
- ZELIZER, Viviana. *The Purchase of Intimacy*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005.

Como citar este artigo:

- ADELMAN, Miriam. Por amor ou por dinheiro? Emoções, Discursos, Mercados In: *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 117-138.

Como las convenciones viajan: Notas etnográficas sobre clubes de “sexo duro” em Madri

Camilo Albuquerque de Braz¹

Resumo: Neste trabalho, trago alguns apontamentos etnográficos sobre os chamados clubes de “*sexo duro*” para homens em Madri, na Espanha. Inicialmente, abordo exploratoriamente os *leather sex clubs* norte-americanos e europeus de meados dos anos 1970 e 1980. Esse exercício é importante para localizar algumas referências culturais que “viajaram” nos anos 1990 para outros contextos. Busco, ainda, analisar o modo como convenções de gênero operam nesse mercado. Levanto a hipótese de que nesses locais pode-se observar a exacerbação, incorporação e encenação de elementos que supostamente compõem a “masculinidade heterossexual” e a virilidade estereotipadas.

Palavras-chave: Masculinidades, Homossexualidades, Mercado, Espanha.

Como las convenciones viajan – Ethnographic notes on “hard sex” clubs in Madrid

Abstract: *In this paper, I present some ethnographic notes on “hard sex” clubs for men in Madrid, Spain. Initially, I approach American and European male sex clubs from the mid-1970s and 1980s exploratively. This exercise paved the way for locating some cultural references which “traveled” in the 1990s to other contexts. I*

1 Professor da Faculdade de Ciências Sociais e da Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG).

also aim to examine how gender conventions operate in this market. I hypothesize that in these venues one can observe the exacerbation, embodiment and enactment of elements that supposedly form stereotypical “heterosexual masculinity” and virility.

Keywords: *Masculinities, Homosexualities, Market, Spain.*

Introdução

Um dos principais elementos que me levaram a estudar antropologicamente clubes de sexo masculinos em meu doutorado² foi a percepção de que eles constituíam um mercado que dialogava fortemente com convenções de gênero. Tais estabelecimentos surgiram em São Paulo no final dos anos 1990, buscando diferenciar-se dos locais comerciais “tradicionais” para sexo entre homens, como saunas e cinemas pornôs, flertando com “fetiches” presentes na pornografia gay e apropriando-se de elementos historicamente construídos em torno dos *leather sex clubs* norte-americanos e europeus de meados dos anos 1960 a 1980 (Braz, 2010).

Segundo James Clifford, a etnografia, nas “práticas normativas” da Antropologia ao longo do século XX, privilegiou as relações “de moradia” sobre as “de viagem”. Com essa provocação, o autor pretende apontar como os/as etnógrafo/as clássicos/as tenderam a desconsiderar o quanto “a cultura” pode ser pensada, para além das ideias de tradição e identidade – ou para além de sua fixação em territórios específicos –, também a partir das suas “relações de viagem”. O autor pretende legitimar um olhar “sobre como pessoas deixam o lar e retornam, ordenando mundos diferentemente centrados, cosmopolitismos interligados” (Clifford, 2000: 61). Ele lembra que esse deslocamento não é necessariamente literal – a própria televisão, rádio, turismo, exércitos (e poderíamos talvez incluir a internet) – permitiria um contato entre mundos locais/globais que influencia a maneira como os sujeitos podem ser “localizados culturalmente”. Além disso, para ele, pensar em “culturas viajantes”, que também são “produzidas” em suas

2 Realizado na Unicamp e orientado pela Dra. Maria Filomena Gregori. Durante sua realização, surgiu a oportunidade da realização de um estágio de doutorado no Departamento de Antropologia Social da Universidad Complutense de Madri, junto ao professor Fernando Villaamil Pérez, que havia coordenado uma investigação acerca dos locais comerciais para sexo entre homens da capital espanhola, incluindo clubes de sexo. Eu estudava justamente o surgimento desses clubes no Brasil. Para além de permitir a apresentação de resultados preliminares da minha pesquisa a pesquisadores/as espanhóis, essa experiência (financiada pela CAPES entre agosto de 2008 e fevereiro de 2009) me permitiu conhecer alguns dos clubes de sexo locais, bem como seus idealizadores e frequentadores.

“viagens”, implica a necessidade de levar em consideração as relações de poder que permeiam esses processos.

Neste trabalho, apresento alguns apontamentos etnográficos sobre os chamados clubes de “sexo duro” para homens em Madri, na Espanha. Inicialmente, abordo exploratoriamente os *leather sex clubs* norte-americanos e europeus de meados dos anos 1970 e 1980. Esse exercício é importante para localizar as referências que criaram determinadas convenções, que “viajaram” nos anos 1990 para outros contextos. Ainda que, como Clifford, tenha de reconhecer que “o que estou propondo aqui são questões para pesquisa, não conclusões” (Clifford, 2000: 64).

Virilização, couro e homossexualidade

Uma série de autores/as localiza, na década de 1970, nos Estados Unidos, uma espécie de “virada” relativa às definições socioculturais em torno da “masculinidade” entre homens *gays*. Há uma ideia recorrente de que essas mudanças partem da chamada “liberação *gay*”, que tem como marco os confrontos ocorridos no bar *Stonewall Inn* em 28 de junho de 1969. De acordo com Peter Fry e Edward MacRae, o evento “é para o movimento homossexual algo parecido com a tomada da Bastilha para a Revolução Francesa” (Fry e MacRae, 1985: 96).

Na noite de 28 de junho de 1969, uma sexta-feira, alegando o descumprimento das leis sobre a venda de bebidas alcoólicas, a polícia tentou interditar um bar chamado *Stonewall Inn*, localizado em Christopher Street, a rua mais movimentada da área conhecida como o “gueto” homossexual de Nova York. O que era para ser simplesmente uma ação policial rotineira, suscitou uma reação inédita. Os frequentadores do bar reagiram e começou uma batalha que durou o fim de semana inteiro [...]. Pouco depois, a Frente de Libertação Gay lançou seu jornal, *Come Out* (Assuma-se), e decretou-se a data de 28 de julho como “Dia de Orgulho Gay”, em comemoração desse “mito de origem”. (Fry e MacRae, 1985: 96-97)³

Como lembra Tim Edwards, a palavra “liberação” é problemática para aqueles/as que trabalham da perspectiva foucaultiana, ligando-se à ideia de que havia, antes dela, algo “reprimido” para poder ser “liberado” (Edwards, 2005). Talvez seja igualmente interessante pensar na década de 1970 não apenas como

3 Um bom filme que narra esse ocorrido é *Stonewall – The Movie*, de 1996, dirigido por Nigel Finch e produzido por Christine Vachon.

de “liberação” sexual, mas também como de “produção” ou “reordenação” de imagens e estereótipos associados às sexualidades não heterossexuais.

A partir de seus estudos sobre a “comunidade *gay leather*” (couro) de São Francisco nos anos 1960 e 1970, Gayle Rubin identificou uma articulação ou conexão entre preferências sexuais consideradas “dissidentes” (fetichismo, sadomasoquismo etc.) e o masculino. Ela investigou o processo pelo qual algumas práticas ou desejos sexuais, que em certa época foram completamente “estigmatizados, escondidos ou disfarçados”, passaram a ser considerados “normais e desejáveis” (Butler e Rubin, 2003). A autora indica que os *gays leather* estavam inseridos em um contexto mais amplo de apreciação de práticas e experimentações sexuais, do qual faziam parte também lésbicas, heterossexuais e bissexuais. O couro seria então um símbolo polivalente que, em certo sentido, vai além do seu uso, estando associado ao gosto pelo *kinky sex*, adquirindo sentidos diferentes para os indivíduos e grupos nessas “comunidades” *leather*.⁴

Rubin definiu o *leather gay* como “uma categoria ampla que inclui homens *gays* que praticam o sadomasoquismo, fazem a penetração anal com o punho (*fist-fucking*),⁵ são fetichistas, másculos e preferem parceiros tidos como masculinos”. Tratava-se, portanto, de uma forma bastante peculiar e interessante de combinar determinadas práticas sexuais com a rearticulação de convenções de sexualidade e gênero⁶ – o desenvolvimento da chamada “comunidade *gay leather*”, segundo a autora, fez parte de um longo processo histórico no qual a “masculinidade” foi reivindicada, afirmada e reapropriada por homens *gays* norte-americanos.

4 Valerie Steele é outra autora que aponta como o couro está ligado a práticas sadomasoquistas, não apenas entre *gays*. Para ela, embora já povoasse o chamado “imaginário homoerótico” desde o início do século XX, essas vestimentas constituíram, nos anos 1960 e 1970 (após a “liberação *gay*”), um estereótipo entre os homens *gays* (Steele, 1997).

5 O “*fist-fucking*” é também conhecido como “*fisting*” ou “*handballing*”. É uma técnica sexual na qual a mão e o braço, ao invés do pênis ou de um dildo, são usadas para penetrar um orifício corporal. O *fisting* usualmente refere-se à penetração anal, embora os termos sejam também utilizados para a inserção de uma mão em uma vagina. Entre os homens *gays*, os “*fisters*” seriam um subgrupo particular que desenvolveram uma rica lista de comportamentos e terminologias envolvendo suas práticas sexuais. Dentre elas, destaca-se, em primeiro lugar, “*the manicure*”. Rubin diz que mesmo antes da Aids, os *fisters* buscavam minimizar ferimentos. Era requerida uma completa manicure para garantir que as unhas não cortariam o tecido retal. A manicure implicava cortar as unhas bem curtas e usar lixas para evitar pontas. Outra técnica era “*the douche*”. Por razões tanto estéticas quanto de saúde, os *fisters* desenvolveram o hábito de limpar o reto e o cólon com um enema completo, e esse enema ficou conhecido como ducha. Aqui no Brasil é comum entre os *gays* referir-se a essa técnica como “*xuca*”. Outra técnica importante para o *fisting* é a lubrificação. Um sexo anal confortável requeria lubrificante. Um *fisting*, vastas quantidades dele (Rubin, 1991: 122).

6 A esse respeito, ver também Piscitelli (2003).

Os primeiros bares *gays leather* e clubes de motocicleta dos Estados Unidos surgiram na metade dos anos 1950, em cidades como Nova Iorque, Los Angeles e Chicago (Rubin, 1991). Eles foram formados por redes de pessoas que, antes de seu surgimento, costumavam encontrar-se em festas realizadas privadamente, em casas e apartamentos de uma ou duas pessoas, ocupadas por meio de redes informais de orientação. Foram essas redes, formadas ao longo das décadas de 1940 e 1950, que levaram, segundo Rubin, ao surgimento dos primeiros bares *leather*. As festas foram, assim, mecanismos importantes para a construção e manutenção de comunidades *leather* e S/M,⁷ antes do surgimento de um mercado voltado a essas práticas.

O surgimento desses clubes de sexo *leather* não se restringiu aos Estados Unidos, também ocorrendo na Europa. Num *website* dedicado à “história do fetiche *gay leather*”, mantido por um casal de *leathermen gays* holandeses desde 1996, afirma-se que em 1955 o Hotel Tiemersma (entre 1958 e 1959 renomeado Argos) abriu em Amsterdã.⁸ Ele ficou famoso por abrigar o primeiro bar *leather* da Europa. Os quartos do hotel não fechavam direito, então era um local para “sexo *gay* masculino fácil e pesado”. Nos Países Baixos, desde 1811, a homossexualidade, desde que não praticada em lugares públicos, não era considerada crime. Segundo os autores, a chamada “subcultura *leather*” de Amsterdã foi supostamente importada da Inglaterra, sendo Amsterdã a primeira cidade a ter bares como esses.⁹

Em São Francisco, onde Rubin (1991) concentrou sua pesquisa, o aparecimento dos estabelecimentos *gays leather* deu-se nos anos 1960. O primeiro bar *leather* de São Francisco, *Why Not*, abriu no início da década e fechou em pouco tempo. Já o primeiro clube de sucesso, ainda nessa década, foi o *Tool Box*. Segundo a autora, apesar da população *leather* em São Francisco não ser tão expressiva quanto em Nova Iorque e Chicago, uma série de fatores, incluindo uma tradição de relativa “liberdade sexual” e “tolerância social”, contribuíram para sua emergência como um dos mais extensos, diversos e visíveis “territórios *leather*” do mundo.

Em 1964, a revista *Life Magazine* falou da comunidade *gay leather*, embora de modo bastante preconceituoso. Na matéria, chamada “Homossexualidade

7 S/M é uma abreviação para “sadomasoquismo” e é um usoêmico já bastante antigo. Essa sigla aparece em parte da bibliografia, designando jogos eróticos inspirados em fantasias de dominação e submissão (a esse respeito, ver Gregori [2004] e Facchini [2008]).

8 Disponível em: <<http://www.cuirmale.nl>>. Acesso em: 10/12/2009.

9 O bar Argos ainda existe. Um de meus colaboradores brasileiros falou sobre ele em nossas conversas. Ele é muito amigo do atual dono do bar, que inclusive também é brasileiro.

na América”, mostravam o bar *Tool Box* de São Francisco. Parte dela está transcrita no website “*Gay Leather Fetish History*”.

Os autores do site contam que, ainda nos anos 1960, bares *leather* similares abriram na Inglaterra e na Dinamarca. Nas duas décadas seguintes, mais bares surgiram em outros locais. Em 1977, havia na região de São Francisco, segundo matéria publicada na *Drummer Magazine*,¹⁰ mais de 20 bares.

É na década de 1970, segundo Rubin, que cresce e se segmenta um expressivo mercado *leather* nos Estados Unidos. É também nela que surgem, ao lado dos espaços comerciais para práticas ligadas ao sadomasoquismo (S/M), as primeiras organizações S/M políticas, como a Samois, a primeira organização S/M lésbica (Rubin, 2004).

Nos anos 1970, as festas *leather* entre homens foram “incrementadas” e realizadas em bares específicos, tais como a *New York’s Mineshaft*, realizada no clube nova-iorquino homônimo, ou a *Inferno*, no *Chicago Hellfire Club*. Esta última era uma festa anual que durava um final de semana inteiro, voltada para sadomasoquistas, realizada a partir de 1976. Tanto no primeiro quanto no segundo clube, a entrada era permitida somente com convites.

Em 1975, é criado em São Francisco o *Catacombs*, clube que rapidamente torna-se referência para festas *leather* e para a prática do *fist-fucking*. Ele, segundo Rubin (1991), foi uma espécie de “Meca” da prática, atraindo *fisters* de todo o Ocidente para participar de suas festas.

O *Catacombs* foi formado por Steve McEarchern, um “visionário sexual” que, segundo Rubin, estebeleceu como seu “ganha-pão” um ambiente no qual ele poderia gozar do tipo de intensidade sexual de que gostava. Sendo bissexual, Steve era favorável à entrada de mulheres no clube, a despeito das reclamações de boa parte de seus frequentadores.

Assim, apesar da prevalência maciça de homens *gays* praticantes do *fisting*, o *Catacombs* acabou se convertendo num ambiente para “*kinky people*” em geral – homens e mulheres, heterossexuais, homossexuais ou bissexuais, interessados em experimentações sexuais que incluíam por vezes práticas sadomasoquistas (Rubin, 1991). Muito embora as noites de sábado tenham permanecido primordialmente masculinas, sobretudo para aqueles interessados no *fisting*.

Segundo Rubin, a tecnologia desenvolvida por Steve no *Catacombs* para suas festas fez tanto sucesso que passou a ser adotada por outros clubes, sendo uma espécie de *convenção* para os clubes de sexo masculinos até os dias de hoje.

10 Revista *gay* de temática *leather* surgida nos Estados Unidos em 1975.

Inclusive para o Mineshaft, surgido já nos anos 1970 em Nova Iorque, que foi etnografado por Joel Brodsky.

O Mineshaft era um bar e um clube de sexo que se manteve aberto durante alguns anos no Meatpacking District do Lower West Side de Manhattan. O bar se tornou muito famoso entre os homens homossexuais, falou-se dele na imprensa *gay*, além de ter sido um marco para a pornografia. No final de 1985, em uma atmosfera de manchetes sensacionalistas, agitação da direita e pânico a propósito da aids no sistema escolar público, o bar foi fechado, sem dúvida por razões políticas, por ordem das autoridades do Estado de Nova Iorque. (Brodsky, 2008: 197)

De acordo com Thomas Weinberg, Brodsky, “ao descrever as relações que se produziam no interior do estabelecimento do ponto de vista de um participante, responde à questão ‘Por que as pessoas iam ao Mineshaft?’” (Weinberg, 2008: 120). A resposta de Brodsky é que o bar servia para atenuar o risco de forma organizada, oferecendo um lugar seguro no qual o sadomasoquismo podia ser praticado na presença de sujeitos com “experiência” nele. Era aquele um ambiente que facilitava a socialização na chamada “subcultura” do sexo de couro, servindo como um “ponto focal para a atividade ritual simbólica entre os *gays*” (Weinberg, 2008: 121).

O autor, como os demais, salienta o “movimento de liberação *gay* dos anos 1970” como aquele em que se desenvolveu com mais força a segmentação do mercado *gay*, que, se já existia antes de Stonewall, após o evento se torna ainda mais expressivo. Um contexto também no qual o “mundo S/M tradicionalmente fechado se abriu e tornou-se mais acessível aos *gays* ‘não iniciados’”.

Na etnografia está presente a ideia de que o clube era visto por seus participantes como um espaço menos perigoso do que os locais públicos para o sexo. O Mineshaft chegou a ser cenário para um filme, *Cruising* (1979) e Brodsky lembra como proprietários e clientes acharam que tal fato poderia desconstruir certa “aura negativa” em torno deles.¹¹

De acordo com o autor, o Mineshaft facilitava desde o sexo “convencional” até as práticas como *fisting* e flagelações com chicotes ou cera quente. Havia uma proporção relativamente maior de homens com mais de 40 anos em

11 Porém, segundo o autor, o filme dava a entender que a violência era algo inerente ao mundo do couro e ao S/M, “e mesmo à comunidade *gay*” (Brodsky, 2008: 205), tendo causado polêmica entre os participantes do clube.

comparação aos outros locais declaradamente *gays*, como as discotecas. E códigos específicos de vestimenta: isso incluía a proibição de qualquer desenho nas roupas, gravatas, roupas sociais ou calçados sociais, “roupas do sexo oposto” e colônias. Eram aprovadas, por outro lado, roupas associadas à “virilidade da classe trabalhadora”: calça *jeans* e couro, camisetas, botas, blazers de lenhador, uniformes e “suor sem adornos” (Brodsky, 2008: 210). Para ele, o Mineshaft proporcionava um entorno para a experimentação sexual com limites, que se podia exercer na presença de “pessoas experientes”.

Assim, para um conjunto de autores, a afirmação pública da “hipermasculinidade” por parte de *gays* norte-americanos nos anos 1970 teve como um de seus efeitos o surgimento dos chamados bares e clubes de sexo *leather*, que se tornaram uma espécie de *convenção* cultural. Um dos grupos a dialogar com ela foi, da perspectiva de alguns autores, o dos “clones” (Edwards, 2005).¹²

Para Martin Levine, alguns dos ativistas pós-Stonewall rejeitaram a ideia, até então socialmente difundida, de que os *gays* eram necessariamente “afeminados”. Se até os anos 1960, nas palavras do autor, havia um “estigma” (e ele inspira-se em Goffman) que apontava a masculinidade *gay* como “falha”, a partir da chamada “liberação *gay*” esse cenário muda. O próprio discurso militante buscava fugir dos estereótipos tradicionalmente imputados aos *gays*, dentre os quais figuravam noções de “imoralidade, patologia e efeminação” (Levine, 1998: 26-27).¹³

No começo dos anos 1980, Levine defendeu uma dissertação que foi fruto de um trabalho de campo realizado no Greenwich Village, em Nova Iorque, no final da década anterior. O autor pesquisou o que chama de “subcultura” dos “clones” – “homens *gays* hipermasculinizados e hipersexualizados que viviam em grandes centros urbanos nos Estados Unidos”. De acordo com Michael Kimmel, que editou e escreveu o prefácio da publicação desse trabalho em livro após a morte de Levine, a pesquisa é uma crônica do surgimento de uma “subcultura *gay*” especificamente masculina.

Os “clones” estudados por Levine modelaram-se tanto por imagens e estereótipos associados à masculinidade “tradicional” heterossexual, quanto pela busca de autorrealização no sexo anônimo, no uso de drogas recreativas e nas festas de arromba (Levine, 1998: 7). O clone era “o mais masculino dos homens”, mas buscava sexo com outros homens.

Os estilos de apresentação dos “clones” inspiravam-se em ícones masculinos considerados tradicionais – caubói, homens que usavam couro (como

12 Sobre os clones da Castro Street em São Francisco, consultar Gregori (2007B).

13 Esse fato é também mencionado por Perlongher (2008).

motociclistas), trabalhadores, atletas, lenhadores, homens que usavam uniformes (policiais, bombeiros, patrulheiros). Uma espécie de paródia e emulação da masculinidade heterossexual, como nas performances do grupo musical *The Village People* (Levine, 1998: 61).¹⁴

O autor chama de “clones” os homens *gays* que viviam nos chamados “guetos” de grandes cidades norte-americanas, e que expressavam no *cruising*, na “caça” sexual, uma masculinidade exagerada, inspirada em imagens associadas à classe trabalhadora, aos militares e aos atletas. Para nossa discussão aqui, interessa ressaltar que Levine mostra como locais que facilitavam contatos sexuais eram importantes para esses homens – saunas, bares e clubes de sexo.

Era na conduta sexual, para Levine, que os frequentadores dos clubes *leather* buscavam mostrar que eram, afinal, “homens de verdade”. O *cruising* era o mecanismo que possibilitava a maior parte dos contatos sexuais entre eles. Era o veículo pelo qual tanto assinalavam atração sexual quanto caracterizavam a procura por parceiros eróticos. Eles “caçavam” pela afirmação de sua “atratividade” (Levine, 1998). O autor mostra como, em locais de sexo, a sociabilidade era minimizada – algumas conversas ocorriam no bar dos clubes de sexo e nas áreas comuns das saunas, mas os homens estavam ali primordialmente para caçar. E que tanto sinais de masculinidade quanto de jovialidade faziam alguém “atraente” nessa “caça”, que incluía também, especialmente nos clubes de sexo, certa ideia de “experimentação sexual” que os singularizava em relação a outros homens *gays*.

Quando fala sobre os “clones”, portanto, Levine está se reportando a uma ambientação mais geral de clubes de sexo masculinos criados em torno da relação entre a experimentação sexual e a “hipermasculinidade”, convenções que remetem ao *leather*, analisado por Rubin em sua etnografia do Catacombs, ou por Brodsky ao falar do Mineshaft.

Com o surgimento da epidemia da Aids, no início dos anos 1980, o Catacombs fecha suas portas (Rubin, 1991). Já no início da década, Rubin alertava para o fato de que o medo da doença afetaria a ideologia sexual, especialmente entre os homossexuais (Rubin, 1993). Segundo a autora, no momento em que os *gays* estavam conseguindo resultados positivos em sua luta para livrar-se do

14 Segundo Ghandour, o *Village People* “representava o universo dos desejos homoeróticos, apresentando-se com figurinos de figuras emblemáticas do estereótipo masculino que povoavam o imaginário dos *gays* – o operário de obras, o motoqueiro (*biker*), o índio, o policial, o marinheiro e o *cowboy*. Todos os integrantes do grupo exibiam corpos másculos e bem torneados, de acordo com o padrão de beleza masculina da época, mas demonstravam uma atitude mais solta, alegre, sensual e dançante, dando visibilidade à cultura hedonista e festiva, característica de uma parcela significativa do segmento homoerótico masculino” (Ghandour, 2008: 43-44).

“estigma” que associava a homossexualidade à doença mental, eles se viram metaforicamente associados à imagem da degradação física fatal. A síndrome, suas características específicas e forma de transmissão foram usadas para fortalecer velhos medos de que a atividade sexual, a homossexualidade e a “promiscuidade” levassem à doença e à morte. Para Rubin (1993), a Aids é uma tragédia pessoal para os que contraem a síndrome e uma calamidade para a “comunidade *gay*” como um todo.

É sabido que nos Estados Unidos o impacto provocado pela epidemia foi um dos fatores para a perseguição e o fechamento de estabelecimentos comerciais para sexo entre homens, como saunas e clubes de sexo. Segundo Rubin, o que não foi levado em conta nesse processo foi o significado que esses locais adquiriram para a formação de comunidades *gays*. Para Ralph Bolton, a década do prazer e perigo (Vance, 1984) fez da sexualidade *gay* masculina algo política, social e medicamente carregado, mais do que nunca (Bolton, 1995). Como afirma Levine, daí vem o título de sua dissertação – “Gay Macho: the life and death of the homosexual clone”.¹⁵

Se no início da década de 1980 o impacto da epidemia da Aids e as reações conservadoras levaram ao fechamento dos *leather sex clubs* que existiam nos Estados Unidos e em alguns países europeus, estabelecimentos inspirados neles (res)surgiram a partir dos anos 1990, e não apenas nesses locais.

Tais clubes são, assim, importantes para se localizar as referências que criaram determinadas convenções, que “viajaram” nos anos 1990 para outros contextos. Sugiro neste trabalho que um exemplo desse processo possa ser dado pelo surgimento recente de um mercado de clubes de sexo masculinos em Madrid, na Espanha.

Como las convenciones viajan...

De acordo com Pérez e Rubio (2006), os “clubes de sexo” para homens são hoje “um fenômeno assumidamente transnacional, com referentes homólogos nas ditas “*cenas*” *gays* norte-americanas e europeias”.

15 É interessante ter em mente que essa não é a única interpretação possível a respeito dos clones. A partir de sua pesquisa de campo nos Estados Unidos no início dos anos 2000, na qual investigava a considerável segmentação do mercado de *sex shops* ao incorporar novas tendências das preferências e demandas homoeróticas, Maria Filomena Gregori notou uma tendência entre os erotismos homoeróticos masculinos: a de casais de idênticos, masculinizados, denominados localmente como “clones”. Os “clones” então não apenas não morreram, como adquiriram novos significados. Ela toma esse caso para discutir as novas conceituações sobre a sexualidade, desejo e corpo desenvolvidas pelas teorias feministas de origem anglo-saxã no exame da pornografia (Gregori, 2007B).

Num site da internet intitulado “Gay Leather Fetish History”, os autores lembram que hoje em dia muitos bares e clubes *leather* são encontrados em grandes cidades do chamado “Ocidente” – nos Estados Unidos, na Austrália e na Europa central e do norte. Há também, eventos anuais em torno do *leather* em diferentes locais do mundo.

Em Amsterdã, que até recentemente se intitulava a ‘capital gay da Europa’, muitas bandeiras *leather* podem ser encontradas na área de Warmoesstraat, onde os bares *leather* sempre estiveram e ainda estão.¹⁶

Ao final de meu trabalho de campo em São Paulo, tomei conhecimento de uma investigação levada a cabo por pesquisadores espanhóis em “locais para sexo anônimo” (LSA) entre homens na cidade de Madri, na Espanha (Pérez e Rubio, 2006).¹⁷ Sua principal preocupação era identificar fatores de vulnerabilidade a doenças sexualmente transmissíveis, focando na questão do acesso e uso de preservativos nos “locais de sexo anônimo” masculinos da capital espanhola, locais que facilitam relações sexuais *in loco*, quer dizer, saunas, bares com quarto escuro e clubes de sexo, que são denominados na pesquisa como locais de sexo anônimo (LSA), muito embora o anonimato seja uma dimensão presente em graus diferenciados de acordo com cada local, que formam uma parte importante do repertório de atividades de muitos madrilenhos, e representam uma instituição-chave do assim chamado “ambiente” (Pérez e Rubio, 2006: 3).

Segundo os autores, Madri é a cidade espanhola que mais tem locais para sexo entre homens, o que atrai turistas de outros locais da Espanha e, quando há grandes “festas”, também de outros países europeus. Isso explica o grande número de estabelecimentos pesquisados, incluindo diversos “bares com quarto escuro”, clubes de sexo e saunas.

Os autores apontaram os clubes de sexo madrilenhos como locais que se orientavam a uma clientela especificamente interessada em práticas sexuais “dissidentes” e que, em geral, favoreciam o estabelecimento de relações mais intensas do que em outros locais para sexo “anônimo”, tais como quartos escuros de boates.

16 Disponível em: <<http://www.cuirmale.nl>>. Acesso em: 10/12/2009.

17 O estudo foi realizado através de um convênio entre o Instituto de Salud Pública da Comunidade Autónoma de Madrid e o Departamento de Antropología Social da Universidad Complutense, com apoio de dois grupos da militância LGBT, COGAM e Fundación Triángulo. Sou grato ao professor Luiz Mello, que me apresentou essa pesquisa, colocou-me em contato com seus responsáveis e me encorajou, assim como minha orientadora, a realizar um estágio de doutorado na Espanha.

O elemento que mais me chamou a atenção no relatório da pesquisa dizia respeito à segmentação do mercado de clubes de sexo na cidade: eles pareciam diferenciados a partir de estilos e escolhas eróticas diversas, como clubes específicos para entusiastas do *leather* (*cuero*) e do *fist-fucking*. Esses clubes, para Pérez e Rubio, eram “o suporte (comercial) de elementos de identificação em relação a valores e práticas erótico-sexuais específicas” – eram os “clubes de *sexo duro*”¹⁸. Destacavam a presença de diversos “fetiches” (roupas, acessórios, práticas sexuais consideradas “dissidentes”, como sadomasoquismo) como um elemento discursivo diferenciador desses clubes em relação a outros locais para sexo, tidos como “tradicionais”, como as saunas. Ressaltavam também a valorização da “virilidade” como um elemento “identitário” entre os frequentadores, que muitas vezes são entusiastas do *leather* e de outros “fetiches que evocam hipermasculinização” (Pérez e Rubio, 2006).

Chueca

Cheguei a Madri em pleno verão. O clima ensolarado e seco fazia da bela cidade um turbilhão de turistas. Aluguei um pequeno apartamento próximo à Praça de Chueca, de onde poderia ir facilmente aos clubes que queria conhecer.

O bairro de Chueca é popularmente conhecido como o bairro *gay* de Madri (Pérez, 2004). Segundo Fernando Villaamil Pérez, até meados dos anos 1990 Chueca era um local que, como outros do centro de Madri, se caracterizava “pela concentração de atividades não normativas, quando não ilegais. Nele predominavam a prostituição e o tráfico de drogas, que coexistiam em alguns locais que atendiam uma clientela homossexual” (Pérez, 2004), muito embora as relações entre os *gays* em tais locais não se dessem de modo tão visível quanto atualmente. A “explosão” de Chueca como fenômeno *gay* se deu a partir da segunda metade da década de 1990. Ano após ano, aumenta o número de estabelecimentos comerciais voltados para esse público no bairro. Chueca tem crescido nos últimos anos a partir da associação de uma vasta rede de serviços e empresas voltadas para o público *gay* (Cortés, 1997).

Chueca é um marco. E uma marca também: é conhecida na Europa toda como um espaço “livre”, para *gays*, lésbicas e transexuais. É assim que o bairro é

18 Categoria étnica utilizada em Madri para referir-se a alguns clubes de sexo. Nesse contexto, sexo “duro” alude a uma tradução do termo inglês *hardcore*, evocando práticas sexuais diversas, percebidas por seus sujeitos como potencialmente transgressivas, como o *fist-fucking* e o *pissing* (“chuva dourada” – jogos eróticos que incluem a urina). Também ouvi em campo a expressão *sexo cerdo*, que remete à noção dos *pig circles* de que falava Levine (1998), ao remeter-se aos *leather sex clubs* estadunidenses.

anunciado em revistas, *flyers*, anúncios, nas lojas, em vários espaços e de diversas maneiras. É uma região da cidade que virou um produto e abertamente está ligada a uma imagem comercial. E que também tem um valor político inegável e bastante presente nas falas das pessoas com quem conversei em campo, que sempre se reportaram ao bairro nesse duplo aspecto, ressaltando seu caráter inegavelmente comercial, mas também seu valor “político”.

A gama de possibilidades de diversão noturna nos arredores de Chueca é bem variada, e a maioria dos lugares está mesmo no entorno da Praça, onde fica a estação de metrô, e nas ruas adjacentes. Os locais para sexo estão nas ruas próximas, como a calle Pelayo.

Pérez e Rubio apontam para as modificações recentes ocorridas em Chueca: o surgimento do que chamam de *cenás* – “o conjunto de locais que são considerados uma unidade por parte tanto dos usuários como dos donos dos mesmos em função de aspectos como a idade dos frequentadores predominante neles (por exemplo, “saunas de mais velhos”, “bares de juvenzinhos”), do tipo de práticas sexuais mais visíveis (bares *leathers*, nudistas, fetichistas, de sexo anônimo) e/ou, por exemplo, da modalidade de masculinidade favorecida nos mesmos (bares de ursos, por exemplo)” (Pérez e Rubio, 2006: 16). Eles afirmam que se verifica o surgimento recente dessas *cenás* e a decadência dos locais para sexo mais *generalistas* (inclusivos).

Em certo sentido, eles estão falando aqui do mesmo processo analisado por França (2006; 2009) em São Paulo: a recente e crescente segmentação do mercado *gay* e suas implicações no que diz respeito à constituição de subjetividades e *estilos* identitários variados. Essa análise também é sugerida por Javier Saez, num artigo em que fala sobre o recente surgimento da *cultura de cuero* e da *cultura de los osos*¹⁹ em Madri (Saez, 2003).

Minha pesquisa na capital espanhola incluiu cinco estabelecimentos. Três deles localizados dentro da zona de Chueca, sendo possível chegar a todos caminhando da praça central do bairro em alguns minutos: Eagle, Odarko e Copper.²⁰

Assim como em São Paulo, em Madri também é recente a criação dos “clubes de sexo” masculinos, surgidos também nos anos 1990. Os clubes de sexo madrilenhos foram narrados por seus empresários e frequentadores como uma espécie de reação ou distanciamento aos locais comerciais para encontros sexuais tidos como mais “tradicionais”, como as saunas. Esse aspecto já está

19 Osos são os “ursos”. Os ursos podem ser definidos, grosso modo, como “homens *gays*, *gordos*, *peludos* e *masculinos*” (França, 2009: 2).

20 Os outros clubes estavam em outros bairros também centrais da cidade – Hell e The Paw.

manifesto, como concordam Pérez e Rubio, na escolha dos nomes desses clubes, que conotam “rudeza” e “marginalidade” (Pérez e Rubio, 2006). Destaca-se também nos estabelecimentos pesquisados a presença de diversos elementos associados à iconografia *leather* (tais como os desenhos de Tom da Finlândia) e ao BDSM, bem como à pornografia *gay* neles inspirada.

A partir de meu trabalho de campo e também das entrevistas que pude realizar com os donos e alguns frequentadores desses estabelecimentos, percebi que três dos clubes de sexo eram considerados localmente como “*generalistas*”. Isso significava que a exigência para se entrar neles limitava-se à nudez obrigatória, que constituía seu único *dress code*. Havia neles elementos decorativos que remetiam ao *leather* e ao BDSM, mas não eram considerados clubes de sexo “*duro*”.

O principal diferencial dos clubes de sexo “*duro*” eram, a princípio, as festas específicas, com a obrigatoriedade de códigos de vestimenta, voltadas para o público interessado em práticas sexuais consideradas localmente como “*duras*”, tais como o *pissing* (urina) e o *fist-fucking*. Há na capital espanhola dois clubes considerados pelos entrevistados como “*duros*”: O Odarko e o Eagle.

O Odarko foi criado em 2003. Seu público é majoritariamente composto por homens na faixa dos 25 aos 50 anos. Fica numa rua paralela à Gran Vía, a maior avenida da cidade, espécie de “cartão postal”, perto da estação de metrô Callao (na calle Loreto y Chicote). É Chueca ainda. Há uma rua próxima ao clube, conhecida pela prostituição.

A porta do clube é cinza, iluminada. Com o nome ODARKO na entrada. Esse clube abre depois das 22 horas. E funciona até de madrugada. O Odarko traz em sua programação festas aos finais de semana, com códigos de vestimenta obrigatória, que inclui desde roupas militares até esportivas. Fui a uma festa voltada ao *pissing*, chamada de “*código amarillo*”. Outro evento a que pude ir no clube foi a festa *Into the Tank*, que ocorre anualmente. “Um evento ‘europeu’ em Madrid, como a *Gay Pride*, como o concurso de *Mister Leather* de Berlim”, me disse um de seus organizadores. Essa foi uma festa voltada aos amantes das práticas consideradas “*duras*”. Outra das *fiestas de código* à qual pude ir no Odarko foi a *Sneakers*, que ocorria no último domingo de cada mês. O código exigido era roupa esportiva e tênis – jaquetas e calças estilo “Adidas”, ou calção de futebol, de boxe, de esqui, enfim, de qualquer esporte.

O clube estava decorado especialmente para a festa. Basicamente, essa decoração envolvia os filmes que estavam passando na TV, todos com temática *sneaker* (filmes de garotos com roupas esportivas, de tênis e praticando a podolatria), e uns *banners* que pairavam do teto, com os logotipos de marcas esportivas de grife (Nike, Adidas, New Balance, dentre outras).

O resultado então era um mar de homens com roupas de esporte fazendo sexo. Alguns inclusive estavam mesmo vestidos de jogadores de futebol, com camisetas de time e calções, além do meião até o joelho. E isso dava azo ao tema da festa, para os “fetichistas” por tênis, por “chulé”, os *sneakers*, que têm prazer em cheirar e lambeir pés, meias, tênis. Eu ia para a sala da entrada, na área do bar, e via as cenas dos filmes. Voltava para a área de sexo e as via sendo praticadas “ao vivo”.

Eagle

O outro estabelecimento considerado “de sexo *duro*” que pude conhecer em Madri foi o Eagle, um espaço *leather* aberto em Chueca em 1995. A faixa etária de seus usuários também varia, sobretudo, entre os 25 e os 50 anos, embora comparativamente ao Odarko eu tenha notado uma presença ligeiramente maior de homens com mais de 35 anos. Indo às suas *fiestas de código*, fui aos poucos conhecendo seus frequentadores, alguns dos quais aceitaram ser posteriormente entrevistados. Foi fundamental, nesse sentido, ter ganhado a simpatia de algumas pessoas. Em primeiro lugar, de seu proprietário, Roberto. Ele gostou da pesquisa e se dispôs a me ajudar, tanto apresentando amigos, passando seus contatos, quanto me arrumando uma entrada para a *Into the Tank*. Ele acabou sendo, assim, meu “*Mr. Benson*” de Madri.²¹

Roberto estava com 41 anos quando o entrevistei e morava em Madri desde 1994, sendo que desde 2006 morava com seu namorado, alguns anos mais jovem, com quem mantinha uma relação “aberta”, não exigindo exclusividade sexual.

Ele nasceu em Bilbao, onde sua família tinha um restaurante. No início dos anos 1990, viajou por outros países da Europa. Buscava a possibilidade de trabalhar em algo de que gostasse e, ao mesmo tempo, desfrutar o sexo em suas várias nuances. Estava, como ele disse, em uma fase de “experimentação” sexual e pessoal. Passou um tempo na Alemanha, onde trabalhou em locais inspirados no *leather*. Teve contato com práticas sexuais “*duras*”, tendo iniciado seu gosto pelo sexo em grupo, pelo *fist-fucking* e por jogos de dominação e submissão.

21 Esse foi o pseudônimo que utilizei na tese para um de meus principais colaboradores em São Paulo. Trata-se de um agradecimento e de uma homenagem. *Mr. Benson*, de John Preston, é reconhecido como um dos mais importantes romances *leathers* norte-americanos e me foi por ele emprestado, numa das vezes em que fui a sua casa para entrevistá-lo. A novela teve sua publicação seriada na revista *Drummers*, nos anos 1970 (Califia, 1991).

Meus colaboradores de pesquisa ressaltaram o quanto a internet teve um efeito importante “no ambiente”²² madrilenho no início dos anos 1990, ao colocar em contato aqueles que mantinham “suas roupas de couro, literalmente, ‘no armário’”, como disse Roberto. Nesse mesmo contexto, houve a criação de locais comerciais onde as práticas “*duras*” podiam ser exercidas de modo “protegido”.

Ao chegar em Madri, sendo bastante musculoso, com muitas tatuagens e *piercings* (incluindo uma joia nasal chamada *captive ring*, o que para ele o fazia parecer-se com um touro), Roberto percebeu que só conseguiria arrumar emprego nos *locales de ambiente*.

De acordo com os entrevistados, havia desde o final dos anos 1980 um famoso bar *gay* na cidade cujo dono passou a organizar no início da década seguinte, junto a amigos, festas inspiradas no *leather* e no sadomasoquismo. Elas eram realizadas em galpões industriais nos arredores da cidade e atraíam pessoas de toda a Espanha e mesmo de outros países europeus. Foram elas que deram origem ao MSC (Motor Sport Club) Madri, que acabou se convertendo no primeiro clube para entusiastas do couro e de práticas sexuais “*duras*” da cidade. Mas ele não era um clube de sexo propriamente. As pessoas se reuniam nele para organizar suas festas em outros locais, sobretudo privadamente. Quando chegou à cidade, em 1994, Roberto foi trabalhar no bar e passou a colaborar com a organização das festas.

Em 1995, Roberto decidiu abrir, junto a seu sócio, o Eagle, na calle Pelayo, próximo à Praça de Chueca. Ele foi primeiro clube de sexo a exigir códigos específicos de vestimenta. O estabelecimento funciona durante o dia como um bar/café e, à noite, como um clube de sexo, trazendo em sua programação duas festas por mês voltadas ao sexo “*duro*”, notadamente ao *fist-fucking*.

Então começamos a organizar as festas de sexo: festas de *fisting*, festas S/M, algumas festas de *pissing*, meio que por temas... festas de sexo duro [...]. Ocorre que um dos códigos de vestimenta mais utilizados na Europa é o couro, certo? Assim como o militar, o látex, agora ultimamente a roupa esportiva, as vestimentas de rugby, futebol, enfim, todas estas estéticas que correspondem a profissões que são historicamente associadas à masculinidade, certo? O policial, o bombeiro. Ou seja, o que sempre tem sido masculino. Porque tem sido muito masculino? Pois requer muita resistência física,

22 Expressão utilizada localmente para referir-se aos estabelecimentos voltados ao público *gay* – bares, discotecas, saunas etc.

ou violência, ou testosterona, e por aí vai, certo? Está claro porque são esses e não outros? (Roberto)

Na esteira do Eagle, aos poucos foram sendo abertos os demais clubes de sexo masculinos na cidade. O Odarko surgiu em 2003. Seu dono, Pablo, também estava com 41 anos quando conversamos. Há 12 anos vivia com seu companheiro e sócio, dois anos mais jovem, mantendo uma relação “aberta”. Ele nasceu em Madri e, entre o final dos anos 80 e início dos 90, viveu por cinco anos em Londres, onde conheceu os *sex clubs* locais, o *fist-fucking* e as festas que exigiam *dress code*. “Nada disso existia em Madri naquela época”, segundo ele. Em suas viagens, Pablo teve contato também com os bares e clubes *leather* de Amsterdã e Berlim. Ao retornar de Londres, ele queria trazer o que conhecera no exterior para Madri. Foi quando descobriu o recém-inaugurado Eagle. Trabalhou nele como garçom durante 5 anos, tornando-se amigo de Roberto. Em 2000, resolveu abrir seu próprio clube, que manteve por dois anos.²³ Pablo e seu companheiro também tinham interesse no sexo “duro” e em “fetiches” associados ao “esporte” (como os *sneakers*), além de práticas como o *pissing*. Aos poucos, o Odarko foi se especializando na realização de festas com essas temáticas. Já o Eagle passou cada vez mais a realizar festas de *fist-fucking*, que, dentre as práticas consideradas “duras”, era a que mais agradava a Roberto.

É interessante perceber, então, que tanto o Eagle quanto o Odarko foram criados por homens que tinham interesse pela experimentação sexual e pelo sexo em grupo e que relataram ter tomado conhecimento de estabelecimentos similares em experiências vividas no exterior – notadamente países do norte europeu, tais como Alemanha, Holanda, Inglaterra e França, além dos Estados Unidos.

O gosto do (pelo) *cuero*

A partir das conversas e entrevistas com os donos e frequentadores desses estabelecimentos, percebi que a separação entre os clubes de sexo “duro” e os clubes “*generalistas*”, para além da questão da existência de “*fiestas de código*” e de entusiastas de práticas sexuais como o *fist-fucking* e o *pissing*, tinha a ver também com a ideia de que seus criadores e clientes apresentavam um interesse

23 O clube foi aberto em outro bairro central, chamado La Latina, em uma casa onde antes funcionava um “*puticlub*”, um “*bar de chicas*” (local para garotas de programa). O The Paw, outro clube que conheci em campo, funcionava na época da pesquisa no mesmo prédio onde Pablo manteve esse primeiro estabelecimento, sendo mantido por um casal heterossexual.

“legítimo” por essas práticas. Os demais clubes de sexo não apenas não incluíam festas “*duras*”, como eram mais recentes e formados por pessoas que não chegaram a participar da formação dos primeiros encontros *leather* na cidade – não faziam parte da rede de amizades de seus organizadores. Os frequentadores dos clubes “*generalistas*” frequentemente avaliaram de maneira negativa, ou pejorativa, tanto as práticas quanto o público dos clubes “*duros*”, entendidos por eles como “descontrolados”, “sem limites”. Já os clubes “*duros*”, para seus proprietários e frequentadores, eram mais do que “mercado” – tinham a ver com um interesse “verdadeiro”, um “gosto” pelo *leather* e por sua “postura” pretensamente contracultural, pelo deslocamento de normatividades sexuais que a experimentação sexual, para eles, implica. Os demais clubes seriam “só mercado”. Essa segmentação entre clubes “*generalistas*” e de sexo “duro”, que se dá a partir de escolhas eróticas, tem a ver, então, com retóricas “de distinção”, no sentido dado por Pierre Bourdieu.

E não deixa de ser interessante observar que o contexto que tornou tais empreendimentos possíveis mescla a trajetória e as preferências erótico-sexuais de seus idealizadores (e de seus amigos) com um momento de expansão da segmentação do mercado *gay* madrilenho e de explosão do fenômeno *Chueca*, que se deu, como já dito, a partir de meados dos anos 1990 (Pérez, 2004).

Ao longo dos meses em que estive na cidade, fui várias vezes ao Eagle, em dias alternados – tanto naqueles em que não se exigiam, quanto nos em que se exigiam códigos de vestimenta específicos para se poder entrar. Chegava, sentava-me à *barra* (balcão do bar), acendia um cigarro, pedia uma cerveja e ficava a observar.

Um episódio curioso foi quando, eu sentado ao balcão, aproximou-se de mim um frequentador e começamos a conversar sobre a pesquisa. Ele achou o tema interessante. Em dado momento, pediu-me um cigarro. Eu retirei meu maço do bolso, e ele então brincou, perguntando se não tinha “cigarro de homem”. Eu ri sem entender. Ele, rindo, disse que era uma *broma* (uma piada): já que eu estava interessado em interpretar aquele ambiente, deveria saber que “homens de verdade” fumam cigarros de filtro amarelo.

“Today: Fist Session, 22 horas”

Com essas palavras escritas a giz num letreiro pequeno colocado logo à entrada do clube, o Eagle anunciava que então era noite de festa. E de uma temática específica: noite para entusiastas e praticantes de *fist-fucking*. Complementava o letreiro o aviso de que a entrada estava restrita àqueles que aderissem ao código de roupa: “couro, borracha, militar, *skinhead*, esportista, *naked*”.

Para sair de casa, como tantas outras vezes tive que me “disfarçar” de militar. Saí com uma camiseta preta, uma pulseira de couro, a calça militar e os coturnos. E por cima de tudo, uma jaqueta de couro. Estava frio. Era começo do outono. Trarei aqui alguns trechos de meu diário de campo, a fim de ilustrar a análise.

Cheguei à porta do Eagle e toquei a campainha. Fui recebido por um garçom que me olhou de cima abaixo e, vendo que eu estava vestido apropriadamente, deixou-me passar. Lá dentro já havia alguns homens e todos eles estavam com vestimentas *leather*. O clube estava decorado especialmente para o evento: os filmes eram todos de *fist-fucking*, nos dois televisores, no da entrada e no da sala ao lado. Uma espécie de maca/mesa de couro estava na porta, onde alguns homens se encostavam e outro limpava com um paninho branco, provavelmente retirando os vestígios de alguma cena que deveria ter acabado de ocorrer ali. Era como ver ao vivo um quadro do Tom da Finlândia, com seus personagens estereotipados, masculinos, de couro, nus. As vestimentas variavam – tiras de couro em formato de x no peito, *jockstraps* ou nus, coletes de couro, alguns com quepes. Alguns com coturnos. Sempre roupas pretas. Alguns estavam com *jockstraps* vermelhas, o que descobri ser indicativo do gosto pelo *fisting*. A maioria ali tinha mais de 35 anos, alguns beirando os 50 e poucos, e alguns com cerca de 60 anos. Os estilos variavam do urso de barba e peito peludo, um pouco cheinhos, ao “malhador”, de barba e cavanhaque. Não havia ninguém depilado e os que estavam nus não tinham os pelos pubianos aparados. Entrei junto com outro rapaz que ficou de tênis e cueca branca apenas. Logo depois que entrei, o garçom careca e alto me perguntou se não queria guardar minha jaqueta no guarda-volumes. Eu já havia pegado também uma cerveja no balcão, porque é de bom tom, já que não se paga a entrada. Deixei minhas coisas e voltei ao balcão. Foi quando um homem de uns 50 anos, barbudo e todo vestido em couro, com um x no peito, coturno e uma calça de couro bem justa, meio gordinho, e fumando um cachimbo, começou a dizer que eu tinha de ficar sem camisa. Perguntei se era necessário, se era obrigatório. Ele disse que sim, que era para dar “morbo”, que a camiseta não dava morbo. (Diário de campo, Madri, setembro de 2008)

Eu já havia entrevistado algumas pessoas e começava a entender o que era morbo: Essa palavra poderia ser traduzida no Brasil como “tesão”, mas de um

tipo especial. Morbo seria um tesão “proibido”, ou como me havia dito um colaborador, do tipo que se sente mas por vezes sem assumi-lo. Pode ser utilizado também como referência a uma curiosidade “mórbida” – como quando alguém para para ver um acidente de carro. Os clubes de sexo madrilinhos eram, para aqueles com quem pude conviver e a quem pude entrevistar, *morbosos*.

Achei intrigante que as pessoas chegavam com roupas de dia a dia e estavam com a roupa “especial” por baixo.²⁴ Por baixo, estavam alguns em *full leather*, alguns poucos em borracha, látex. *Jockstraps*, nus. Trocavam os calçados e roupas mundanos pelas fantasias. E é incrível ver a transformação de executivos, rapazes de jaqueta branca de pano, nos “personagens” daquele cenário. A postura muda, os gestos, até a feição. Era como um “desfile de moda”. Quem estava ali esperava o momento da transformação. Analisava o corpo, os músculos, os detalhes. Os acessórios. Havia muitos tatuados e muitos com *piercings* nos mamilos. Alguns com argolas no nariz, por vezes bem grandes, como touros. Um detalhe que não pôde passar despercebido – as cabeças todas raspadas. E muitos totalmente carecas. Alguns deixam uma pequena faixa de cabelo no meio e raspam totalmente do lado. E todos eram brancos. Não havia um negro ou descendente de orientais ali. Na sala ao lado do balcão, foi montado um aparato idêntico ao que se usa para praticar *body suspension*,²⁵ mas o que se pendurava nele não era um corpo, mas uma nova e reluzente *sling*, bem grande mesmo, em couro e correntes. Difícil não notar a apropriação de elementos da *body modification* nesse cenário – as tatuagens, os *piercings* nos mamilos. Como uma utilização de técnicas da *body modification* para compor o cenário e as posturas “agressivas”, a performativização da agressividade e do morbo que caracteriza a postura “*de cuero*”. (Diário de campo, Madri, setembro de 2008).

Ouvi muito de meus interlocutores, tanto em São Paulo quanto em Madri, acerca da “postura *leather*” (ou de *cuero*). Ela seria, grosso modo, a encenação de uma virilidade estereotipicamente “heterossexual”, nesses espaços. Nos clubes de sexo duro madrilinhos, brincava-se o tempo todo com o estereótipo do masculino. A “violência”, a “agressividade”, a virilidade, atributos associados à masculinidade hegemônica (Connell, 2005), estavam sendo encenadas ali, mas num cenário de um jogo erótico, que é consensual e realizado num espaço privado no qual a intimidade se torna pública, que tem plateia e, quiçá, juízes, que

24 Exatamente como a descrição que Gayle Rubin faz do Catacombs (Rubin, 1991).

25 Uma das práticas do campo da chamada *body modification*, em que o corpo é suspenso por ganchos de metal fincados na pele (Braz, 2006).

avaliam quem está adequadamente jogando (“retire a camiseta”, “fume cigarro de macho”). Era mesmo como uma encenação de um descontrole, mas absolutamente controlado. Um descontrole seguro.²⁶ Difícil não pensar no que Bourdieu diz da “infantilidade” masculina ao analisar um texto de Virginia Woolf (Bourdieu, 2000), quando se veem homens gays vestidos de couro, super “agressivos” estética e gestualmente, comentando sobre as roupas, “brincando” como garotos e rindo da sua própria encenação do descontrole, do absurdo, do teatro do absurdo. Esquizofrenia controlada, “libertinos” que sabem perfeitamente que o “risco” ali é encenado. A quebra de limites, a busca por experiências erótico-sexuais limítrofes, porém seguras, controladas.

Ninguém foi penetrado de maneira “convencional”, pelo pênis. Quem estava ali para penetrar, estava para fazê-lo com o punho. E quem estava ali para ser penetrado, estava para sê-lo por punhos hábeis e treinados. E de luvas. Inclusive, recolhi no bar um folheto criado por uma ONG local contendo explicações de como realizar um *fist* seguro. E a coisa foi esquentando. E o sexo ali ao balcão, na sala de entrada, espalhando-se por todos os lugares – homens sendo fistados em pé, chupando cus, picas. Rindo, bebendo, conversando. Os filmes mostrando aquelas imagens todas, muito parecidas com as que via no bar. Aquelas cabeças quase todas rapadas, ou de cabelos curtos, com corpos musculosos. Muito couro, borracha, coturnos, adornos, pulseiras, jockstraps, quepes. Muita barba, pelo e músculos. E aquela música repetitiva. Parecia mesmo um filme pornô. A fumaça do cigarro, a bebida... um exagero de corpos, de sexo, de fluidos. Um brincar com a perda do controle. (Diário de campo, Madri, setembro de 2008)

Nos clubes de sexo duro de Madri, percebi que os limites da sexualidade (Gregori, 2010) eram testados o tempo todo: brincava-se com eles, tirava-se sarro deles. A postura *de cuero*, segundo meus colaboradores, teria a ver justamente com isso – com um ironizar constante de todas as convenções que dizem o que é um homem, o que é um sexo correto, o que é correto. Tais elementos trazem implícito um desafio: como interpretar à luz de categorias e convenções que fazem sentido fora dos clubes, práticas que brincam o tempo inteiro com inversões do cotidiano?²⁷

26 Tais considerações são mais bem desenvolvidas na tese, quando discuto a questão do *descontrole controlado* de práticas e corpos nos clubes de sexo (Braz, 2010).

27 “Como dizer o indizível?” Esta é uma das primeiras perguntas lançadas por Paulo Rogers Ferreira em um livro fruto de pesquisa de Mestrado em Antropologia defendida na UNB e premiada pela Anpocs, em

Considerações finais

Os clubes de *sexo duro* madrilenhos fazem parte de um mercado, inspirado nas convenções culturais criadas pelos clubes norte-americanos e europeus dos anos 1960 e 1970. Surgiram na cidade em meados dos anos 1990, num contexto de intensificação da segmentação do mercado voltado a homossexuais e de explosão do fenômeno Chueca como um bairro gay comercial. Arrisco dizer que o que os clubes vendem e seus clientes consomem, para além da possibilidade da experimentação de “fetiches” e práticas sexuais dissidentes, é o estereótipo da “masculinidade viril”.

Os clubes têm um investimento enorme em determinada estética e infraestrutura *leather*. As combinações variam, mas há alguns elementos neles, objetos, imagens, que são produzidos e consumidos para que eles existam. A criação de um espaço de consumo de uma estética *leather*, bdsm, militar, *skinhead*, esportista (esses são os principais códigos de vestimenta obrigatórios nas festas) demanda a existência de uma indústria indumentária e de acessórios que é consumida por aqueles que querem entrar nos clubes e participar do jogo. As “chuteiras da Nike” são neles as calças de couro, as pulseiras, os adornos, os *cockrings* (anéis penianos), os coturnos. E há lojas espalhadas por Chueca especializadas na venda desses produtos. Tanto o proprietário do Eagle quanto o do Odarko são donos de lojas como essas, que comercializam as vestimentas exigidas nas *fiestas de código* de seus próprios estabelecimentos. De todo modo, o mais interessante antropológicamente é pensar que esse mercado não se cria para satisfazer mecanicamente aos desejos de consumo desses frequentadores, mas, em certo sentido, ajuda a criá-los.

Segundo Gregori, a emergência de *sex shops* em São Paulo não pode ser vista como mero reflexo de novas configurações nas relações de gênero ou de novos padrões para as práticas sexuais. Trata-se antes de um processo de direções variadas que implica, de um lado, a articulação entre “sacanagem”, autoestima, ginástica e prazer, perdendo, assim, seu sentido clandestino anterior; de outro lado, a constituição de etiquetas para os praticantes a partir de convenções de gênero e de sexualidade (Gregori, 2007A: 12).

Os clubes de sexo masculinos podem ser pensados nessa chave. Nesse sentido, são uma ponta de um mercado pornográfico em torno de práticas sexuais dissidentes e experimentação erótica que inclui os clubes, lojas de roupas e acessórios, *sex shops*, páginas da internet, produtoras de filmes especializados

2007. O “indizível”, no trabalho, eram as práticas sexuais levadas a cabo por camponeses em Goiabeiras, nome fictício dado a um pequeno vilarejo do sertão cearense (Ferreira, 2008).

nessas práticas. E inclui também um circuito quase que *mundializado*, visível em países do norte da Europa, nos Estados Unidos, na Espanha... e no Brasil.

Em Chueca, é recente a introdução desses espaços menos *generalistas*, ou seja, que implicam em códigos específicos de vestimenta, de corporalidade e de escolhas e práticas sexuais. Mas esses elementos já existem há tempo, assim como os filmes que tratam do *leather* e de bdsm, como a discussão em torno dos clubes *leather* norte-americanos e de alguns países europeus dos anos 1960 e 1970 aqui trazida buscou apontar. E é a mesma estética que se vê nos filmes que são passados nos clubes; e que é incorporada por muitos de seus frequentadores.

Outro aspecto interessante é analisar o modo como convenções de gênero operam nesse mercado. Levanto a hipótese de que, nesses clubes, é possível observar a exacerbação, incorporação e “encenação” de elementos que compo-riam a “masculinidade heterossexual” e a virilidade estereotipadas. Vive-se nelas uma “fantasia sexual” ao lado daqueles que tem mais gosto pelo que é *dirty*, pelo *nasty*... na Espanha, se diria pelo *morbo*.

É interessante, talvez, do ponto de vista das teorias de gênero contemporâneas e, especialmente, da perspectiva *queer*, que sejam homens *gays* que estejam apropriando-se e incorporando tais convenções, consumindo um mercado de “ócio sexual” criado a partir de elementos do que seria o masculino mais estereotipado. Esse mercado também se cria, como os *sex shops* estudados por Gregori (2010), a partir de uma positivação que passa pelo lúdico. E também pela paródia, pela simulação de elementos potencialmente “violentos”, que fletam com os limites da sexualidade. Sendo assim, é possível, talvez, apontar a performatividade de estereótipos de gênero nos clubes de *sexo duro* madrilê-nhos como práticas ou atos corporais potencialmente subversivos, no sentido dado por Judith Butler (2003), quando aponta as *drag-queens* como exemplos de práticas potencialmente subversivas das normas da feminilidade. Assim, os clubes de *sexo duro* seriam interessantes antropológicamente justamente por expor “o masculino” também como uma espécie de *pastiche*.

Referências

- BOLTON, Ralph. “Tricks, friends and lovers – erotic encounters in the field”. In: Kulick, Don; Willson, Margaret. *Taboo – Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *La Dominación Masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- BRAZ, Camilo Albuquerque de. Além da Pele – um olhar antropológico sobre a body-modification em São Paulo. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Unicamp, 2006.

- _____. À Meia-Luz – uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, Campinas, UNICAMP, 2010.
- BRODSKY, Joel I. “El Mineshaft: una etnografía retrospectiva.” In: Weinberg, Thomas S. (ed). *BDSM – Estudios sobre la dominación y la sumisión*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero – feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith e RUBIN, Gayle. “Tráfico sexual – entrevista (Gayle Rubin com Judith Butler)”. *Cadernos Pagu* (21). Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, 2003.
- CALIFIA, Pat. “The limits of the S/M relationship, or Mr. Benson doesn’t live here anymore”. In: Thompson, Mark (ed.), *Leather-Folk: radical sex, people, politics and practice*, Boston, Alyson Publications, 1991.
- CLIFFORD, James. “Culturas Viajantes”. In: Arantes, Antonio A. (org.). *O Espaço da Diferença*. Campinas: Papirus, 2000.
- CONNELL, R. W. *Masculinities* (2 ed.), Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2005.
- CORTÉS, José Miguel. “Acerca de modelos e identidades”. In: Aliaga, Juan Vicente e Cortés, José Miguel. *Identidad y Diferencia – sobre la cultura gay em España*. Barcelona-Madrid: Egales, 1997.
- EDWARDS, Tim. “Queering the Pitch? Gay Masculinities”, In: Connell, R.W., Kimmel, Michael S., Hearn, Jeff (eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*. Califórnia: Sage Publications, 2005.
- FACCHINI, Regina. Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidade e diferenças na cidade de São Paulo. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Campinas, IFCH/Unicamp, 2008.
- FERREIRA, Paulo Rogers. *Os afetos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo: Editora Hucitec/Fapesp, 2008.
- FRANÇA, Isadora Lins. Cercas e pontes. O movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, São Paulo, USP, 2006.
- _____. “Gordos, Peludos e Masculinos: homossexualidade, gênero e produção de categorias em São Paulo”. Trabalho apresentado no XIV Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro: SBS, 2009.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade (Coleção Primeiros Passos)*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GHANDOUR, Kassem Mahamad. “Marujos a Bordo” – o desejo homoerótico, a estética camp e a moda de Gaultier. Dissertação de Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura. São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2008.

- GREGORI, Maria Filomena. "Prazer e Perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e s/m". In: Carrara, Sérgio; Gregori, Maria Filomena; Piscitelli, Adriana (orgs.), *Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- . "Mercado Contemporâneo de Bens Eróticos: apontamentos etnográficos e notas sobre gênero e práticas sexuais". Comunicação apresentada no 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, Anpocs, 2007A.
- . A Pornografia e os Clones da Castro Street. Trabalho apresentado na VI International Conference: Dis/Organised Pleasures Changing Bodies, Rights and Cultures, Lima/Peru, IASSCS, 2007B.
- . Prazeres Perigosos – erotismo, gênero e limites da sexualidade. Tese de Livre-Docência, Departamento de Antropologia, IFCH, Campinas, Unicamp, 2010.
- LEVINE, Martin P. *Gay Macho – the life and death of the homosexual clone*. New York and London: New York University Press, 1998.
- PÉREZ, Fernando Villaamil. *La Transformación de la Indentidad gay em España*. Madrid: Catarata, 2004.
- PÉREZ, Fernando Villaamil; RUBIO, María Isabel Jociles. *Los Locales de Sexo Anónimo como Instituciones Sociales: Discursos y prácticas ante La prevención y el sexo más seguro entre HSH*. Informe ejecutivo, Madrid, COGAM-Fundación Triángulo-Universidad Complutense de Madrid, 2006.
- PERLONGHER, Nestor. *O Negócio do Michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.
- PISCITELLI, Adriana. "Comentário". *Cadernos Pagu* (21). Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, 2003.
- RUBIN, Gayle. "The Catacombs: A temple of the butthole", in: Thompson, Mark (ed.), *Leather-Folk: radical sex, people, politics and practice*, Boston, Alyson Publications, 1991.
- . "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". In: Abe-love, Henry; Barale, Michèle; Halperin, David. (eds.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova York, Routledge, 1993 [1984].
- . "Samois", in: *Leather Times – News from the Leather Archives & Museum*, Chicago, 2004.
- SÁEZ, Javier. "Excesos de la Masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos". 2003. [online] Disponível em: <<http://www.hartza.com/osos4.htm>>. Acesso em: 24/04/2009.
- STEELE, Valerie. *Fetich: moda, sexo & poder*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- VANCE, Carol. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. New York: Routledge, 1984.

WEINBERG, Thomas. *BDSM Estudios Sobre La Dominacion y La Sumision*. Bellaterra, 2008.

Como citar este artigo:

BRAZ, Camilo Albuquerque de, “*Como las convenciones viajan...*” – Notas etnográficas sobre clubes de “sexo duro” em Madrid. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 139-164.

Em terra de papagaio dragão não se cria: uma abordagem psicossocial da relação entre brasileiros e chineses

João Gilberto da Silva Carvalho¹

Resumo: As reflexões a seguir apresentam uma abordagem psicossocial acerca do relacionamento entre brasileiros e chineses em contextos históricos nos quais o imaginário sobre chineses é tensionado, indicando mudanças na forma como são representados simbolicamente no Brasil. Tendo por base a teoria das representações sociais, apresentamos o discurso que une cronistas que vão de Marco Polo aos jornalistas do presente, todos ávidos por *maravilhas*. Concluímos que tal relacionamento reproduz a lógica da modernidade, cuja marca emblemática é a alteridade.

Palavras-chave: Representações sociais, identidade, alteridade.

In the land of parrots, no room for dragon-keepers: a psychosocial perspective about the relation between Brazilians and Chinese

Abstract: *The following reflections are based on a psychosocial approach about the relationship between brazilian and chinese in historical contexts in which the imaginary about the chinese people was tensioned, indicating changes in how this people are represented symbolically in Brazil. Based on the theory of social representations, we present the speech that unites columnists ranging from Marco Polo to the present journalists, all of them eager for marvels. We conclude that*

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro – IFRJ.

this relationship reproduces the logic of modernity, whose flagship brand is the otherness.

Keywords: *Social representations, identity, otherness.*

Introdução

O presente artigo apresenta contextos nos quais o imaginário sobre chineses no Brasil foi submetido a tensões. A premissa é clara: há um conjunto de informações e conhecimentos sobre a China e seu povo compartilhado por brasileiros ao longo de sua história. Tais informações estruturam um imaginário periodicamente atualizado e que ganha especificidade em determinados contextos históricos – um “capital mimético”, para usar a expressão de Greenblatt (1996, p. 23) acerca do estoque de símbolos utilizados no trabalho de representação. Na verdade, são pistas de um trabalho de representação social nos termos de Jovchelovitch (2008, p. 21):

A representação, [...] está na base de todos os sistemas de saber e compreender sua gênese, desenvolvimento e modo de concretização na vida social nos fornece a chave para entender a relação que amarra o conhecimento à pessoa, a comunidades e mundos de vida.

No Brasil há períodos em que os símbolos que caracterizam o povo chinês são colocados de lado e outros nos quais subitamente voltam à baila, atualizando os estereótipos que existem a seu respeito. O que significa dizer, em termos teóricos, que a lembrança é uma demanda da sociedade, quando então a memória e a história entram em desacordo (Diehl, 2002; Sarlo, 2007).

Na formação de um tempo chamado moderno, tanto *o país do futebol, da mulata e do carnaval*, quanto os *amarelos perigosos* de Guilherme II, foram simbolicamente classificados a partir de uma divisão europeia do mundo. O processo de hegemonia militar e econômico do Ocidente foi lento, por vezes cruel e menos edificante que o significado indicado pelos conceitos utilizados no seu estudo – grande parte baseado em estereótipos e ideologias. A alcunha “modernidade”, um tempo que oscila entre o século XVI e o XIX, de acordo com as definições pouco precisas de muitos autores, serve para indicar a consolidação de um modelo de “civilização”, ou seja, simplesmente o padrão europeu de vida – civilização, no sentido indicado por Elias (1993). Em relação a tal modelo, o paraíso-inferno tropical (Arruda, 1998) chamado Brasil se abre ao mundo pelas

mãos da monarquia lusitana, considerada entre as mais atrasadas da Europa. Já o império celeste receberá neste período seus “Marcos Polos”, ávidos por comércio e conversão de almas ao cristianismo – mesmo que à força: a modernidade não foi generosa com a diferença. A representação social sobre chineses que emerge a partir de seu enquadramento aos olhos ocidentais tem como base o exotismo – de resto elemento comum aos orientais (Said, 2007). A China é historicamente o “outro”, aquele que se revela estranho nos costumes e nas crenças.

No Brasil, o senso comum sobre chineses é uma herança que nos remete ao período colonial, derivado do intenso comércio estabelecido pelos portugueses em Macau desde 1554 (Carvalho, 2007). O imaginário sobre chineses se consolidou nesta sociedade em que as questões identitárias nunca saem de cena; ao contrário, é um tema que ocupa frequentemente distintos segmentos das ciências humanas brasileiras. Os prognósticos que reservam à China um papel destacado no cenário internacional despertam na atualidade intensos debates e não giram mais em torno da sabedoria ou de práticas milenares, já consolidadas em seus nichos de acupunturistas e artistas marciais; não tratam das lojas de R\$ 1,99, tão numerosas quanto as tradicionais pastelarias e os muitos produtos eletrônicos que abarrotam os magazines. A China é visível nas prateleiras, mas a *maravilha* atual é seu crescimento econômico exponencial: como é possível manter por tanto tempo índices tão expressivos? Será novamente a China um modelo alternativo, não de guerrilha comunista, mas de crescimento econômico para os países pobres?

A ascensão econômica é acompanhada por documentários, filmes, romances e pesquisas aos quais se agregam obras de autores e intelectuais chineses – um dado novo: o outro agora tem voz. Resguardadas as especificidades históricas, identificamos quatro momentos de tensão nas representações sociais de chineses no Brasil: (1) Na experiência do chá ao tempo de D. João VI; (2) no contexto da Abolição, quando foram cogitados como imigrantes para a lavoura; (3) após a Revolução Comunista de 1949, (4) e na atualidade, em função da ascensão econômica e política da China. O fio condutor é o princípio de alteridade-identidade que caracteriza a relação entre povos diferentes. Não nos interessou aqui explorar de forma exaustiva os fatos históricos e sim ilustrar contextos em que as representações sociais sobre chineses são pressionadas; isto é, postas em evidência, discutidas publicamente em função de novas demandas da sociedade. Por outro lado, nos contextos citados, as representações sociais ganham contornos específicos. A sociedade brasileira mudou assim como a China também mudou bastante – o plantador de chá não é equivalente ao *coolie*, nem o comunismo de Mao pode ser comparado aos ideais de

mercado da China contemporânea. Entretanto, como será destacado ao longo das páginas seguintes, o caráter mágico-maravilhoso da visão sobre os chineses permanece, fornecendo os parâmetros básicos para o trabalho de representação social.² As reflexões a seguir derivam de pesquisas realizadas no programa de doutoramento em psicologia da UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro, tendo a preocupação sistemática de aproximação entre a psicologia social – pelo viés da teoria das representações sociais – e as demais ciências do homem, notadamente a história e a sociologia (Carvalho & Arruda, 2008).

Os especialistas de D. João

Como afirmamos, de tempos em tempos, ainda que discretamente, os chineses são motivo de discussão pública no Brasil. Na luxuosa obra *A China no Brasil*, de autoria de José Roberto Teixeira Leite (1999) o subtítulo é esclarecedor: “influências, marcas, ecos e sobrevivências na sociedade e na arte brasileira”. Impressiona no trabalho constatar a presença de chineses em diferentes áreas da nossa cultura, como em telhados típicos, *costumes bizarros* ou cristos de olhos puxados, atestados por fotos ao longo das páginas do referido livro.

No início do século XIX, o Brasil tornou-se a sede do império lusitano por conta da iminente invasão francesa. Entre as transformações que a capital experimental, para torná-la digna de receber a realeza, uma espécie de Versalhes dos trópicos, foi criado o Jardim da Aclimação – não apenas para deleite do soberano, mas para receber e aclimatar mudas de plantas de diversas partes do mundo. Nas palavras de Nepomuceno (2007, p. 28), “O jardim centralizava vários projetos e interesses e abrigaria o cultivo de alimentos, de vários tipos de canas e de chá chinês, de fumo, de amoreiras para a criação do bicho-da-seda e de uma cultura de palmeiras próprias para o fabrico de chapéus”.

No Jardim, bem como em fazendas localizadas em Santa Cruz e Ilha do Governador, D. João determinou que fosse cultivado o chá, no intento de criar um produto de aceitação no mercado europeu, principalmente à Inglaterra, maior consumidora – a imagem clássica da fleuma londrina é inseparável do seu bule de chá. Desde a expedição de Lord Macartney em fins do século XVIII, os ingleses tentavam furar diplomaticamente o bloqueio chinês aos seus produtos, pois compravam muito chá sem ter contrapartida para as mercadorias que a Revolução Industrial produzia em série. A orgulhosa Inglaterra, ponta de lança do incipiente capitalismo ocidental, percebia no *império celeste* um grande

2 Em Portugal, a presença de chineses recebeu atenção similar na dissertação de Matias (2007).

mercado, mas não contava com a obstinada reação do imperador chinês Qianlong. A expressão *choque de mundos*, subtítulo da obra de Peyrefitte (1997) e que trata do referido fato histórico, é exemplar do processo de estranhamento característico da relação entre Ocidente e Oriente. É desta época a representação da China como uma sociedade estática, um império imóvel, um gigante em sono profundo.

Enquanto a guerra se desenhava como a solução para o comércio inglês, o Brasil obtinha sementes de chá a partir de Macau. Apesar do criterioso planejamento, o cuidado com as mudas e importação de trabalhadores chineses em 1814, após o fracasso inicial com escravos, o inovador experimento, na expressão de Dean (1996, p. 186), não teve êxito. Mas o chinês se tornou visível, não somente uma imagem proveniente de relatos dispersos, materializados em porcelanas, telhados, sedas, ou seja, em curiosidades e exotismos encontrados aqui e ali; agora é associado a um fato histórico que possui registro, seja na pintura de Rugendas, seja nas descrições dos cronistas da época que registraram o cultivo do chá, como o comerciante John Luccock (1951). A representação social sobre chineses no período é um amálgama de informações derivado do intenso comércio lusitano mundo afora. O *império celeste* fora descortinado por missionários, funcionários e comerciantes portugueses (Barreto, 1988) e posteriormente subjugados por ingleses. Em três séculos se consolidam os elementos de um imaginário que serve de base às representações sociais sobre chineses – processo de alteridade que tem como contrapartida a formação da própria identidade ocidental. Eles são diferentes – a premissa básica desde o tempo dos primeiros cronistas (Carvalho, 2007); como não vivem no estilo ocidental são considerados estranhos, exóticos e aqui se confirma o princípio de que

[...] a alteridade é produto de duplo processo de construção e de exclusão social que, indissolivelmente ligados como os dois lados duma mesma folha, mantêm sua unidade por meio dum sistema de representações. (Jodelet, 1998, p. 48)

Os coolies

O chinês voltaria à cena brasileira quando se cogitou a substituição do braço escravo na lavoura, mas o contexto em apenas uma geração mudara significativamente. O Brasil não era mais colônia, a China sofria pressões e não conseguia mais resistir às pretensões das potências imperialistas. A dinastia manchu também enfrentava crises e rebeliões internas, a fome grassava no campo e o outrora arrogante império celeste teve que se curvar, após o Tratado de Nanquim (1842),

às exigências comerciais e territoriais dos “diabos brancos”. A emigração foi uma opção à fome e às guerras, mas o *coolie* muitas vezes era arrastado à força ou enganado por falsas promessas de trabalho. Não cabe aqui alimentar a controvérsia etimológica; por *coolie*, designamos o trabalhador chinês, muitas vezes chamado de *chin* para diferenciá-lo dos demais trabalhadores asiáticos. Aliás, escrever sobre a China é se aventurar às mais diferentes imprecisões linguísticas.

Quanto ao imigrante chinês, preferencialmente homens saudáveis, arregimentados pelo *chu chay tau*, o intermediário chinês que agia em nome das agências estrangeiras de recrutamento. A China do século XIX era sacudida por inúmeros problemas internos, da intervenção estrangeira às rebeliões contra a dinastia *manchu*. Era um quadro favorável à emigração para o Ocidente, se quioso por mão de obra barata (Matias, 2007). Muitos dos *coolies* morreram ao longo da viagem, acometidos por doenças ou em meio a motins. Em regime de semiescravidão foram utilizados nos canaviais, guaneros, algodoads e construção de ferrovias nas Américas (Hui, 1992).

No Brasil, se o número de *coolies* foi insignificante, em termos simbólicos a possibilidade de ingresso de chineses na lavoura incrementou os debates sobre a identidade nacional, como pode se observar nos debates no parlamento, nas sociedades organizadas e na imprensa (Cervo, 1981; Castilho, 2010). A elite brasileira havia optado pela monarquia como eixo capaz de manter a unidade territorial, mas a definição da nação em termos identitários demandaria extrema negociação (Lesser, 1999). No Segundo Império a *engenharia simbólica* em curso cuidava dos detalhes, a começar pela própria imagem do rei menino – de “órfão da nação” a exemplo de monarca ilustrado, em processo tão bem estudado por Schwarcz (1998). A monarquia tropical se fez em cores de matas e gentes, mas os debates sobre a imigração estavam subordinados às teorias raciais. As necessidades da lavoura e a possibilidade de extinção do tráfico colocaram em evidência as vantagens do *coolie*, mas a presença deste trabalhador, nos termos da época, punha em risco o futuro racial da nação. Assim, os elementos básicos do processo de representação foram mobilizados e envolveram publicamente aqueles que eram pró e contra a imigração chinesa. Os argumentos contrários, por exemplo, se baseavam no senso comum da época, como se pode constatar nos termos com os quais o jornal *Correio Paulistano*, em 1892, se refere ao assunto:

O que são os chineses... os escravos com todos os horrores e vícios não foram tão perniciosos como a contratação dos chineses... O negro só sabia ser sensual idiota, sem a menor ideia de religião... Já os chineses são gente lasciva ao último grau, escoria acumulada de países de relachadíssimos

costumes... São todos ladrões, jogadores a um grao incompreensível... Admitindo a possibilidade de introduzir estes leprosos de alma e corpo quanto gastará o Estado de São Paulo em cárceres com o aumento de criminalidade [sic]. (apud Schwarcz, 1993, pp. 185-186)

O tradicional fascínio milenar provocado pelos chineses sucumbiu ao conjunto de estereótipos criados por seus detratores: preguiçosos, exóticos, viciados ou inferiores – os chineses foram descartados como mão de obra, substituídos por grupos étnicos menos “perigosos”. Há registros esparsos e superficiais sobre sua presença, de fazendas em Magé no Rio de Janeiro (Hui, 1992, p. 129) às experiências no Vale do Mucuri, em Minas Gerais (Duarte, 2002, p. 269). Teixeira Leite (1999) empreendeu esforços no sentido de seguir seus passos, mas não obteve êxito. A adoção de nomes brasileiros pelos imigrantes dificultaria a localização em registros formais. Não era um tempo em que os cientistas da sociedade se preocupassem com minorias ou em que os chineses fossem ouvidos no Ocidente. Em nossa tese de doutoramento (Carvalho, 2010), analisamos os aspectos simbólicos envolvidos no processo, tendo como eixo histórico-social o conceito de modernidade.

Dragões silenciosos

No início do século XX os chineses eram mencionados nas crônicas de João do Rio (Rio, s/d, on-line); eles estavam nas *fumeries* de ópio, o lado exótico da capital da República Velha, cuja elite se empenharia em transformar. A remodelação da cidade refletia os ideais de modernização em bases europeias, mas o imaginário brasileiro estava longe de ser homogêneo quanto às questões identitárias. Do Império à República, a tentativa de inserção no Velho Mundo se contrapunha aos sentimentos de afirmação nacional: entre um modelo de civilização embasado em academias, institutos e sociedades, associados ao positivismo, à frenologia, ao cientificismo (Schwarcz, 1993) e outro modelo que ancora a identidade nacional na valorização dos elementos telúricos, como os índios de José de Alencar ou nas revistas do IHGB, ou ainda no repúdio aos estrangeirismos em autores de diferentes matrizes conservadoras como Alberto Torres (1865-1917) e Oliveira Viana (1883-1951), cada qual ao seu modo.

No início do século XX os chineses fazem parte do mosaico social da República Velha e ingressariam no país sem alarde ao longo das décadas subseqüentes, em função de conflitos tais como a implantação da República em 1911, a Segunda Guerra e a Revolução Comunista de 1949. O maior contingente se

estabeleceu em São Paulo, mas nos últimos tempos sua presença se tornou visível também no Rio de Janeiro e já adquiriu 20% dos estabelecimentos do Saara, local de intenso comércio no centro desta cidade (Shang-Sheng, 2009). Já em São Paulo, os chineses confundiam-se com os demais grupos orientais, sendo visíveis nas tradicionais pastelarias e lavanderias. Nas academias de artes marciais se praticava o *kung fu* (nome genérico para o conjunto de artes marciais) e a acupuntura, pelas mãos de mestres de longa tradição, como Chan Kowk Wai, que em 1960 se estabelece em São Paulo (Apolloni, 2004); enquanto no Rio de Janeiro, em 1973, Wu Chao-Hsiang desembarcava, tendo início a tradição de ensino de técnicas marciais no estado (Wu, 1988).

Em termos oficiais o interesse brasileiro pela China sempre foi discreto, como lamentava já em 1956 o senador Lourival Fontes, em seu prefácio ao livro “Nós e a China” (Pereira, 1956). Em 1961, o vice-presidente João Goulart realizou uma viagem diplomática à China quando foi avisado da renúncia de Jânio, devendo retornar para assumir o governo. Numa sequência de poucos anos, o Brasil mergulhava numa ditadura militar enquanto a China proclamava sua “Revolução Cultural”. Tanto o golpe militar que se dizia revolução, quanto a revolução que de cultural tinha apenas o nome, foram semelhantes em brutalidade. Mas se o regime de exceção brasileiro tornou-se uma página de estudos no capítulo dos regimes autoritários, um fato histórico doloroso de muitas cicatrizes, o maoísmo ainda encontra atenuantes entre seus simpatizantes. Não como ao tempo em que servia de modelo para os guerrilheiros de países pobres, espécie de alternativa ao leninismo clássico e que influenciaria, por exemplo, a Guerrilha do Araguaia. Em seu “Ensaio sobre a China”, Leys (2005) discute o fascínio exercido pela via socialista chinesa sobre o Ocidente e conclui de forma quase melancólica: “as pessoas acreditam naquilo que desejam acreditar” (p. 51). As obras de Wladimir Pomar (1987; 2003), por exemplo, mostram sua fé inabalável no comunismo chinês, no que faz coro a uma tradição no mercado editorial brasileiro, que vai de Garaudy (1968) a Losurdo (2004). Talvez mais que um desejo, a resposta à perplexidade de Leys possa ser encontrada num dos elementos básicos da representação social: a estabilidade (Jodelet, 2001). Não se muda um sistema de crenças e valores de um grupo por simples desejo. Assim, mesmo com a publicação de contundentes biografias sobre Mao (Zhisui, 1997; Chang & Halliday, 2006), o fascínio exercido pelo “grande timoneiro” permanece vivo, notadamente em grupos de esquerda política. As denúncias sobre a truculência do regime comunista chinês atualizam a tradicional imagem da tirania asiática, expressão de uma sociedade exótica e estática (Goody, 2008).

A relação entre ocidentais e chineses oscilou historicamente entre a desconfiança e o deslumbramento. Os “amarelos” podem ter a sabedoria do detetive Charlie Chan ou a filosofia taoísta do monge *shaolin*, que tanto sucesso fez no seriado Kung Fu, mas eles podem ser satânicos como o temível Fu Manchu ou, mais recentemente, no mestre de Kill Bill. Com efeito,

Essa sabedoria atomizada virou motivo de chacota no cinema e nas obras feitas na Europa sobre a China, que reproduzem um modelo de mandarim de fala mansa, barriga proeminente e repetindo à exaustão “pérolas” de sabedoria com um risinho patético. A imagem mostra apenas como estamos distantes da compreensão do mundo chinês. (Karnal, s/d, p. 11)

Na dinâmica interna das representações sociais, a marca de chineses é o exotismo, enquanto a de brasileiros é o “jeitinho”, ou a “malandragem” – pouco importa a injustiça cometida àqueles que não se enquadram em tais rótulos ou estigmas (Bauman, 1999). As representações que compõem as identidades nacionais são impositivas, generalizações que derivam de complexos processos históricos e indissociáveis da produção de diferenças. Como já dito, identidade e alteridade são faces da mesma moeda: só existe civilização em função da barbárie. Mas se os chineses são bárbaros aos nossos olhos, a recíproca é verdadeira: “A civilização da Europa e da América é toda material. Nada de mais grosseiro, de mais brutal, mais prejudicial. Nós chineses chamamos a isso barbárie” (apud Braga, 1979, p. 270).

O gato pega o rato

A tigela de arroz já foi o símbolo de esperança para os chineses. Mas entre a homenagem recebida por Deng Xiaoping em 1985, eleito “Homem do Ano” pela revista *Times*, e a brutal repressão militar às manifestações na Praça Celestial da Paz (*Tiananmen*), percebe-se que as mudanças ocorridas na China não significariam uma adesão pura e simples ao modelo ocidental. A morte de Mao em 1976 encerrou a Revolução Cultural, mas a fome permaneceu uma questão central para os novos dirigentes, que tinham Hua Guofeng à frente do governo. A liberdade política se traduziu em liberação econômica e, como num passe de mágica, Fishman (2006, p. 57) nos conta a história de como 18 camponeses de uma aldeia miserável de Anhui mudaram a China, em 1978. Podemos até desconfiar da simplicidade desta nova “maravilha”, mas o fato é que do Sistema de Responsabilidade Familiar à criação das Zonas Econômicas Especiais (ZEEs) o salto foi gigantesco. A televisão substituiu a tigela de arroz (Lull, 1992) e o

crescimento econômico constante e a qualquer preço passou a ser a meta do Partido Comunista Chinês para garantir a estabilidade interna e a manutenção do poder.

As ZEEs, localizadas em cidades da região costeira, são áreas de livre comércio. Desde 1984, quando foram criadas oficialmente em quatorze cidades litorâneas, a China se tornou uma espécie de “buraco negro” do capital internacional. Os investimentos estrangeiros são em função de muitos fatores: salários baixos, ausência de restrições ambientais, infraestrutura adequada, mercado consumidor promissor e região de grande comércio, que inclui os “tigres asiáticos” e o Japão (Haesbart, 1994). O fenômeno econômico China não existiria sem tal combinação, mas o Ocidente só se deu conta mesmo do que estava acontecendo, segundo Kynge (2007, p. 20), quando em 2004 passaram a sumir tampas de bueiro, diga-se, eram roubadas para saciar a fome das indústrias chinesas. Num único mês, em Chicago, lá se foram 150 tampas. Interessante observar o caráter mágico das análises, outro item constante da alteridade – o exótico e o mágico são as categorias que permeiam constantemente o imaginário sobre chineses.

A China se tornou a locomotiva do mundo capitalista. Nada demais, considerando seu potencial econômico, não fosse historicamente um típico caso de alteridade radical. De seu mundo de *maravilhas* o que se estranha agora é a fusão de marxismo e confucionismo; de burocracia gigantesca combinada ao chamado socialismo de mercado. O sonho ocidental de encontrar no Oriente um reino maravilhoso se tornou possível agora, pelo menos no mundo dos negócios. Para os chineses definitivamente a cor do gato deixou de ter importância: mantida a hegemonia do partido comunista, o crescimento econômico pode conviver com a pirataria, a manipulação do câmbio, o trabalho em condições subumanas – o paraíso capitalista, enfim.

Os aventureiros da Pindorama

Em 1944, Gilberto Freyre afirmava que o Brasil poderia se transformar numa China tropical (Freyre, 2003), nem tanto por seu comunismo, mas pela via independente que supostamente trilhara. Mas o nacionalismo brasileiro que alimentou as vertentes do desenvolvimentismo não foi muito além da criação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros ou ISEB (Ortiz, 2006). E assim até os anos 1980, os chineses não serviam de modelo oficial, pois

A China era o país mais miserável do mundo... Todos os negócios safados eram negócios da China... O boneco dos russos, Mao Tsé-tung, mandou

fechar as muralhas... todo mundo mora junto... ninguém tem casa. Tudo é do Estado. Inclusive as crianças... São tão cruéis e refinados no torturar... é um lugar onde o ocidental é vigiado... é a maior exportadora de tóxicos... tudo que eles produzem é feio e mal-acabado... [sic]. (Henfil, 1981, pp. 9-11)

Assim o cartunista Henfil expressava o imaginário brasileiro comum sobre chineses, pouco antes de nos apresentar em livro suas impressões de viagem, muito contrastantes com os ideais revolucionários daqueles que se inspiravam no maoísmo. Nos primórdios da modernidade, por volta dos séculos XV e XVI, os chineses do império Ming assombraram os navegante ocidentais; já no século XIX predominava uma visão negativa sobre os exóticos chineses, a ponto de levar o senador Joaquim Nabuco a se insurgir contra a sua presença no Brasil, cuja imigração serviria para “viciar e corromper ainda mais a nossa raça” (apud Skidmore, 1976, p. 42). Na atualidade o crescimento econômico chinês tem provocado nova onda de interesse, que se traduz não apenas em livros, *blogs*, matérias em revistas, TVs e jornais, como em visitas *in loco* para se entender melhor o “fenômeno”.

Os “navegantes” brasileiros, geralmente jornalistas ou diplomatas, voltam seus olhos às diferenças, característica comum das narrativas de viagem e que encontra paralelo na literatura do maravilhoso de Marco Polo, Colombo, Jean de Léry, entre outros. Assim, Scofield Jr. (2007, p. 77) nos informa que os elevadores dos prédios de Pequim não possuem o número quatro, pois o caractere se parece com aquele que representa a morte. Outra jornalista, Cláudia Trevisan, destaca com maiúsculas que os chineses “AMAM futebol e o esporte é sua principal conexão com o Brasil” (Trevisan, 2006, p. 33). Como ao tempo de Frei Gaspar da Cruz (século XVI), a vida chinesa é descortinada em seus aspectos pitorescos de forma invertida, isto é, eles são tudo aquilo que não somos, pois fazem tudo o que fazemos às avessas (Hartog, 1999). O editor do livro *Laowai* assim nos apresenta o livro da repórter Sônia Bridi:

Você sabia que chineses não fazem fila? Escarram e soltam puns na rua e em qualquer lugar onde estejam? Não refrigeram carnes, mas mantêm os animais vivos, para não estragarem? Não usam cheques – e andam nas ruas com malas de dinheiro para pagar contas e ir ao mercado? Não sentam em vasos sanitários – fazem suas necessidades de cócoras – e só recentemente passaram a ter banheiros em casa – a maioria ainda usa banheiros públicos? (Bridi, 2008)

Na atualidade o interesse é conferir “o que está acontecendo na China”, expressão que se tornou clichê. E assim exhibe em capa de edição especial a Revista

Veja: “Uma equipe de *Veja* foi ver como os chineses estão construindo seu império global”³. A matéria exhibe muitas fotos e estatísticas que fazem coro aos livros que ganham espaço nas livrarias e tratam da ascensão chinesa. “Se existe algum país capaz de sobrepujar os Estados Unidos no mercado mundial, esse país sem dúvida é a China”, adverte-nos Fishman (2006, p. 26). Os dados são para impressionar: 30% dos micro-ondas, 30% dos televisores, 27% do aço, 20% das geladeiras, 19% dos caminhões, 17% dos têxteis, 14% dos carros e picapes, 13% dos navios – amostra da participação chinesa na produção mundial desses itens. É de se destacar que não são produtos de lojas de R\$ 1,99, e sim bens que possuem significativo valor agregado.⁴

O crescimento da China provoca impactos negativos ou positivos, depende do ângulo considerado. Exemplos: de um lado provoca desemprego nas regiões que estão sucumbindo aos seus preços; por outro, redução ou manutenção da inflação em eletroeletrônicos e eletrodomésticos nos mercados do mundo; pressão nos preços de *commodities*; aumento das agressões ao meio ambiente. A China não é um novo Japão, nos garante Shenkar (2005), afirmação comparatilhada por Arrighi (2008). O que significa dizer que, para temor dos ocidentais, parece não haver limite às pretensões dos chineses. Mas afinal, o que pretendem? Pergunta que ecoa nas rodas políticas e acadêmicas, endossando o estranhamento típico que caracteriza a relação. O diplomata Pereira Pinto tem procurado responder a questão. Em sua obra *A China e o Sudeste Asiático* (Pinto, 2000), afirma que se trata simplesmente da retomada de uma hegemonia histórica, isto é, de uma liderança que sempre foi chinesa no extremo oriente. Mais recentemente declarou:

Enquanto isso, ao papagaio verde e amarelo resta consolidar formas de interlocução com tais sociedades – ou ninhadas – multiculturais, multilíngues e multiquasetudo, consolidando heranças e posturas comuns, sem preocupação com rótulos e símbolos criados no Ocidente (Pinto, s/d. on-line).

O “papagaio” – Brasil – teria lições a aprender com o exemplo de desenvolvimento do “dragão” e do “pavão”, respectivamente China e Índia, agora que os “gansos” não voam mais – alusão ao Japão e aos “tigres” asiáticos. Curiosa associação com animais, não obstante sua advertência aos “rótulos e símbolos criados no Ocidente” no texto acima. E aqui retornamos ao ponto inicial: a alteridade nos força a conhecê-los. No Brasil do século XIX a necessidade

3 Revista *Veja*, Editora Abril, edição 1968, ano 39, número 31, 09/08/2006.

4 Dados da Revista *Época*, Editora Globo, número 527, 23/06/2008, p. 48.

provinha de sua possível inserção na lavoura; hoje, aceitando como inequívoca sua ascensão econômica e política, precisamos mais uma vez saber quem são e o que querem.

O nexo entre o conhecimento socialmente compartilhado e a produção de sentidos é uma das características básicas da representação social (Jovchelovitch, 2008). Por serem considerados inferiores os *coolies* foram descartados como mão de obra no Dezenove. Mas a China de dragões e imortais, que se tornou vermelha e revolucionária, é agora o local onde o capital se reproduz com maior intensidade. Assim sendo, as representações sociais sobre chineses sofrem nova tensão. A necessidade de entendê-los, a novidade constante que significam aos olhos do Ocidente, está na base do surgimento de tantos especialistas, mesclados nas prateleiras das livrarias a autores chineses. Este é o dado novo da pós-modernidade – o outro agora tem vez; voz que existia e não era ouvida.

No Brasil, a “questão chinesa” tem preocupado as esferas oficiais, como se observa no texto produzido pelo IPEA, cujo objetivo expresso é o de “mostrar o quão importante tem sido a intervenção estatal naquele país para nortear a trajetória da expansão econômica excepcional que a China apresenta desde fins da década de 1970”.

Crescimento econômico tão excepcional não poderia alimentar sonhos militares? A competição por recursos estratégicos e a necessidade de crescimento econômico constante para sustentar o regime chinês gera preocupação internacional. Não estamos mais na China dos *boxers* ou no tempo em que os nacionalistas chineses utilizavam a alquimia e o *kung fu* contra armas de fogo. Adverte-nos Kynge (2007, p. 293): “a América do Norte está observando com crescente ansiedade para ver se Pequim entra em acordos que invadam interesses vitais ou ameacem suas próprias linhas estabelecidas de fornecimento de energia”. A *Revista Marítima Brasileira* publicou, em 2008, o artigo intitulado “China: Potência Militar Mundial na Próxima Década?”. A autora traça um panorama da economia chinesa, a modernização de suas forças armadas e potencial nuclear.⁵ Alguns meses depois, Olivier Zajec afirmava no *Le Monde Diplomatique* Brasil:

Além de Nova Déli e de Tóquio, a investida chinesa preocupa igualmente outros protagonistas mais modestos, da Malásia à Indonésia, passando por Cingapura. Eles temem que Washington, atualmente atolada no Iraque e no

5 RMB – *Revista Marítima Brasileira*, v. 128, número 04-06, abr. /jun. 2008. Escola de Guerra Naval.

Afganistão, deixe o caminho livre para a afirmação da soberania chinesa na região e que essa perda de influência se torne permanente.⁶

As questões de natureza econômica são sobrepostas por antigos ressentimentos e as emoções “atropelam” a suposta racionalidade das estratégias geopolíticas. Em 1853, Marx declarava: “curioso vermos a China exportar a desordem para o mundo ocidental”.⁷ Mais do que uma curiosidade, a constatação: a diferença entre os homens continua a provocar conflitos e desperdícios, não obstante tantos estudos e exortações daqueles que supostamente teriam transcendido a barbárie.

Considerações finais

A modernidade foi um tempo de divisão territorial e simbólica do mundo. No processo de formação dos diferentes estados-nação emergiu um padrão europeu instituído pela força econômica e militar. Teorias como o evolucionismo e o positivismo forneceram as bases de legitimação para as pretensões de hegemonia e conquista. Neste contexto de partilha, o Brasil e a China são nações exóticas, cada qual ao seu modo.

Historicamente tropical e mestiço; mais paisagem do que país – eis o Brasil. Um país que carrega seus problemas de identidade e recebeu como herança colonial o imaginário criado sobre chineses ao longo da modernidade. Periodicamente, são criadas representações sociais para dar conta de sua presença no país; ou seja, discute-se publicamente “o chinês”. Nos referidos contextos a imagem entrou/entra em conflito com os fatos; isto é, a representação social foi/é tensionada e assim atualizada em função das demandas da sociedade. Contudo, a marca da alteridade permanece como fonte constante de desentendimentos. Paradoxalmente, classificado na partilha simbólica do mundo como nação também exótica, o Brasil mobiliza os mesmos processos de alteridade para entender esse outro com quem lida historicamente. O desconhecimento impulsiona a busca constante de conhecimento, seja por curiosidade ou sensação de perigo. No passado era o “império imóvel”, que se tornou depois vermelho e na atualidade persiste a incógnita: quem são os chineses? O que pretendem? Tais perguntas, constantemente formuladas, são reveladoras – não apenas daqueles

6 O autor é encarregado de estudos da Companhia Europeia de Inteligência Estratégica de Paris. Versão eletrônica do artigo disponível em: <http://diplo.uol.com.br/200809/a2602?var_recherche=Oliver%20Zajec>, acesso em: 04/04/2009, às 19h.

7 Artigo de Karl Marx no New York Daily Tribune, 14/07/1853, in: The Marxists Internet Archive. Disponível em: <<http://marxistas.tripod.com/marx/1853/07/14.htm>>.

a quem se dirige o conhecimento, o chamado objeto, mas são reveladoras, sobretudo, daqueles que tanto perguntam.

Referências

- APOLLONI, Rodrigo Wolff. “Shaolin à Brasileira”. Estudo sobre a presença e transformação de elementos religiosos orientais no kung-fu praticado no Brasil. Dissertação apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Ciências da Religião, 2004.
- ARRUDA, Angela. *Representando a Alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- ARRIGHI, Giovanni. *Adam Smith em Pequim: origem e fundamentos do século XXI*. (Beatriz Medina, Trad.). São Paulo: Boitempo, 2008.
- BARRETO, Luís Filipe. O Orientalismo conquista Portugal. In: Novaes, Adauto (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BRAGA, Humberto. *O Oriente é Vermelho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- BRIDI, Sônia. *Laowai (estrangeiro): histórias de uma repórter brasileira na China*. Florianópolis: Letras Brasileiras, 2008.
- CARVALHO, João Gilberto da Silva & ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e história: um diálogo necessário. *Paideia: Cadernos de Psicologia e Educação*, 18 (41), pp. 445-456, 2008.
- CARVALHO, João Gilberto da Silva. Representações Sociais de cronistas lusitanos no império celeste. Anais da V Jornada Internacional e III Conferência Brasileira sobre Representações Sociais, 2007. Disponível em: <<http://www.vjirs.com.br>>, acesso em: 15/05/2009.
- CARVALHO, João Gilberto da Silva. *Modernidade, Identidade e Representações Sociais: “CHINESICES” no Brasil do Século XIX*. Tese de doutoramento (psicologia) apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro, dezembro de 2010.
- CASTILHO, Marilena dos Santos Ferreira de. *O Discurso sobre a imigração chinesa para o Brasil*. In: SPOSITO, Eliseu e outros (orgs.). *Geografia e migração: Movimentos, territórios e territorialidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- CERVO, Amado Luiz. O parlamento brasileiro e as relações exteriores (1826-1889). *Coleção Temas Brasileiros*. Volume 21. Brasília: UnB, 1981.
- CHANG, Jung & HALLIDAY, Jon. *Mao: a história desconhecida*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

- DIEHL, Astor Antônio. *Cultura historiográfica. Memória, identidade e representação*. São Paulo: Edusc, 2002.
- DUARTE, Regina Horta. Olhares Estrangeiros. Viajantes no vale do rio Mucuri. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, (22) 44, pp. 267-288, 2002. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rbh/v22n44/14000.pdf>, acesso em: 12/05/2009.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Formação do Estado e civilização*. vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FISHMAN, Ted. *China S.A.: como o crescimento de uma superpotência desafia os Estados Unidos e o mundo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *China Tropical*. Brasília: Editora Universidade Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Organizado por Edson Nery da Fonseca, 2003.
- GARAUDY, Roger. *O Problema Chinês*. Rio de Janeiro. Zahar, 1968.
- GOODY, Jack. *O Roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.
- GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1996.
- HAESBART, Rogério. *China. Entre o Oriente e o Ocidente*. São Paulo: Ática, 1994.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Minas Gerais: UFMG, 1999.
- HENFIL. *Henfil na China: antes da coca-cola*. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.
- HUI, Juan Huang. *Chinos en América*. Madri: Mapfre, 1992.
- IPEA. Texto para Discussão número 1126. Dilemas do Desenvolvimento na China: Crescimento Acelerado e Disparidades Regionais. Aristides Monteiro Neto. Rio de Janeiro, 10/2005. Recuperado em 12/05/2009. Disponível em: <www.ipea.gov.br/pub/td/2005/td_1126.pdf>.
- JODELET, Denise. A alteridade como produto e processo psicossocial. In Arruda, Angela. *Representando a Alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- JODELET, Denise. *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- KARNAL, Leandro (s/d, edição especial). Uma História Longa e Sinuosa. Revista. São Paulo, Biblioteca entre Livros, Duetto Editorial, n. 5, pp. 14-17.
- KYNGE, James. *A China Sacode o Mundo: a ascensão de uma nação com fome*. São Paulo: Globo, 2007.
- LEITE, José Roberto Teixeira. *A China no Brasil*. São Paulo: Unicamp, 1999.
- LEYS, Simon. *Ensaio sobre a China*. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.
- LESSER, Jeffrey. *A Negociação da Identidade Nacional*. São Paulo: Unesp, 1999.
- LOSURDO, Domenico. *Fuga da História*. Rio de Janeiro: Revan, 2004.
- LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. São Paulo: Martins Editora, 1951.

- LULL, James. *A China Ligada*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992.
- MATIAS, Ana. *Imagens e Estereótipos da Sociedade Portuguesa Sobre a Comunidade Chinesa: Interação multissecular via Macau* Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História das Relações Internacionais – Lisboa, Portugal. ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, março de 2007.
- NEPOMUCENO, Rosa. *O Jardim de D. João*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PEREIRA, Osny Duarte. *Nós e a China*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1956.
- PEYREFITTE, Alain. *O Império Imóvel*. Rio de Janeiro: Casa Jorge Editorial, 1997.
- RIO, João do. *A Alma Encantadora das Ruas*. Virtual Books Online M&M Editores Ltda. Disponível em: <www.terra.com.br/virtualbooks>. p. 49. Acesso em: 10/05/2009.
- PINTO, Paulo Pereira. *A China e o Sudeste Asiático*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.
- PINTO, Paulo Pereira. *China e Índia – os Gansos e o Pavão*. Disponível em: <<http://meridiano47.info/2008/08/20/china-e-india-%E2%80%93-os-gansos-e-o-pavao-por-paulo-antonio-pereira-pinto/>>; acessado em 31/03/2009>.
- POMAR, Wladimir. *O Enigma Chinês*. São Paulo: Alfa-Omega, 1987.
- POMAR, Wladimir. *A Revolução Chinesa*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SARLO, Beatriz. *Tempo Passado. Cultura da Memória e Guinada Subjetiva*. São Paulo/Minas Gerais: Cia. das Letras/Ufmg, 2007.
- SCOFIELD Jr., Gilberto. *Um Brasileiro na China*. Rio de Janeiro: Ediouro/O Globo, 2007.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SHANG-sheng, Chu (2009). *Imigrantes e Imigração Chinesa no Rio de Janeiro (1910-1990)*. Revista Eletrônica. *Boletim do Tempo*. Ano 4, nº 07. Disponível em <http://www.tempopresente.org/index.php?option=com_content&task=view&id=4679&Itemid=147>; acessado em 11/05/2009>.
- SHENKAR, Oded. *O Século da China: a ascensão chinesa e o seu impacto sobre a economia mundial, o equilíbrio do poder e o (des)emprego de todos nós*. Porto Alegre: Bookman, 2005.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- TREVISAN, Cláudia. *China: O Renascimento do Império*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2006.

WU Chao-Hisang. *Como Usar a Técnica da Grande Energia Cósmica*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1988.

ZHISUI, Li. *A vida privada do camarada Mao* – memórias do médico particular de Mao Zedong / Li Zhisui. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

Como citar este artigo:

CARVALHO, João Gilberto da Silva. Em terra de papagaio dragão não se cria: uma abordagem psicossocial da relação entre brasileiros e chineses In: *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* (2) São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, pp. 165-182.

La política en escena: cuerpos juveniles, mediaciones institucionales y sensaciones de justicia en la escuela secundaria argentina

Pedro Nuñez¹

Resumen: El artículo explora en el modo en que se despliega la politicidad en la escuela secundaria argentina. En primer lugar, se describen las claves de análisis predominantes en los estudios sobre juventud en los países del MERCOSUR. En un segundo momento, se focaliza en el caso argentino para indagar en el sentido de justicia que sustenta la sensibilidad política de las nuevas generaciones de estudiantes en la Ciudad de Buenos Aires y localidades aledañas para, finalmente, discutir en torno a los significados otorgados por jóvenes y adultos en las instituciones escolares a las nociones de “conflicto”, política o participación.

Palabras Clave: juventud, justicia, cultura política, escuela secundaria

Politics on stage: youth presence, institutional mediation and perceptions of justice in Argentine secondary schools

Abstract: *The article explores in how the political practices unfolds in secondary school in Argentina. First, we describe the predominant key analysis in youth studies in the Mercosur countries. In a second stage the paper focuses on the Argentine case to inquire into the sense of justice that underlies the political sensitivity of the new generations of students in the City of Buenos Aires and surrounding towns. Finally, the third section, present a discussion about the meanings given*

¹ FLACSO/Argentina-CONICET.

by youth and adults in the schools to the notions of “conflict”, politics or political participation.

Key words: *youth, justice, political culture, high school*

Introducción

En los últimos meses de 2010, la Ciudad de Buenos Aires en Argentina pareció revivir un auge de la movilización política estudiantil que hizo recordar épocas anteriores. La “toma”² durante varios días de más de treinta escuelas secundarias no sólo contrastaba con la supuesta “apatía” de la juventud sino que sorprendió a gran parte de la sociedad. La *sorpres*a implicó el extrañamiento ante el sujeto juvenil, razón por la cual las posturas ante el fenómeno se organizaron, de manera esquemática, en dos tipos de discursos. De este modo, se saludó el carácter transgresor y rebelde de jóvenes “inherentemente” transformadores de la realidad, o se los calificó de “vagos” que harían mejor en interesarse sólo por estudiar sin plantear reclamos “políticos”.

Este artículo busca analizar las prácticas políticas de jóvenes estudiantes de escuelas secundarias de la Ciudad de Buenos Aires y localidades aledañas. La intención es orientar la reflexión en una doble dirección a fin de explorar en el modo en que se despliega la politicidad en la escuela secundaria así como acerca de las características de la cultura política de la sociedad argentina – que impregna las prácticas en el ámbito escolar – en tanto fenómenos interrelacionados.

El trabajo se encuentra organizado en tres apartados. En un primer momento, se realiza una breve descripción de la situación de los estudios sobre juventud en los países del MERCOSUR, para señalar las claves de análisis predominantes en las investigaciones y destacar las diferentes preocupaciones que organizan los interrogantes en los trabajos existentes en cada uno de ellos. En segundo lugar, se focaliza en lo que ocurre en el caso argentino, a fin de indagar en el sentido de justicia que sustenta la sensibilidad política de las nuevas generaciones de estudiantes. En el tercer apartado, se discute en torno a los significados otorgados por los jóvenes y por los adultos a espacios como los “Centros de Estudiantes”³ y a la noción de “conflicto” – para lo cual se utilizan

2 La toma de escuelas implicó su ocupación por parte de los alumnos, en algunos casos sin permitir el dictado de clases. Si bien el epicentro fue la Ciudad de Buenos Aires también hubo tomas en establecimientos de localidades vecinas a la capital y, en mayor medida, en Córdoba, la segunda ciudad en importancia del país.

3 Los Centros de Estudiantes son espacios formales de participación juvenil donde se expresan las distintas agrupaciones políticas juveniles – algunas vinculadas a partidos políticos u organizaciones,

los datos provistos por dos investigaciones realizadas en el Área Educación de la Flacso/Argentina⁴ y el análisis de fuentes secundarias. Los argumentos allí desarrollados presentan algunas conjeturas respecto del modo en el que el sistema educativo argentino busca conjugar conceptos disímiles como los de derechos, democracia y “ciudadanías”.

Claves de análisis y preocupaciones sociales. Los estudios sobre juventud en los países del MERCOSUR

Como es sabido, el concepto de juventud es una construcción social, cuya definición va cambiando de acuerdo al contexto histórico, político y social (Feixa, 1998) en cada uno de los países mencionados las maneras de pensar a “los y las jóvenes” – y con ellas las tareas asignadas y también las esperanzas depositadas – trazan una forma adecuada, *un modelo ideal del ser joven*. La misma idea de joven no puede pensarse de manera autónoma sino que se define a partir de las relaciones sociales que entablan los diferentes grupos etarios que componen una sociedad. Relaciones que están mediadas por una serie de representaciones sobre lo que cada grupo espera del otro. Son producidas (y productoras) en contextos determinados, los cuales conllevan concepciones de sentido y significaciones diferentes.

Partiendo de esta premisa realizamos un breve recorrido por los estados del arte sobre juventud en los países del MERCOSUR (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay) con la intención de explorar en cuáles son las problemáticas más consideradas, así como las claves de análisis predominantes realizando un recorte temporal que abarca las últimas dos décadas. Antes de iniciar el itinerario es preciso destacar la escasa presencia de investigaciones comparativas, más allá de algunos intentos recientes (Kessler, 2011). De allí las dificultades para comprender el impacto de las transformaciones recientes en jóvenes de

otras denominadas “independientes” – y cuyas autoridades se renuevan anualmente con el voto de los alumnos. Si bien existen normativas oficiales que promueven su creación la presencia se encuentra extendida de manera difusa a lo largo de la geografía del país.

- 4 Se trata del Proyecto PAV (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica) “Intersecciones entre desigualdad y escuela media: Un análisis de las dinámicas de producción y reproducción de la desigualdad escolar y social” que se realizó entre 2006 y 2009 – junto a equipos locales – en Salta, Neuquén, Provincia de Buenos Aires y Ciudad de Buenos Aires bajo la coordinación del Área de Educación de la primera institución señalada y al Proyecto PIP/CONICET “La reconfiguración de los vínculos entre jóvenes y adultos en la escuela media. Experiencias del orden de lo común y producción de desigualdades” que se desarrolla actualmente en el Área Educación de la FLACSO y contempla el trabajo de campo en cuatro escuelas de la Provincia de Buenos Aires. La dirección de ambos proyectos estuvo a cargo de Inés Dussel.

diferentes países y las similitudes en la manera de experimentar la condición juvenil contemporánea.

Hecha esta aclaración interesa aquí preguntarse por **las preocupaciones más abordadas por los estudios, que suelen ser diferentes en cada país. Iniciaremos el recorrido por el modo en el cual los estudios sobre juventud abordan la temática en la Argentina.** En este caso, la década del noventa fue el momento en el que las investigaciones ganaron visibilidad, concentrándose fundamentalmente en la indagación en los procesos que constataban la ruptura de la matriz igualitarista en dicha sociedad – basada en la integración a través del sistema educativo y del acceso a los derechos sociales a través del mercado de trabajo.⁵ En el estado del arte realizado en 2006, Mariana Chaves destaca que la mayoría de los trabajos sobre la temática se ubican dentro del *enfoque de clivaje social* (aunque con una clara preferencia del de condición de clase y sector social por sobre otros como la etnia, la generación o género), en el del par *inclusión-exclusión* y el de *Política y Cultura*, que contempla tanto aquellos análisis de las actividades desarrolladas en el marco de las instituciones clásicas y sus transformaciones como al conjunto de trabajos que toman a los jóvenes como actores y productores culturales. Asimismo, su trabajo da cuenta del aumento de la importancia otorgada a otras dimensiones de la construcción de la subjetividad juvenil constatable por el incremento de producciones académicas en el enfoque que denomina *Sociabilidad, agrupamientos, tiempos y espacios*.

En lo que respecta a los estudios sobre juventud y política, en la misma década comenzaron a cobrar preponderancia aquellos trabajos que intentaban el ejercicio de imaginar nuevos modos en que los jóvenes se involucraban con la vida política, y se caracterizan por la búsqueda de la “cosa política” en las y los jóvenes, o de lo juvenil en la política (Chaves y Nuñez, 2012).⁶ Esta tendencia

5 En los estudios de juventud argentinos predominan aquellos trabajos que prestan atención al modo en que las transformaciones sociales impactan en el colectivo juvenil; esforzándose en dar cuenta de la desigualdad educativa, las condiciones precarias del mercado laboral así como las políticas de control social (Chaves, 2006). Asimismo, otros trabajos resaltan la preeminencia de una matriz androcéntrica en la investigación y en la producción social de conocimientos sobre los/as jóvenes (Elizalde, 2006) que hace que lo juvenil-masculino aparece como el ámbito privilegiado por las ciencias sociales.

6 Para un análisis detallado sobre las tendencias en los estudios de juventud puede consultarse Bonvillani et al. (2008) y Chaves y Nuñez (2012) así como las relatorías preparadas en base a las ponencias presentadas en la I y la II Reunión Nacional de Investigadores/as en Juventudes (Kropff y Nuñez, 2010). Entre otros, es posible señalar aquellos que se ocupan de movimientos sociales (Vázquez y Vommaro, 2008; Svampa, 2005), los que exploran en la producción en prácticas juveniles estético-musicales como el rock (Seman y Vila, 1999; Citro, 2000), la forma de utilización del espacio público (Saraví, 2004; Chaves, 2010), los consumos culturales y el rol de los medios de comunicación (Saintout, 2007) hasta el impacto y usos de las nuevas tecnologías en la constitución de subjetividades políticas (Balardini, 2008). Por su parte, otros

combina el interés por explorar tanto en las instituciones de la modernidad como en estudiar aquellas prácticas localizadas/territorializadas, que en algunos casos implican transformaciones culturales a una escala más amplia. Es decir que, para el caso argentino, contamos tanto con trabajos que privilegiaron un foco de análisis en las prácticas de las personas jóvenes en experiencias definidas como *nuevas* y ubicadas en el campo de los estilos y las opciones estéticas en la actualidad como aquellos que focalizan en la exploración en los significados de la participación, la política, los derechos y la ciudadanía y el estudio de espacios *tradicionales* como partidos políticos, sindicatos, el movimiento estudiantil o los aprendizajes políticos en espacios escolares (Kropff y Nuñez, 2010). Estos trabajos iluminan aspectos menos considerados por la producción académica, al indagar en la forma en que las y los jóvenes aprenden, redefinen y generan prácticas políticas, más allá de señalar las crecientes condiciones de desigualdad que transformaron el contexto social en que las mismas tienen lugar.

Por su parte, la diversidad y la magnitud de la producción brasileña sobre la temática juvenil tiene como consecuencia que podamos aquí presentar un recorrido más ilustrativo que exhaustivo. En los estudios existentes en este país, si bien las preocupaciones suelen referir a los procesos de exclusión que atraviesa la juventud, también hallamos enfoques novedosos que dan cuenta de la productividad de las prácticas culturales juveniles. Una parte de los trabajos, al enfatizar en la preocupación social respecto de los problemas vividos por los jóvenes, se enfocan en la descripción de sus consecuencias para la construcción de proyectos de vida (Abramo, 1997; Abramovay, 2002). De este modo, de acuerdo a Spósito (2000) los procesos de exclusión social – entendidos como “situaciones de riesgo” – cobran visibilidad en la esfera pública brasileña y penetran también en el ámbito de la investigación sobre la juventud. A su vez, si bien existen investigaciones que abordan la cuestión de la participación política juvenil su visibilidad es menor en el campo de estudios, y, por lo general, hacen hincapié en las formas innovadoras vinculadas a las prácticas culturales y los nuevos temas de agenda. Así encontramos estudios sobre los valores, actitudes y repertorios de acción de los jóvenes (Krischke, 2005), otros trabajos indagan en las negociaciones por el espacio de la ciudad por parte de los grupos culturales (Magnani, 2007), y también encontramos investigaciones que señalan la centralidad que adquieren las ideas ambientalistas para las organizaciones

trabajos refieren a las demandas de “derechos”, incluyendo la búsqueda de justicia en la democracia y/o contra la represión en democracia (Gingold, 1996; Smulovitz, 2008).

juveniles (Novaes, 2001) o sobre asociaciones en las favelas o de jóvenes con trabajos precarizados (PNUD, 2009).

La contracara de esta preocupación es la existencia de una literatura sobre juventud en el Brasil orientada en dos dirección: el análisis de los procesos de producción y promoción de estilos de vida juveniles y la centralidad del estudio de las *violencias* como clave de análisis, tanto por parte de aquellos que indagan en las percepciones juveniles sobre las mismas como por la serie de estudios que ahonda en la construcción de sus subjetividades en los contextos violentos.

En lo que respecta a la primera cuestión, las investigaciones incorporan el estudio del modo en que las producciones estéticas provocan transformaciones. Podríamos nombrar infinidad de estudios, pero en esta oportunidad mencionaremos sólo cuatro trabajos, como síntesis de la incorporación al campo de estudios de otros problemas de investigación y otras perspectivas teóricas. El primero es el estudio comparativo sobre producción artística e identidades juveniles en Brasil y Portugal (Machado Pais y Blass, 2004), que reúne trabajos que indagan en sus marcas corporales, los movimientos musicales, las formas de circulación por playas y calles, los significados del Carnaval. Los otros dos refieren a investigaciones en San Pablo, como el trabajo de Weller (2000) donde discute las implicancias que tienen las prácticas de jóvenes mujeres en tanto expresión de la lucha por la conquista del espacio y el reconocimiento en un movimiento cultural de fuerte predominancia masculina como es el musical y el de Magro (2005), quien observa la construcción de “instantes de identidades”, donde las mujeres, a través del graffiti, expresan en el espacio público sus sentimientos que vivencian una condición de exclusión social, generacional y de género. A la vez, esta producción reciente, si bien permite el conocimiento de su realidad cotidiana, la construcción de estilos y los significados que le atribuyen, recorta la realidad juvenil de una manera tal que impide una visión de estos jóvenes como sujetos, como una identidad en el conjunto (Dayrell, 2003).

En cuanto a los estudios que abordan la cuestión de las “violencias”, las investigaciones manifiestan una creciente preocupación por indagar en la socialización violenta de los jóvenes, en la línea en que lo señaló unos años atrás Zaluar (1994). En el caso de los estudios sobre juventud y escuela, el estado del arte elaborado por Marilia Spósito (2000) destaca que desde mediados de los noventa existe un crecimiento exponencial de temáticas focalizadas en cuestiones sobre *Jóvenes, Violencia y Grupos Juveniles*. Este punto es coincidente con el análisis de Carrano (2002), quien señala que desde dicha década existe un desplazamiento en las preocupaciones ya que antes que dar cuenta de las demandas de los actores educativos las investigaciones se enfocan en la observación

de las interacciones entre los grupos de alumnos y entre los grupos de jóvenes y el mundo adulto. Finalmente, otros trabajos combinan la exploración en las formas de transitar la ciudad con el interés por dar cuenta del impacto de la triada violencia-droga-tráfico en las formas de socialización juvenil (Castro, 2005). Por su parte, desde una perspectiva que señala la necesidad de explicitar el rol del espacio doméstico en cuanto a su poder de regulación social Signorini Gonçalves (2005) rastrea algunos estudios que muestran la centralidad de los vínculos familiares para las personas jóvenes y, de manera simultánea, dan cuenta de las disputas intergeneracionales por los usos de la ciudad.⁷

En el Uruguay, la cuestión juvenil también suele remitir a la preocupación por “los problemas de los jóvenes”, pero en este caso referido a la crisis de la estructura social, con un énfasis particular en el señalamiento de la ruptura de la cohesión social característica de este país. De acuerdo al estado del arte elaborado por Lovesio y Viscardi (2003), los temas que llaman la atención de las investigaciones se vinculan al análisis de los mismos como expresión de fenómenos donde se manifiesta la ruptura del tejido societal – como la violencia y delincuencia, la emigración y la apatía política de las nuevas generaciones. Estas características eran ya constatables en los estudios que analizaron los datos de la primera Encuesta Nacional de Juventud de 1990, que permitió dar cuenta de los procesos de diferenciación socioeconómica de la estructura social como un eje central de análisis, en particular en la relación entre escuela y trabajo (Rama y Figueredo, 1991).

Este sesgo de la investigación sobre juventud en el Uruguay fue parcialmente compensado en los últimos tiempos por la atención que otras disciplinas, como la antropología, prestaron a los jóvenes. Encontramos así estudios que abarcan el análisis de espacios como la Movida Joven montevideana (Moyano, 2005), la apropiación y resignificación de los símbolos, estéticas y significados en torno al consumo y la música electrónica y (De Souza, 2006), dando visibilidad a distintas dimensiones de la vida juvenil, aunque muchas veces apelando a conceptualizaciones que, tal como ocurrió en otras latitudes, analizan la emergencia de diversas tribus urbanas conformadas por jóvenes (Filardo, 2002).

7 Signorini Gonçalves analiza los hallazgos producidos por investigaciones como el estudio de Castro (2005), quien argumenta que la ocupación que hacen los jóvenes de la ciudad es bienvenida mientras se encuentre dentro de los límites previstos por los adultos; que someten y controlan el modo en que las nuevas generaciones viven las ciudades desde una regulación que también contiene sus excesos y violencias. Para Castro las marcas personales que los jóvenes quieren imprimir a las calles de la ciudad (pichacao) o el desafío al otro (la “galhofa” o el desacato) que suelen ser vistas como vías de agresión son también formas de reivindicación.

A la par del desarrollo de las políticas públicas de juventud una corriente de la literatura examinó estas cuestiones (Rodríguez, 2000). Asimismo, se desarrollaron trabajos que incorporan el estudio de las formas que asume la participación política juvenil (Sempol, 2004 y 2006; Graña, 1996) así como aquellos que indagan en las juventudes político-partidarias – en un país con un sistema de partidos más sólido que el existente en sus vecinos – y en la emergencia de otras demandas como la organizada en torno al Movimiento por la Liberación del Cannabis (Celiberti et al., 2008). Finalmente, un conjunto de estudios aborda la cuestión de las violencias, temática que cobró una creciente relevancia, expresado en investigaciones en la escuela secundaria (Viscardi, 2008), la situación de los jóvenes infractores (Trajtenberg, 2004) o estudios que examinan cuestiones como la inclusión de los jóvenes como agresores en la agenda mediática sobre seguridad y temáticas como los miedos a la violencia en la ciudad (Viscardi, 2010 y Filardo, 2010).

Finalmente, en el Paraguay los estudios coinciden en destacar como hecho histórico significativo el Marzo Paraguayo de 1999.⁸ Las características particulares de esta movilización marcan la impronta de los estudios de juventud en este país, preocupados por analizar el proceso de democratización junto a otras temáticas tradicionales vinculadas a los problemas de empleo, educación y salud y aquellas más novedosas – incluso en relación a sus países vecinos – como el narcotráfico, las redes delictivas de trata de personas con fines de explotación sexual, las empleadas domésticas y los jóvenes en zonas rurales (Caputo, 2004). Asimismo, la clave distintiva de los estudios en este país es la relevancia de los trabajos sobre la juventud rural, prácticamente un área invisibilizada en los otros países que componen el MERCOSUR (Caputo, 1994) que buscan dar cuenta de las percepciones de los jóvenes que viven en Áreas rurales sobre los problemas que los afectan directamente y en relación a la sociedad. Por su parte, en lo referido a la participación política hallamos trabajos sobre el movimiento estudiantil (López y Monte Domecq, 2000; Yuste, 2006), la participación de jóvenes en agrupaciones barriales, gremios, organizaciones juveniles urbanas y partidos políticos (Benítez, 2005) o el estudio de Caputo (2005) sobre las nuevas y viejas demandas de los grupos juveniles a partir del estudio de dos agrupaciones, la FENAES (Federación Nacional de Estudiantes Secundarios) y la ASAGRA, de la juventud campesina.

8 Entre el 23 y el 28 de marzo de 1999 alrededor de 10.000 personas se movilizan para evitar la toma del control del gobierno y el fin del Estado de Derecho que tras el asesinato del vice-presidente Luis María Argaña intentaba realizar Lino Oviedo.

En definitiva, el breve itinerario aquí recorrido permite observar la preeminencia de algunas claves de análisis por sobre otras en los estudios sobre juventud de cada uno de los países considerados, temáticas que, por lo general, poseen vasos comunicantes con las problemáticas sociales más extendidas en dichas sociedades. A pesar de lo azaroso que termina siendo el intento por acceder a los estudios existentes, es posible destacar, a partir del análisis de la bibliografía que aquí se presenta, que pareciera existir una amalgama entre la forma en que las sociedades definen sus problemas sociales y la elección de los temas de investigación por parte de la academia. En Argentina, la preocupación de la investigación sobre juventud se organiza en dos ejes. Por un lado, en torno al análisis del contexto social en el que se pone en suspenso la matriz integracionista debido al incremento de las desigualdades; por otro pretende mostrar una sociedad participativa, involucrada en la política que – de modos diferentes de acuerdo al contexto que le toca vivir – cuestiona los rasgos autoritarios presentes en ella. Por su parte, en el Brasil las representaciones predominantes se focalizan en destacar las condiciones de exclusión y las manifestaciones de “violencia” en distintos espacios, en particular en las escuelas, los estudios sobre participación política tienen un impacto menor y resultan innovadores aquellos que examinan las formas de ocupación del espacio público por parte de grupos de jóvenes y sus prácticas culturales. Para el caso uruguayo, los estudios parecen impregnados por la nostalgia por la “sociedad cohesionada”, lo que conlleva que la mayoría de los trabajos se centran en la constatación de la ruptura de los lazos sociales aunque recientemente emergen otros temas de agenda, como el estudio de las violencias e, incluso aunque en escala menor, las producciones identitarias. Finalmente, en los estudios existentes en Paraguay, observamos que son dos las preocupaciones centrales que marcan la agenda de investigación: el proceso de democratización y la juventud rural.

La “toma de escuelas”: cuerpos *sin* mediaciones institucionales.

Es tiempo de volver a nuestro punto de partida. Si consideramos a la “toma de escuelas” como un acontecimiento es porque otorgó visibilidad a un proceso por el que transitaba parte de la juventud argentina, sobre el cual, tal como se señaló anteriormente, varias investigaciones habían llamado la atención. En este apartado se busca indagar en las características que asumen sus acciones para así reflexionar sobre los modos en que las personas jóvenes aprenden, redefinen y generan prácticas políticas y re-significan conceptos como los de participación y ciudadanía. Para decirlo de manera más concreta, el interés se

focaliza en desentrañar las tramas políticas (Ollier, 2005) que articulan, a nivel de cada escuela, los modos de vinculación entre las generaciones, las normas, reglas y rituales escolares, los límites y posibilidades tanto para reconocer la existencia de injusticias como para reclamar por su superación.

En muchos casos la sorpresa ante las prácticas políticas juveniles a la que se hizo referencia más arriba impide observar en dichas acciones elementos compartidos con otros grupos etarios o tradiciones políticas ciertamente reactualizadas pero no por ello no transmitidas (Kropff y Nuñez, 2010). Aún así, la conmoción que generó el fallecimiento del ex presidente Kirchner, como ocurrió antes con el funeral de Alfonsín y con la marcha reclamando justicia ante el asesinato de un joven militante político, otorgó visibilidad a las acciones juveniles y permitió constatar que aún cuando el proceso civilizatorio implica un alto grado de reserva y aislamiento ante la muerte, las luchas políticas funcionan como válvula de escape para la expresión de las emociones (Elias, 2009).

A partir de las masivas movilizaciones estudiantiles ocurridas en Chile que dieron origen al movimiento de los “pingüinos” Oscar Aguilera (2011) sostiene la hipótesis de que uno de los cambios en términos de subjetividad juvenil que provocaron se vincula al paso de una sensación de desmovilización juvenil a un proceso de re-encantamiento con lo público que impacta en la práctica asociativa en la sociedad chilena, tal como lo muestran los sucesos ocurridos durante 2011 con las nuevas movilizaciones juveniles. Por su parte, para el caso de lo ocurrido en 2010 en la ciudad de Córdoba, Argentina Falconi y Beltrán (2011) proponen entender las “tomas de escuelas” como un fenómeno de apropiación cultural y de desarrollo de una ciudadanía activa por parte de los jóvenes-estudiantes en el espacio público social; una instancia por la cual los mismos, hicieron un uso simbólico y expresivo del espacio y al mismo tiempo, recuperaron y reinventaron sentidos que los constituyeron en un sector social diferenciado en el escenario escolar.

¿Qué características asumió el fenómeno en la Ciudad de Buenos Aires? Antes de iniciar el recorrido es preciso señalar que las acciones políticas estudiantiles recurrieron a un repertorio de acciones heterogéneo, muchas de las cuales se encuentran instaladas como modos legítimos de protesta en el escenario político argentino posterior a la crisis de 2001 – incluso antes como el caso de las provincias de Neuquén, Río Negro o Salta. Entre otras medidas, los estudiantes apelaron a la ocupación del espacio público mediante manifestaciones, cortes de calle, tomas de escuelas, pintadas, stencils e incorporaron el uso de las nuevas tecnologías – blogs, facebook, mensajes de textos para las convocatorias – logrando un impacto notable que atrajo la atención de los medios de comunicación.

Las movilizaciones concentraron a estudiantes de escuelas de diferentes zonas de la ciudad y de distinta modalidad – aunque con predominio de aquellos que contaban con antiguas demandas debido a las malas condiciones de la infraestructura escolar-, la construcción de un espacio más amplio que los reuniera – la Coordinadora Unificada de Estudiantes (C.U.E.S.), que al articular los reclamos logró que alumnos que no tenían problemas con la infraestructura de sus escuelas las *tomaron* en “solidaridad” con otros establecimientos – e incluso sensibilidades políticas diferentes – agrupaciones vinculadas a partidos políticos de alcance nacional, grupos autodenominados como “independientes”, actores políticos que adscribían tangencialmente a algún partido nacional hasta jóvenes sin militancia alguna.

Un observador externo podría deducir que la toma de una escuela supuso una medida extrema, decidida luego del fracaso de la utilización de otros repertorios. Sin embargo, las acciones, lejos de responder a modos espasmódicos de reacción, fueron parte de la existencia de una forma local de la política extendida en las escuelas, en tanto producción de una moral que sirve de materia prima para la estructuración de conflictos (Frederic, 2004), en tanto pueden leerse como la continuidad de una sucesión de marchas y reclamos que en 2006 planteaban mejoras edilicias y en 2008 solicitaban el aumento de la cantidad de becas escolares. Asimismo, las protestas estudiantiles combinaron un modo de involucramiento político diferente al de otras generaciones – la deslegitimación de la violencia quizá sea su mayor contraste –, cierto desplazamiento de la figura del ciudadano “cliente” propia de algunos fenómenos de los años noventa (Svampa, 2005) hacia la demanda de derechos, con la presencia de rasgos tradicionales de la cultura política argentina.

La protesta estudiantil adquirió visibilidad al incorporar como parte del repertorio de acciones el “poner el cuerpo” como estrategia principal por sobre la búsqueda de mecanismos institucionales que permitieran canalizar el conflicto. Como consecuencia, los sucesos que ocurrieron en la escuela secundaria replicaron rasgos tradicionales de la cultura política del país. Los estudiantes actuaron de acuerdo a lo que Terán (2002) denomina un pluralismo negativo e igualitarismo populista, proceso por el cual todos hablan al mismo tiempo sin posibilidad de escuchar al otro, creando la ilusión de que los demás dicen lo mismo que ellos. Se conforma así una cultura política inclinada a formas de democracia pre-institucional que oscila entre la delegación de poderes en un líder carismático y la demanda de una participación que desconfía de toda idea de mediación representativa. En este sentido, tal como señaló O’Donnell (2004) unos años atrás, es posible encontrar en las acciones recientes la combinación de rasgos

igualitaristas y autoritarios, lo que nos habla de las dificultades de la mayoría de los actores involucrados para pensar la alteridad en nuestra sociedad.⁹

Ahora bien, a ojos de un número considerable de estudiantes – y de amplios sectores de la sociedad – la “toma” de escuelas estaba justificada en función de que se trataba de una medida para enarbolar un reclamo “justo”. Esta caracterización de la situación nos obliga a prestar atención a la noción sobre “la justicia” como una de las dimensiones que permite comprender de manera más acabada el fenómeno político, para analizar el modo en que se manifiestan los rasgos tradicionales de la cultura política de un país y el impacto de los procesos sociales en distintas temporalidades (Kessler, 2007). Dicho de manera más concreta, es preciso incorporar en el análisis el modo en el que los jóvenes entienden la justicia – y su reverso, la injusticia – en la cotidianeidad escolar.

Investigaciones recientes realizadas con jóvenes en escuelas secundarias (Nuñez, 2010) muestran que, más allá del lugar del país en el que estudien, su clase social, género o tipo de institución escolar, la protesta por las condiciones de la infraestructura del establecimiento se conceptualiza como “justa” por la mayoría de los estudiantes, contando con mayor legitimidad que las reivindicaciones tildadas de “políticas”. Asimismo, si bien los jóvenes suelen sostener que no modificarían aspectos centrales de la propuesta escolar, sí señalan distintos aspectos en los que ven injusticias en la escuela. La mayoría resalta que las que más se cometen en sus instituciones son las vinculadas a “*la aplicación de las normas*”. Para ellos, esta desigualdad en el trato se expresa tanto en las *diferencias existentes entre docentes y alumnos* – concretamente, la ausencia de un marco común de justicia para regular las conductas de ambos – como en *las diferencias que hacen algunos referentes de autoridad entre los alumnos*. En los dos casos, se enfatiza en el hecho de que la ley no es universal para todos: beneficia a algunos sobre otros, ya sean docentes o alumnos.

En este punto pueden señalarse algunas diferencias entre distintos sectores sociales que contribuyen a la reflexión. De manera esquemática, es posible destacar que mientras los jóvenes de sectores medios y altos se quejan de las diferencias que hacen las autoridades entre los alumnos (que refieren a situaciones de discriminación, pero fundamentalmente a la escenificación de un trato

9 En “Y a mí qué mierda me importa, notas sobre sociabilidad en la Argentina y Brasil” O’Donnell se propuso pensar si era posible encontrar una frase que, al igual que el “*Você sabe com quem está falando*” que analiza Da Matta para Brasil, permitía explicar componentes de nuestra sociedad. El autor señalaba que ante dicha frase la respuesta que hubiera surgido en el país hubiese sido: “*¿y a mí que mierda me importa?*”. Este hallazgo le permite señalar que la frase, si bien cuestiona la jerarquía colocando a los interlocutores en un plano de igualdad, no la niega sino que la ratifica desde esa impugnación.

distinto de acuerdo al turno en que se curse, la modalidad, profesión de los padres, lucir un estilo u otro estableciendo fronteras categoriales intra-juveniles), quienes provienen de las clases medias-bajas y populares resaltan las diferencias en la aplicación de la ley entre alumnos y docentes, haciendo hincapié tanto en que las normas suelen prescribir únicamente las conductas de los estudiantes como, principalmente, en la falta de sanción al ausentismo docente o la carencia en la enseñanza de contenidos escolares – precisamente aquello que diferencia a una escuela de otra institución.

El planteo aquí esbozado nos presenta una paradoja: solemos toparnos con mayor movilización política en las escuelas de gestión pública que reciben a los sectores medios que en aquellas donde estudian jóvenes de sectores populares, aún cuando la magnitud de la injusticia es bien distinta – y a priori sus instituciones se encuentran en mejores condiciones en cuanto a la infraestructura y los docentes suelen faltar menos.

¿Cómo interpretar esta cuestión? En primer lugar, es preciso tener en cuenta que los jóvenes estudiantes a fin de ejercer sus derechos cívicos deben adoptar un cambio en su postura: renunciar a parte de su libertad “juvenil” o asumirse como “jóvenes con problemas” replicando los discursos más extendidos acerca de la *juventud*. De allí parte de la paradoja: muchos de ellos quieren preservar esa *indiferencia recíproca* entre cultura juvenil y cultura escolar de la que hablan Dubet y Martuccelli (1999) lo que explica que no todas las instituciones cuenten con instancias formales de participación de los jóvenes – aunque los adultos las impulsen – y que la participación en los Centros de Estudiantes existentes diste de ser masiva – incluso en una coyuntura política que interpela las sensibilidades políticas de las distintas cohortes etarias, cuestión a la que no son inmunes los jóvenes.

Asimismo, tal vez parte de la explicación del por qué en las escuelas donde estudia masivamente la juventud de sectores populares existan menos reclamos se deba a que son jóvenes que valoran el tiempo en la escuela por, entre muchas otras razones, la posibilidad de vivir la *moratoria social* que supone transitar por la experiencia educativa antes vedada – y hasta poco tiempo atrás propia de las clases medias y clases altas. Lo dicho no implica que en ellos exista una ausencia de politicidad sino que la misma adquiere importancia en otros espacios antes que en la escuela.¹⁰ Para muchos jóvenes la institución escolar funciona

10 Ilustramos esta idea presentando la historia de Gabriela, una joven que estudiaba en una Escuela situada en Ensenada, localidad vecina a la ciudad de La Plata (capital de la Prov. de Buenos Aires). El año en el que realizamos el trabajo de campo algunos docentes y el personal directivo de la escuela buscó promover la organización del Centro de Estudiantes y pretendieron que Gabriela se ocupase debido a su

como una esfera cuyos principios son más justos que los vigentes en otros espacios con los que toman contacto – basta pensar en sus experiencias en el espacio público o en el mercado de trabajo.

En segundo lugar, es posible señalar que el tipo de formación que promueve cada institución influye en los modos en que los estudiantes se apropian de las mismas – hacemos referencia a la posibilidad de circular por distintos espacios, los tipos de vínculos construidos con los adultos, la oportunidad de realizar cambios en la organización del tiempo y del espacio escolar, entre otras cuestiones –, lo que repercute en la posibilidad de percibir situaciones injustas y abogar por su superación. Existe una relación, que si bien no es lineal debemos tener en cuenta para el análisis, entre el tipo de comunidad que la institución busca conformar y las posibilidades de expresar demandas por parte de los jóvenes. A modo de ejemplo, cabe señalar que existen notables diferencias entre aquellas instituciones de gestión pública que incorporan de manera explícita como parte de su propuesta la formación crítica de los jóvenes (Litichever, 2011)¹¹ con aquellas donde se trata de iniciativas que recaen únicamente en el interés de algún docente y en las que predomina una representación sobre las capacidades y las posibilidades a futuro de los jóvenes que dificultan sus oportunidades de expresión política.

Por lo tanto, así como es posible coincidir con aquellos trabajos que, para el caso de lo que acontece en las escuelas secundarias de la Ciudad de Buenos Aires, destacan que el episodio de Cromagnon¹² funcionó como un hito al presentarse como una cuestión por la cual reclamar justicia (Batallán et al, 2009 y VVAA, 2008) – es preciso también contemplar en el análisis las tradiciones que enmarcan a la propuesta escolar así como las características de las sensibilidades políticas juveniles, que se conforman también en otros espacios y con otras experiencias, aspecto que otorga creciente centralidad no sólo al estudio de las

militancia política en una de las organizaciones sociales con presencia en la localidad. Sin embargo, ella rechazó la propuesta argumentando que en la escuela podía expresarse sin problemas y por esa razón no precisaba crear un espacio específico. Su adscripción como *piquetera* (propia y de parte de sus docentes) le permitía situarse de igual a igual en la arena pública con sus docentes y obtener un reconocimiento mayor que el que hubiera logrado a través del Centro.

- 11 Una joven entrevistada en una escuela que fue “tomada” por sus alumnos a pesar de contar con buenas condiciones de su infraestructura expresaba lo siguiente: *“Acá dentro de la escuela hay muchas materias que nos ayudan a generar opiniones y a darte cuenta que si tenes ganas de cambiar algo que no te gusta, podes”*.
- 12 En diciembre de 2004 un incendio en el la discoteca República de Cromagnon mientras tocaba una banda rock provocó la muerte de 194 personas, en su mayoría jóvenes. La tragedia motivó una serie de movilizaciones en reclamo de justicia y colocó en la agenda la discusión las condiciones de infraestructura de distintos espacios, entre otros, los escolares.

estéticas juveniles sino, principalmente, a la relación entre emociones y política, o entre afectos y política.¹³

Repensar el lugar de la escuela: conflictos e inclusión

Una cuestión que suele ser menos explorada cuando se examina la relación entre juventud, escuela y cultura política es la que refiere a los distintos grados de pertenencia a sus instituciones que desarrollan los jóvenes, y cómo éstos inciden en los modos en que se organizan los conflictos, cuestión que implica considerar dos temas concatenados. En primer lugar, cabe destacar que muchos de ellos se encuentran poco familiarizados con la gramática de la escuela media – en tanto se trata de jóvenes que provienen de familias donde son los primeros en acceder al nivel – lo que requiere de cierto proceso de “apropiación del lugar” para pensar en cuestiones a reclamar. En segundo lugar, varios se encuentran poco familiarizados con los dispositivos que la escuela media considera como legítimos como modo de participación política – nos referimos al Centro de Estudiantes – que puede estar alejado de sus maneras de vivir la política.

A continuación se presentan dos situaciones, que ocurrieron en sendas investigaciones, para sostener este argumento. En ambos casos cometidos equivocaciones similares. En el primero, incluimos en una encuesta la pregunta acerca de si participaban del Centro de Estudiantes. Con el transcurrir del trabajo de campo constatamos que se trataba de una equivocación por diferentes razones. En primer lugar, porque no todos los establecimientos contaban con este tipo de organización, aunque esta constatación poco tenía que ver con la existencia o no de reclamos protagonizados por sus alumnos. En segundo lugar, porque implicaba presuponer que esa era la manera correcta en que la juventud debía participar. Por último, cometimos un error porque cuando imaginamos la participación en un Centro de Estudiantes dimos por supuesto que esta era permanente, una identificación con sus objetivos e ideología de los partidos y grupos políticos representados, imaginario lo suficientemente alejado de la realidad

13 Durante el trabajo de campo con estudiantes secundarios, la gran mayoría de los jóvenes que reconocieron participar activamente en distintas agrupaciones contaban con familiares que habían militado durante los setenta u ochenta o lo hacían en el momento de la entrevista. Nos referimos a una alumna que participaba en el Centro de Estudiantes de una escuela dependiente de la Universidad en la Ciudad de La Plata cuya madre integraba de uno de los sindicatos docentes, una joven “piqueitera” que se había acercado a la organización social a partir del contacto de su hermana, un joven que había conformado la agrupación *Spiderman* para las elecciones del Centro de Estudiantes de uno de los colegios universitarios de la ciudad de Buenos Aires y otra joven estudiante en una escuela normal de la Capital Federal al igual que la gran mayoría de los alumnos que participaban del Centro de Estudiantes de un ex colegio nacional en Saladillo.

existente en las instituciones escolares como para considerarla una evidencia sobre la participación política juvenil.¹⁴

El segundo caso refiere a una investigación actualmente en curso, donde incorporamos una pregunta en la cual consultamos a los alumnos qué consideraban que tendría que hacer un Centro de Estudiantes, más allá de si la escuela contaba con esta instancia. El problema con el que nos topamos fue que un número considerable de estudiantes respondió señalando cuestiones que no estaban contempladas dentro de las categorías construidas; es decir que los discursos de los jóvenes reflejaban más bien significados disímiles acerca del rol de un Centro de Estudiantes. Estas afirmaciones contrastantes emergen como indicios para pensar las características que asume la cultura política juvenil contemporánea y, de manera concomitante, nos alertan acerca de la presencia de una heterogeneidad de sentidos sobre la participación y la política.

Efectivamente, para muchos de ellos el Centro de Estudiantes debía dedicarse a *“Cuestiones vinculadas a la infraestructura”* como el mantenimiento, reparación y del mobiliario y el edificio, a *“Promover relaciones entre alumnos y con otras escuelas”*, a buscar algún tipo de *regulación ante las ausencias reiteradas de los docentes* y a *“Cuestiones vinculadas a los saberes”*, en particular organizando clases de apoyo escolar. A partir de estos datos es posible señalar la existencia de diferencias en los estudiantes entre quienes sostienen posturas que podríamos denominar más “idealistas” y aquellos que sostienen ideas más “instrumentales” o “pragmáticas”. Mientras la primera parece heredera de la tradición “combativa” y reivindicativa de los Centros de Estudiantes – propia de los setenta y comienzos de los ochenta donde actuaban como caja de resonancia de conflictos sociales (Lorenz, 2004; Manzano, 2011) – la segunda cobra particularidades que identifican las funciones del Centro con “el hacer”, con la tradición de lucha de los sectores populares en cuanto a “ganar derechos” que se obtienen a través de la implicancia concreta en las soluciones. Hete aquí un punto no menor de articulación entre la cultura política de amplios sectores sociales y su repercusión en la escuela. Es posible señalar una correlación entre la extensión de planes sociales que exigen a los beneficiarios una contrapartida y la aparición de estas

14 Durante la investigación PAV antes mencionadas encontramos notorias diferencias jurisdiccionales entre provincias con mayor presencia de Centros de Estudiantes (Ciudad de Buenos Aires y Gran La Plata) y otras como Salta y Gran La Plata donde sólo una de las seis instituciones consideradas contaba con esa instancia. La cartografía de modos de intervención política de los jóvenes se compone de sentadas, *tomas*, participación en el Centro de Estudiantes, partidos políticos, asambleas, grupos piqueteros u organizaciones informales tanto como graffitis, el uso de determinadas ropas, escrituras en los márgenes – mochilas, paredes de baños, bancos y aulas –, la búsqueda de diálogo con algunos docentes o los reclamos por mediación (Nuñez, 2010).

sensibilidades políticas en la escuela, donde algunos jóvenes ofrecen su “contraparte” en un espacio que a priori no se los solicita.

Finalmente, los sucesos obligan a prestar atención a los modos de conceptualizar al conflicto en cada institución. Cabe recordar las enseñanzas del sociólogo Georg Simmel quien enfatizaba que el conflicto, tanto como la simpatía y el afecto, es un factor integrador para cohesionar la vida social. Según Simmel, la oposición y el conflicto proporcionan satisfacción, diversión, alivio, y le da reciprocidad a los vínculos. En muchos casos, el tipo de vínculo que los adultos buscan construir con los jóvenes restringe los márgenes para la transgresión estudiantil. Si bien el reclamo no se organizó en clave de conflicto generacional, lo fue *en absentia*; es decir, las personas jóvenes se movilizaron para reclamar por cuestiones que tendrían que haber garantizado los adultos, pero como éstos no se asumieron como responsables de dicha garantía no fue posible protestar ante nadie en concreto – o ya sin mediaciones de ningún tipo se interpeló al jefe de gobierno o al gobernador como único interlocutor legítimo. En las escuelas, el proceso de juvenalización que atraviesan algunos adultos (Urresti, 2007), que evitan enfrentarse a las posturas de sus alumnos, lejos de favorecer relaciones de mayor democratización, desdibuja los roles volviendo difícil sino imposible para los jóvenes encontrar interlocutores con los cuales confrontar o acordar.

Conclusiones. Tensiones entre la “forma escolar”, derechos y democracia

El estudio de la relación entre juventud-escuela y cultura política exige desmontar varios supuestos. En primer lugar, la necesidad de poner en cuestión los parámetros utilizados por muchos adultos para conceptualizar la vida política. En segunda instancia, prestar atención a la manera en la cual se **entrecruzan los problemas sociales que las sociedades definen como tales con los problemas de investigación que la academia elige analizar**. Finalmente, es preciso en los estudios dar cuenta tanto de las instancias formales de participación así como a los indicios, a las producciones de las personas en lugares para convertirlos en espacios – siguiendo la terminología de De Certeau – para preguntarse menos quiénes son estos jóvenes y conceptualizar su vínculo con la política organizada en torno al interrogante acerca de los espacios donde pueden ser (Adams y Bettis, 2005).

En base a los hallazgos aquí presentados es posible señalar que la tendencia a la masificación del nivel secundario supone una “apropiación” por parte de los jóvenes del espacio escolar. Sin embargo, a este punto de partida desde posiciones “iguales” – todos tienen acceso – encontramos que las maneras de transitar

por la escolarización refieren a modos de formación ciudadana disímiles y a la puesta en juego de concepciones sobre la “política”, la “justicia” o los “derechos” diferentes.

El proceso de “tomas de escuelas” deja algunos interrogantes abiertos acerca del modo en el cual el sistema educativo argentino conjuga términos antónimos como son “democracia” y “derechos”. Si bien es cierto que la participación juvenil incorporó en los últimos tiempos la referencia a los “derechos” las demandas de las mayorías pueden llevar a eclipsar los reclamos de reconocimiento de singularidades o reproducir un nuevo “nosotros” que implícitamente entraña la exclusión de algunos/as. La democratización en el acceso al nivel secundario implica sin dudas una situación inédita por su carácter incluyente, pero esto no implica que los derechos de todos sean iguales ni que se esfumen las desigualdades. Por su parte, es deseable que la percepción de homogeneidad de la juventud – “todos” participan en los centros de estudiantes – no impida dar cuenta de lo heterogéneo y diverso, de aquello que precisa de otras rupturas para ser considerado “parte”.

Tal vez sea preciso desmitificar la importancia de la institución escolar en la formación política de los jóvenes. Esto implicaría alejarnos de una mirada nostálgica que de manera simultánea sostiene como modo “correcto” de participación juvenil aquel privilegiado por las generaciones adultas cuando transitaban su juventud y no logra reconocer que la escuela ya no concentra el monopolio de la “formación” política – como ya no condensa la transmisión de la herencia cultural a la que hacía referencia Arendt (Barbero, 2007). La presencia de estas lógicas políticas interpela a la “forma escuela”, que se ve rebasada tanto por quienes se apropian expresivamente de sus instalaciones como por quienes descreen de los espacios tradicionales y expresan maneras de vivir la política diferentes. Iniciando una nueva década, la apropiación expresiva – cuasi festiva - del espacio escolar por parte de algunos grupos de jóvenes tanto como el silencio, las quejas, el tedio ante algunas acciones de sus compañeros, los graffitis, ropas, lenguajes de otros grupos de jóvenes nos recuerdan la necesidad de producir otros diálogos entre la matriz de la escuela secundaria y las actuales formas de ser joven, no ya creyendo que los estudiantes debieran expresar las ideas que sostenemos los adultos, sino a partir del diálogo y la confrontación cuando fuere necesario.

Referências

- ABRAMO, Helena. “Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil”. *Revista Brasileira de Educação*. n. 5/6. São Paulo, ANPED, 1997.

- ABRAMOVAY, Miriam (Coord.). *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina: desafios para políticas públicas*. Brasília, UNESCO, 2002.
- ADAMS, Natalie y BETTIS, Pamela. *Geographies of girlhood. Identities in-between*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 2005.
- AGUILERA, Oscar “Acontecimiento y acción colectiva juvenil. El antes, durante y después de la rebelión de los estudiantes secundarios chilenos el 2006”. *Revista Propuesta Educativa* (35), Flacso Argentina, 2011, pp. 11-26.
- BALARDINI, Sergio. De deejays, floggers y ciberchabones: subjetividades Juveniles y tecnocultura In: BENTID, R.; HAHN, M. y MIRANDA, A. (Orgs.) *Los jóvenes y el futuro*. Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 333-350.
- BARBERO, Jesús Martín. Reconfiguraciones de la comunicación entre escuela y sociedad. In: TENTI FANFANI, E. (Org.) *Nuevos temas en la Agenda de política educativa*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, pp. 65-89.
- BATALLAN, Graciela, CAMPANINI, Silvana, PRUDANT, Elías, ENRIQUE, Iara y CASTRO, Soledad. La participación política de jóvenes adolescentes en el contexto urbano argentino. Puntos para el debate In: *Última Década* (30), CIDPA, Valparaíso, Julio de 2009, pp. 41-66.
- BENITEZ, Luis. Movimientos juveniles en Asunción: Estado de situación y propuestas para su fortalecimiento en el marco de las políticas públicas de juventud In: *Revista Electrónica Latinoamericana de Estudios sobre Juventud* (1), 2005, disponible en: <<http://www.joveneslac.org/portal/ooo/publicaciones/revista/1/revista1.htm>>. Data de Acceso: Julio de 2008.
- BONVILLANI, Andrea, PALERMO, Alicia Itatí, VÁZQUEZ, Melina, y VOMMARO, Pablo. Aproximaciones a los estudios acerca de juventud y prácticas políticas en la Argentina (1968-2008), en *Revista Argentina de Sociología* (11), año 6, 2008, p. 44-73.
- CAPUTO, Luis. *Antiguas y nuevas demandas juveniles: respuestas estatales y sociales que se hacen esperar...* Documento de trabajo BASE IS, 2005.
- CAPUTO, Luis. *Bibliografía sobre juventud en Paraguay. Surgimiento y desarrollo desde los 80*. Asunción, BASE IS, 2004.
- CAPUTO, Luis. *Jóvenes Rurales del Cono Sur: De víctimas a protagonistas del Desarrollo*. Documento de Trabajo N° 64. BASE Investigaciones Sociales, 1994.
- CARRANO, Paulo. *Os jovens e a cidade. Identidades e práticas culturais em Angra de tantos reis e rainhas*. Rio de Janeiro, FAPERJ/Relume Dumara, 2002.
- CASTRO, Lucia (coord.). *Mostrando a real: um retrato da juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Faperj, 2005.
- CELIBERTI, Lilian et alli. *Informe Uruguay. Juventud e integración sudamericana: caracterización de situaciones tipo y organizaciones juveniles*, Montevideo, Cotidiano

- Mujer, disponible en: <http://www.cotidianomujer.org.uy/inf_juventudes.pdf, 2008>. Data de acceso: Diciembre de 2008.
- CHAVES, Mariana y NUÑEZ, Pedro. Estudios sobre juventud en Argentina: juventud y política en la Argentina democrática (1983-2008) In: *Revista Young* (1), 2012 (no prelo).
- CHAVES, Mariana. *Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales*. Con la colaboración de María Graciela Rodríguez y Eleonor Faur. Informe para el Proyecto: Estudio Nacional sobre Juventud en la Argentina. Dirigido por Eleonor Faur, 93 pp. 1-92. Buenos Aires, UNSAM-DINAJU, Mayo 2006.
- CHAVES, Mariana. *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*. Espacio Editorial, Buenos Aires, 2010.
- CITRO, Silvia. Estéticas del rock en Buenos Aires: Carnavalización, fútbol y antimene-mismo In: Lucas, María Elizabeth y Menezes Bastos, Rafael (Orgs.) *Pesquisas recentes em estudos musicais no Mercosul*. UFRGS, Porto Alegre, 2000, pp. 115-140.
- DAYRELL, Juarez. Cultura e identidades juveniles. In: *Revista Última Década* (18) CIDPA, Viña del Mar, abril 2003.
- DE SOUZA, Gabriel *Nuevas formas de comunicación juveniles. Espacios de interacción social relacionados a la música techno en Montevideo*. Apresentação na RAM Montevideo, 2006.
- DUBET, Francois y Martuccelli, Danilo. *Sociología de la experiencia escolar*. Buenos Aires, Losada, 1999.
- ELIAS, Norbert. *La soledad de los moribundos*. Barcelona, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- ELIZALDE, Silvia. El androcentrismo en los estudios de juventud: efectos ideológicos y aperturas posibles In: *Revista Última Década* (25) CIDPA, Valparaíso, Diciembre 2006.
- FALCONI, Octavio y BELTRÁN, Mariana. La toma estudiantil en Córdoba (2010): política estatal y debate público en la escuela secundaria In: *Revista Propuesta Educativa* (35) Buenos Aires, Flacso-Argentina, 2011, pp. 27-40.
- FEIXA, Carles. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona, Ariel, 1998.
- FILARDO, Verónica. *Tribus urbanas en Montevideo: nuevas formas de sociabilidad juvenil*. Montevideo, Editorial Trilce, 2002.
- FILARDO, Verónica. El miedo a la violencia en la ciudad y sus consecuencias son “reales” In: MALLO, S. y VISCARDI, N. (Comp.) *Seguridad y miedos. Qué ciudadanía para los jóvenes*. Montevideo, Universidad de la República, 2010, pp. 163-174.
- FREDERIC, Sabina. *Buenos vecinos, malos políticos*. Buenos Aires, Prometeo, 2004.
- GINGOLD, Laura. Control ciudadano del des-control policial In: *VVAA Vida cotidiana y control institucional en la Argentina de los 90'*. Buenos Aires, Nuevo Hacer, 1996.

- GRAÑA, Francois. *La movida estudiantil. liceos ocupados: un aprendizaje de convivencia y democracia*. Montevideo, Editorial Fin de Siglo, 1996.
- KESSLER, Gabriel. Principios de justicia distributiva en Argentina y Brasil. Eficacia global, igualitarismo limitado y resignificación de la jerarquía In: GRIMSON, A. (Org.) *Pasiones Nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Edhasa, 2007, pp. 211-248.
- KESSLER, Gabriel. La disyunción escuela-trabajo en el MERCOSUR. Coincidencias y diferencias entre jóvenes de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay In: *Revista Propuesta Educativa* (34). Buenos Aires, FLACSO, 2011, pp. 53-64.
- KRISCHKE, Paulo. Questoes sobre juventude, cultura política e participacao democrática In: ABRAMO, H. y MARTONI BRANCO, P. (Org.) *Retratos da juventude brasileira*. São Paulo, Instituto Cidadania/Fundação Perseu Abramo, 2005.
- KROPFF, Laura y NUÑEZ, Pedro. Relatoría Eje Acción, participación, opciones y estrategias políticas In: CHAVES, Mariana et alli (Orgs.) *Estudios sobre juventudes en Argentina 2007*. La Plata, RENIJ-EDULP, 2010.
- LITICHEVER, Lucía. Los Reglamentos de Convivencia en la escuela media. Un camino posible para analizar las dinámicas de la desigualdad. Tesis de Maestría, Ciencias Sociales con Orientación en Educación, FLACSO, 2011.
- LÓPEZ, Oscar y MONTE DOMECQ, Raúl. (2000) Participación Ciudadana., en: *Derechos Humanos en Paraguay 2000*. Coordinadora Derechos Humanos Paraguay (CODEHUPY). Asunción, 2000.
- LORENZ, Federico. “Tómala vos, dámela a mí: La noche de los lápices, el deber de memoria y las escuelas” In: JELIN, Elizabeth e LORENZ, Federico (Orgs.). *Educación y memoria: La escuela elabora el pasado*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 95-129.
- LOVESIO, Beatriz y VISCARDI, Nilia. Los estudios de mujer y de los jóvenes en la construcción del conocimiento sociológico uruguayo In: *Revista de Ciencias Sociales* (21), Año XVI. Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales, agosto, 2003.
- MACHADO PAIS, Jose y BLASS, Leila. *Tribos Urbanas. Producao artística e identidades*. Lisboa, ICS Universidad de Lisboa, 2004.
- MAGNANI, José. *Jovens da metropole*. São Paulo, Terceiro Nome, 2007.
- MAGRO, Viviane. *Meninas do graffiti: educacao, adolescencia, identidade e gênero nas culturas juvenis contemporâneas*. Tese de doutorado, Educação, UNICAMP, 2005.
- MANZANO, Valeria. Cultura, política y movimiento estudiantil secundario en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX In: *Revista Propuesta Educativa* (35). Buenos Aires, FLACSO-Argentina, 2011, pp. 41-52.
- MOYANO, Ana. La movida joven en Montevideo In: *Revista Trampas* (34) La Plata, UNLP, Abril 2005, pp. 49-52.

- NOVAES, Regina. Hipo hop: o que há de novo? In: *Proposta – Revista Trimestral de Debate da FASE – Novas ONGs, novos desafios*. Rio de Janeiro, FASE. Ano 30. Setembro/ Novembro de 2001, pp. 66-83.
- NUÑEZ, Pedro *Política y poder en la escuela media. La socialización política juvenil en el espacio escolar*. Tesis doctoral, Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Gral. Sarmiento/Instituto de Desarrollo Económico y Social (UNGS/IDES), 2010.
- O'DONNELL, Guillermo. ¿Y a mí que mierda me importa? In: *Contrapuntos*. Buenos Aires, Paidós, (2004) [1997].
- OLLIER, María Matilde. *Golpe o Revolución. La violencia letigimada, Argentina 1966-1973*. Buenos Aires, EDUNTREF, 2005.
- PNUD. *Informe sobre desarrollo humano para Mercosur 2009-2010. Innovar para incluir: jóvenes y desarrollo humano*. Buenos Aires, Del Zorzal, 2009.
- RAMA, Germán y FILGUEIRA, Carlos. *Los jóvenes del Uruguay: esos desconocidos. Análisis de la encuesta nacional de juventud*. Montevideo, CEPAL, 1991.
- RODRIGUEZ, Ernesto. Juventud, crisis y políticas públicas en el Uruguay. Un esquemático balance de los años noventa y propuestas para esta primera década del nuevo siglo. In: *Revista Última Década*, Vol. 8, N° 13, Valparaíso, CIDPA, 2000, pp. 35-58.
- SAINTOUT, Florencia. *Jóvenes: El futuro llegó hace rato*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- SARAVÍ, Gonzalo. La segregación urbana y el espacio público: los jóvenes en enclaves de pobreza estructural In: *Revista de la CEPAL* (83) Santiago de Chile, CEPAL, 2004, pp. 33-48.
- SEMAN, Pablo y VILA, Pablo. Rock chabón e identidad juvenil en la Argentina neoliberal In: FILMUS, Daniel (Org.) *Los noventa: política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- SEMPOL, Diego. *Hijos en Uruguay* In: JELIN, E. y SEMPOL, D. (Orgs.) *El pasado en el futuro: los movimientos juveniles*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editora Iberoamericana/Social Science Research Council, 2006.
- SEMPOL, Diego. *Apuntes para pensar la participación juvenil*. Montevideo, FESUR, 2004.
- SIGNORINI GONCALVES, Hebe. Juventude brasileira, entre a tradição e a modernidade. In: *Tempo social* (v.17, n2) São Paulo, PPGS-USP, 2005, pp. 207-219.
- SIMMEL, Georg. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid, Sequitur, 2010.
- SMULOVITZ, Catalina. Organizaciones de la sociedad civil que invocan derechos. Sociedad civil y representación en la Argentina In: *Revista POSTdata* Buenos Aires, SAAP, agosto 2008, pp. 51-79.
- SPOSITO, Marília. Considerações em torno do conhecimento sobre juventude na área da educação. In: SPOSITO, M. (coord.) *Juventude e escolarização – estado do conhecimento*. São Paulo, Ação Educativa, 2000.

- SVAMPA, Maristella. *La sociedad excluyente*. Taurus, Buenos Aires, 2005.
- TERÁN, Oscar. La experiencia de la crisis In: *Punto de vista* (XXV, 73), Agosto, Ciudad de Buenos Aires, Ed. de Punto de Vista, 2002.
- TRAJTENBERG, Nicolás. *Uvas amargas. La situación de los adolescentes privados de la libertad en el Uruguay*. Montevideo, Serpaj/Fundación Konrad Adenauer Uruguay, 2004.
- URRESTI, Marcelo. Nuevos procesos culturales, subjetividades adolescentes emergentes y experiencia escolar. In: TENTI FANFANI, E. (Org.) *Nuevos temas en la Agenda de política educativa*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- VÁZQUEZ, Melina y VOMMARO, Pablo (2008). La participación juvenil en los movimientos sociales autónomos. El caso de los Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTDs) In: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* (v. 6, n.2) Manizales-Colombia, CINDE/Universidad de Manizales, julio-diciembre de 2008.
- VISCARDI, Nilia. Violencia en las aulas. práctica educativa y conflicto escolar y exclusión social In: PATERNAIN, Rafael, SANSEVIERO, Rafael [Orgs.] *Violencia, Inseguridad y Miedos en el Uruguay. ¿Qué tienen para decir las Ciencias Sociales?*, Montevideo, FESUR, 2008, pp. 143-158.
- VISCARDI, Nilia. Jóvenes, prensa, justicia e integración social en conflicto con la ley” In: MALLO, S. y VISCARDI, N. (Comp.) *Seguridad y miedos. Qué ciudadanía para los jóvenes*. Montevideo, Universidad de la República, 2010, pp. 175-212.
- VVAA, *La escuela media en foco. Indagaciones sobre convivencia y política, lectura y escritura y formación para el trabajo*. Buenos Aires: Dirección de Investigación Educativa del Ministerio de Educación del GCBA, 2008
- WELLER, Wivian. A construção de identidades através do HipHop: uma análise comparativa entre rappers negros em São Paulo e rappers turcos-alemães em Berlim”. *Caderno CRH* (32), jan./jun., Salvador, Universidade Federal de Bahia, 2000, pp. 215-234.
- YUSTE ALONSO, Juan. Juventud y Participación Ciudadana. La participación juvenil postsecundaria. Decidamos, Campaña por la Expresión Ciudadana. *Revista Radio y Educación* N° 58, Asunción, Fundación Canaria, diciembre de 2006, pp. 50-63.
- ZALUAR, Alba. *Cidadãos não vão ao paraíso: juventude e política social*. São Paulo, Escuta, 1994.

Como citar este artigo:

- NUÑEZ, Pedro. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2. pp. 183-205.

A problemática do fenômeno religioso

Eduardo Gabriel¹

Resenha do livro:

SIMMEL, Georg. *Religião. Ensaios*. vol. 2. São Paulo, Olho d'Água, 2011.

O conjunto de oito ensaios sobre religião escritos por Georg Simmel entre os anos de 1908 e 1918 chegou às livrarias brasileiras neste ano de 2011 através da tradução publicada pela editora Olho d' Água com o título de *Religião: ensaios*, volume 2/2. Isto parece ter agradado não só aos sociólogos da religião, como também aos que se ocupam da teoria social. Para os primeiros, o interesse analítico nestes ensaios tornar-se-á ainda maior, pois o campo de pesquisa sobre religiões no Brasil é bastante fértil. É evidente que os ecos dos trabalhos de Simmel já se fizeram sentir no meio acadêmico brasileiro desde anos atrás, e isto está bem inventariado no prefácio – *Simmel no Brasil* – escrito por Leopoldo Waizbort.

A ideia central que percorre os ensaios de Simmel é a sugestão metodológica de observar na religião o momento anterior dela se tornar propriamente uma religião. Assim, a natureza da religião pode ser encontrada em uma série de relações que aparentemente não contemplam aparatos religiosos. Durante um seminário em que eu estava participante, ao final de uma apresentação sobre orientações para o mercado de trabalho de jovens carentes num bairro da cidade de Mendoza, na Argentina, sem que este trabalho tenha qualquer ligação institucional com uma igreja, uma pessoa fez o seguinte comentário: “isto é um belo exemplo cristão”. Este exemplo parece figurar sinteticamente a proposta de análise sobre religião que nos é apresentada nos textos de Simmel.

1 Doutor em sociologia pela USP.

O primeiro texto data de 1898 e o título é “Contribuição para a sociologia da religião”, e o importante argumento deste texto é que o fenômeno religioso deve ser observado a partir das “relações entre seres humanos”, sendo a religião uma forma derivada das relações convencionais. Assim, a contribuição de Simmel neste texto é observar “de que modo algumas formas de relações sociais se adensam ou se refinam num sistema de ideias religiosas” (2011:7). A fé, como produto mais visível da religião, é, portanto, esta relação entre seres humanos. Porém, o efeito principal da fé ocorre no que Simmel denomina de “processo psíquico determinado”, e com isso a “fé cria objetos para a comprovação dela mesma” (2011:9).

O argumento de Simmel parece ficar claro neste primeiro texto na medida em que ele vai reafirmando que sua análise pretende indicar uma das fontes da religião, que para ele está fora dela mesma, isto é, está nas relações entre as pessoas e, mais ainda, nas emoções que saem destas relações.

No texto “Contribuição para a epistemologia da religião”, de 1902, Simmel se preocupa em “separar o conteúdo religioso, em sua existência e validade objetivas, da religião considerada como um processo humano subjetivo” (2011:20). Seguindo a sua sugestão de análise, qual seja a de pensar a religião como forma, alguns fatos metafísicos mais ou menos demonstráveis – “Deus e sua relação com o mundo, a revelação, o pecado e a redenção” (2011:20) – podem adotar certa forma religiosa, pois tem a sua fonte fora da religião. Estes fatos podem ser experimentados anteriormente nas relações entre as pessoas, que acabam conferindo “um estado de alma fundamental” (2011:21).

Outra função importante da religião é a da unidade, e isto é analisado por Simmel no texto de “A religião e os opostos da vida”, de 1904. “A religião é a forma peculiar onde todos os opostos da alma se reconciliam e para onde convergem, num único ponto” (2011:33). Os sentimentos humanos que estão contemplados nesta unidade têm como fonte a contingência individual: “submissão ou elevação; esperança ou amargura; desespero ou amor; paixão ou calma” (2011:32). Esta unidade será também a validade objetiva da “redenção” e “conciliação” que a religião tenderá cumprir.

Simmel enfatiza particularmente a análise da religião como “problemática” no texto “Um problema da filosofia da religião”, de 1905, que retoma a ideia-chave da daquilo que produz a religião: o que “produz as religiões não pode ser em si a religião, enquanto determinadas concepções de fé”, mas é um “movimento interior que repousa profundamente na existência humana” (2011:40) e, assim, no “anseio de felicidade”. Preocupação semelhante voltará no texto “A personalidade de Deus: um ensaio filosófico”, de 1911.

No texto “O cristianismo e a arte”, de 1907, Simmel faz uma comparação interessante entre a religião e a arte. O que há de comum entre elas é que “ambas transportam seu objeto para uma distância muito além de toda realidade imediata” (2011:51). Assim, é notável que a religião seja visualizada através da arte, especialmente no cristianismo, que descobriu nela um meio pelo qual expressar o sofrimento.

O curto texto “Ideias religiosas fundamentais e ciência moderna – uma sondagem”, de 1909, coloca em evidência alguns momentos em que a religião passa por questionamentos quando começa a concorrer com a ciência. De maneira análoga, esta concorrência é tal como quando a “igreja pretende competir com o Estado, quando adota as formas estatais” (2011:66).

Por fim, no texto “O conflito da cultura moderna”, de 1918, Simmel traça um breve panorama da história do pensamento em momentos distintos. A trajetória desta análise termina com a perspectiva da virada do século XX, momento muito próximo à experiência vivida por Simmel, em que o conceito de vida surge com força, sobretudo diante dos grandes impactos provocados pelo grande processo de urbanização e industrialização que a Europa havia sofrido anos anteriores. Diante disso, a religião também sentirá alguns efeitos em sua dinâmica. Nas palavras de Simmel, “um dos mais profundos dilemas emocionais de inúmeras pessoas no mundo moderno é que lhes é impossível continuar a preservar as religiões baseadas na tradição das igrejas” (2011:102). Com quase um século de distância do escrito de Simmel, a problemática do fenômeno religioso quanto a este seu caráter de distanciamento da tradição é nos dias de hoje o dilema mais acentuado que a religião atravessa. Esta medida nos dá a clara dimensão de quanto as reflexões de Simmel são pertinentes e merecem destaque nos trabalhos que se voltam para a observação da religião. Eis o valor que esta publicação nos oferece.

Como citar esta resenha:

GABRIEL, Eduardo. A problemática do fenômeno religioso. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, pp. 209-211.

De espectadores a protagonistas: pornotopia *Playboy* e as novas formas de produção e consumo de prazer

Lara Facioli¹

Resenha do Livro:

PRECIADO, Beatriz. *Pornotopia: Arquitectura y sexualidad en Playboy durante La guerra fría*. Barcelona, Anagrama, 2010.

“Habla desde tu ano”

“El Cambio que tiene lugar en mí es la mutación de una época”

As frases acima foram retiradas de dois textos com títulos também ousados. O primeiro deles é *Terror Anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual*, epílogo escrito por Beatriz Preciado ao livro *El Deseo Homosexual* de Guy Hocquenghem,² obra que, segundo a autora, é pioneira da Teoria *Queer*, uma vez que foi a primeira a confrontar a linguagem heterossexual hegemônica. O segundo é *Testo Yonqui*,³ escrito onde relata o processo de intoxicação voluntária com o consumo diário de 50mg de testosterona, inserindo sua autoetnografia no contexto do que chama de Era Farmacopornográfica.

¹ Mestranda em Sociologia na UFSCar.

² O livro foi reeditado e publicado tardiamente em língua espanhola, no ano de 2009. No entanto, sua primeira edição data de 1972, contexto de intenso movimento homossexual e de acirradas discussões em torno da retirada da homossexualidade da lista de doenças psiquiátricas.

³ “Yonqui” em espanhol significa “drogado”.

Preciado elabora uma Ciência do ânus – *Habla desde tu ano* – propositora de uma ruptura com a chamada “distância científica” que marcou a tradição europeia e colonial do fazer científico, capaz de produzir as figuras políticas dos degenerados, dos anormais e dos outros inferiorizados. A impetuosa sugestão de falar desde o próprio ânus aponta para a necessidade de o pesquisador social situar seu local de fala elaborando um saber articulado na primeira pessoa, não no sentido de dar um autotestemunho, mas de produzir uma síntese reflexiva que explique os fluxos de poder que constituem o próprio sujeito que fala.

A filósofa se vincula às pensadoras e pensadores da Teoria *Queer*, a qual considera uma teoria pós-feminista, uma vez que representa, segundo ela, a maturidade do feminismo, por trazer a cena política os debates transversais da diferença e o cruzamento das opressões. Como integrante da corrente de pensamento dos Estudos Pós-Coloniais, desafiadora dos discursos hegemônicos de produção de saber e conhecimento, seu intento é pensar a teoria crítica como uma prática intervencionista e contestadora. De acordo com os autores filiados a estes estudos, não se trata de dar voz ao sujeito subalterno e sim criar condições de enunciação por meio das quais ele possa produzir um saber sobre si mesmo, a partir de sua própria posição de alteridade. É a partir da vinculação de Beatriz Preciado com estes estudos e movimentos, bem como de suas experiências pessoais com o consumo de testosterona e de participação em grupos sadomasoquistas, que podemos observar sua produção teórica. Produção esta que, de acordo com a autora, não está desvinculada do ativismo político o qual encontra seu ponto de ação máxima no nível mais elementar de sua vida: seu corpo.

A corrente a qual se filia Beatriz Preciado, dentro da Teoria *Queer*, diz respeito à vertente radical. Faço uso do termo “radical” não para ajudar na demarcação e enquadramento de suas obras, pois a própria teórica não suporta definições na medida em que se propõe a todo tipo de experimentação – poderíamos dizer que caberia hoje afirmar: minhas moléculas são políticas. Se tornar um intelectual orgânico ou um homeopata político implica utilizar a própria subjetividade como terreno de experimentação (Preciado, 2008: 68). O que busco é apontar para o foco da autora nos espaços de criação de prazer, subversão das normas e invenção de estratégias de sobrevivência. Preciado se distancia das formulações ortodoxas da Teoria *Queer*, faz uma sagaz crítica aos escritos iniciais de Judith Butler e à teoria de Michel Foucault, pois não entende os regimes disciplinares como mecanismos fechados de reprodução social.

A autora se volta às falhas das tecnologias e performatividades de gênero, que produzem descontinuidade, interstícios ou dobras de subjetivação e

incorporação desviante. Sua teoria de gênero aponta para uma “incorporação prostética”, onde o dildo ganha espaço de destaque – curioso notar que, o programa de texto Word for Windows, não aceita a palavra Dildo e insiste em substituí-la por dedo ou por diodo, componente usado como retificador de corrente elétrica. Em *Manifesto Contrasexual*, obra publicada em 2002, a autora lança a ousada ideia de colocar fim à crença nos órgãos sexuais tal como os reconhecemos, como foco de prazer e desejo em detrimento da totalidade do corpo. Para ela, o dildo não imita o pênis, mas o supera em sua excelência sexual. Ao contrário da teoria feminista tradicional que o coloca enquanto redenção do sexo masculino, gerador de opressão, nas práticas sadomasoquistas, das quais Preciado participara, o dildo aparece como objeto (ou prótese) que desvincula o prazer sexual dos genitais. A proposta de romper com as formas de prazer restritas aos genitais fica ainda mais evidente quando afirma que “o ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual” (Preciado, 2002: 65).

Tendo em mente essas outras formas de prazer sexual, bem como espaços outros de produção de prazer, é que Preciado propõe, em sua mais recente e premiada obra *Pornotopía, Arquitectura y Sexualidad en Playboy durante la guerra fría*, uma análise da *Playboy*, a primeira pornotopia da era de comunicação de massas. Assim todas as noites de insônia pudessem dar frutos tão fascinantes como este. Digo isso, pois o texto se inicia com Preciado contando sua tentativa frustrada de dormir, quando viu na TV Hugh Hefner, diretor da *Playboy*, falando da importância da arquitetura no império que havia construído em 1953. *Pornotopía* será um dos resultados dos estudos de Preciado em Princeton, onde cursou Teoria da Arquitetura, por indicação de Jacques Derrida.

Ao contrário do que pensava a própria teórica e diferente do discurso divulgado em torno da *Playboy*, enquanto revista com conteúdo erótico repleta de garotas desnudas portando orelhas de coelho, a Disneylândia para adultos tratava-se de uma oficina de produção arquitetônica multimídia, difusora de um modelo de utopia sexual, pós-doméstica e urbana. O aparato *Playboy* se consolidou, através da disseminação midiática, desde as revistas das bancas de jornal, até as mansões espalhadas pelo mundo e os programas de TV que mostravam a vida no interior delas.

A criação da *Playboy* só pode ser compreendida no contexto de passagem para o que a filósofa chama de Era Farmacopornográfica, momento caracterizado pela crise do petróleo, da indústria automobilística e do modo de produção fordista, bem como pela busca de novos setores produtivos:

indústrias bioquímicas, eletrônicas e da área de informática e comunicação de massa. É característico da Era Farmacopornográfica o surgimento de dispositivos microprotéticos de controle da subjetividade e de novas plataformas técnicas biomoleculares e midiáticas. A nova economia-mundo não funciona sem a produção de toneladas de esteroides sintéticos, sem a difusão global de imagens pornográficas e sem a elaboração de novas variedades psicotrópicas sintéticas legais e ilegais (Preciado, 2008:32). É paradigmática desse momento a invenção da pílula contraceptiva, o que tornou o estrógeno, de acordo com Preciado, a molécula farmacêutica mais utilizada de toda a história da humanidade. Também se inserem nesta nova era os investimentos na investigação da sexualidade, como, estudos médicos voltados para descobrir a causa biológica da homossexualidade, definir a melhor idade para intervir cirurgicamente em crianças *intersex*; a popularização das cirurgias plásticas; a invenção dos barbitúricos e antidepressivos; e, por fim, a criação da *Playboy*.

A pornotopia *Playboy*, por meio de Preciado, desnuda-se em nossa frente da mesma forma que a *playmate* do mês, escolhida cuidadosamente por Hefner desveste-se perante o leitor: aos poucos, de maneira sutil e detalhada. O livro se divide em dez capítulos que despem totalmente o Império *Playboy*, desde as questões que envolveram a publicação da primeira revista, com a foto de Marilyn Monroe na capa, até o detalhamento da arquitetura do espaço do solteiro, proposto pelo periódico e efetivado na Mansão *Playboy*.

O pornográfico, em *Playboy*, não era a utilização de fotografias obscenas, mas o modo como fazia irromper na esfera pública aquilo que até então era parte do privado. Ao contrário de outras revistas da época, que colocavam em cena o homem do espaço público e exterior, caçador aos finais de semana, *Playboy* tem como foco o homem doméstico que trabalha, consome, festeja e faz sexo dentro de sua própria casa. A partir dessa constatação, logo nos primeiros capítulos, Preciado nos abre as portas (e folheia as páginas) da *Playboy*, com tamanho rigor analítico, que nos permite adentrar completamente neste espaço de produção de masculinidade. *Playboy* está nua.

A autora mostra como Hefner e sua tradicional imagem, portanto pijama de seda e rodeado de coelhinhas, aponta para a criação de um novo espaço interior doméstico, masculino, não regido pelas leis do casamento heterossexual. A Pornotopia *Playboy*, fruto de um processo de politização e mercantilização da vida privada, levado a cabo durante o período pós-Segunda Guerra Mundial, seria responsável pela revolução masculina dos anos cinquenta. As revistas publicadas entre 1953 e 1963 fariam um esforço

para construir uma nova identidade masculina, do jovem solteiro (ou melhor, divorciado), urbanita e caseiro. O solteiro urbanita, que tem como maior representante a figura artificial, impenetrável, sedutora e camaleônica de James Bond, viveria o espaço doméstico, não como fuga do mundo exterior, mas como uma verdadeira estação de vigilância e gestão de informação, onde o prazer não seria senão efeito colateral do tráfico contínuo de informações e imagens.

A subjetividade “cervo”, adulta, rude e selvagem – primeira imagem evocada por Hefner na escolha da mascote representante da revista – se desloca em benefício de uma identidade coelho, adolescente, rápida e doméstica. O nome da revista, antes de seu lançamento, passa de *Stag Party Magazine* para *Playboy*. Esse modelo de masculinidade *playboy*, que se reapropria do espaço doméstico e do próprio processo de decoração do interior da casa, se afasta, como mostra Preciado, de qualquer desconfiança de homossexualidade, por ter como centro de lazer a apreciação das imagens de mulheres nuas e de películas pornográficas. A reivindicação da esfera doméstica nada tem a ver com a feminização do *playboy*, este, continua em sua posição de macho dominante, dono de sua sexualidade.

A personalidade do coelho *Playboy* não podia funcionar sem o protótipo feminino complementar, uma coelha que não representasse uma ameaça para sua autonomia sexual e doméstica, que escapasse dos padrões vigentes de feminilidade – a mãe, a esposa e a dona de casa – e que gostasse de sexo sem compromisso. A disposição dos móveis e a própria arquitetura do espaço do solteiro, que será também a da Mansão *Playboy*, facilita o “sexo instantâneo” sem interferência das mulheres das noites anteriores. O telefone no silenciador, a cozinha equipada com máquinas que realizavam todo o trabalho, sem necessitar da presença de uma cozinheira, o lavabo no qual havia chuveiro, bidê e telefone privado, garantiam a manutenção da intimidade do *playboy* a qual “la chica” não teria acesso.

O espaço do solteiro, proposto nas páginas da revista *Playboy*, e efetivado no interior da primeira Mansão construída em 1959, apresenta uma confusão entre os ambientes de trabalho, lazer e sexo. O trabalhador *Playboy* nada tem a ver com o arrimo de família da casa suburbana, que se desloca da periferia para o centro no cotidiano do trabalho. Preciado mostra como a *Playboy* antecipa os discursos sobre o trabalhador flexível e sobre o trabalho imaterial, na medida em que evidencia a possibilidade de exercer seu ofício no conforto do interior doméstico, seja no sofá, na cama ou mesmo no chão. Em fotos lançadas em *Pornotopía*, observamos Hefner trabalhando sobre o tapete da Mansão ou

em sua cama giratória. A flexibilidade do trabalho evocada por sua revista, não encontrou correspondente no corpo de Hefner, que declarou, nos anos oitenta, ter uma saúde de ferro, fora os intensos problemas de coluna devido aos anos passados sobre a cama, que foi usada, protéticamente, como prolongamento de seu corpo, de seus membros e sentidos.

Olhar para *Playboy*, da perspectiva de Preciado, é apreciar as mudanças de uma época. O que o império de Hefner coloca em marcha é o poder de comportar-se, ao mesmo tempo, como um contraespaço, desafiador dos modelos tradicionais de espacialização da casa heterossexual, como núcleo de consumo e produção da cultura americana dos anos cinquenta e sessenta e, como espacialização dos regimes de controle do corpo, próprio do momento farmacopornográfico. Para mostrar o funcionamento da *Playboy* enquanto espaço outro, produtor de brechas nas formas tradicionais de espacialização do poder, é que Preciado vai recorrer ao conceito de heterotopia de Michel Foucault. As heterotopias são contraespaços provisórios, onde as regras morais são suspensas e onde vigora outra temporalidade, como por exemplo, os bordéis, navios, museus, bibliotecas e cinemas. As heterotopias mais pujantes são aquelas capazes de dissipar a realidade com a única força da ilusão. A revista *Playboy*, no limite, como aponta a teórica *queer*, reelabora as utopias sexuais revolucionárias, desenhadas por Sade e Ledoux, o que faz dela uma Pornotopia.

O conceito de Foucault, ganha significado complementar nas mãos de Preciado e dá nome à sua obra. O que caracteriza a pornotopia é sua capacidade de estabelecer relações singulares entre espaço, sexualidade, prazer e tecnologia, alterando as convenções sexuais ou de gênero, produzindo a subjetividade sexual como derivada de suas operações espaciais. As pornotopias emergem em um contexto histórico específico ativando metáforas, lugares e relações econômicas preexistentes, singularizadas por tecnologias do corpo. Não à toa, *Playboy* surge em meio à Guerra Fria, momento de intensas transformações políticas, econômicas e sociais, o que compõe sua particularidade: ser um objeto de consumo dentro do crescente mercado liberal.

A habitação de Hefner e, especificamente, sua cama giratória, funcionam durante a Guerra Fria, como espaços de transição no qual se produz o novo sujeito protético e ultraconectado, bem como os novos prazeres virtuais e midiáticos da hipermodernidade fármacopornográfica. Esse sujeito pornotópico criado pela *Playboy*, e tão bem exposto por Preciado, tinha em mãos todos os instrumentos que o permitiam suportar a crise da heterossexualidade do século XX, bem como fazer frente as ameaças da liberação feminina, se proteger

das leis familiares, morais e antipornográficas e dos perigos nucleares próprios da guerra.

Durante todo o período que vai da segunda metade dos anos oitenta à primeira dos anos noventa, a pornotopia *Playboy* entra em um processo de ininterrupto declínio que leva à sua morte. Preciado vasculhou o defunto através de um procedimento analítico detalhado, chamado por ela própria de autópsia. Se a Pornotopia dos anos cinquenta morre, de acordo com a autora, a boa (ou má) notícia é que somos necrófilos. Preciado nos convida, no último capítulo de sua obra, atentar para os frutos do finado Império *Playboy*.

A circulação de imagens pornográficas através da internet tem criado, segundo ela, uma ecologia global na qual a *Playboy* não é mais que um velho predador. Qualquer pessoa, em qualquer lugar, pode ser competidora da *Playboy*, para isso basta ter certa disposição, um computador conectado e uma webcam. O jazz apreciado pelo *playboy* foi substituído pelo hip hop e o roupão de seda por uma camiseta de basquetebol. No entanto, os fatores do jogo são os mesmos: “um tío listo, muchas chicas (no sabemos si listas o tontas, pero preferiblemente lascivas y discretas) y mucho mucho consumo farmacopornográfico, coches, cadenas de oro e cocaína deben circular desde MTV hasta las venas de internet” (Preciado, 2011: 207).

A pornotopia *Playboy* cumpriu seu papel de condicionar a proliferação de outras pornotopias multimídia que se afirmam como as formas presentes do comércio sexual. Se o Grande Irmão é uma referência indiscutível, os “bordéis virtuais”, como a *Big Sister* – onde os casais são filmados fazendo sexo e têm as imagens divulgadas na internet para consumo de quem quer que seja – são suas variantes pornotópicas. Filha dos *Freak Shows* americanos do século XIX e dos bordéis, como centros de tráfico de indivíduos e consumo sexual, *Playboy* deixou-nos seus herdeiros.

A indústria farmacopornográfica, da qual a *Playboy* é um dos primeiros representantes de peso, continua a ser responsável pela produção do visível que, segundo Preciado, ocupa uma posição disciplinante que supera amplamente aquela outorgada por Foucault à medicina, à instituição penitenciária e à fábrica do século XIX (Preciado, 2010: 64). Este novo regime de hipervisibilidade tem como foco o corpo e a prática sexual submetidos à filmagem e divulgação constante para consumo. Espaços virtuais e programas de computador como Cam4 e Cam Frog substituíram a finada pornotopia *Playboy* e seus usuários passaram de espectadores para protagonistas: em vez de consumirem corpos de modelos em poses eróticas, portadoras de orelhas de coelho, expõem seus próprios corpos para o consumo generalizado.

Referências

- HOCQUENGHEM, Guy. *El Deseo Homosexual*. Espanha, Melusina, 2009.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera Prima, 2002.
- . Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19 (1): 312, janeiro-abril, 2011.
- . *Texto Yonqui*. Madri, Espasa, 2008.
- CARILLO, Jesus. *Entrevista com Beatriz Preciado*. In: Revista Poiésis, n 15, p. 47-71, jul. 2010.

Endereços virtuais

- <<http://bocadomangue.wordpress.com/2011/02/18/um-bem-precioso-entrevista-com-beatriz-preciado/>>
- <<http://www.ufscar.br/cis/2010/06/conferencia-de-beatriz-preciado-em-murcia/>>

Como citar esta resenha:

- FACIOLI, Lara. De espectadores a protagonistas: Pornotopia *Playboy* e as novas formas de produção e consumo de prazer. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.2. pp. 213-220.

Economia solidária: mudança social ou alternativa de trabalho?

Aline Suelen Pires¹ e Angelo Martins Junior²

Resenha do livro:

DAL RI, Neusa Maria (org.). *Trabalho Associado, economia solidária e mudança social na América Latina*. São Paulo, Cultura Acadêmica; Marília, Oficina Universitária; Montevideú, Editorial PROCOAS, 2010.

Ao reunir os principais trabalhos apresentados no terceiro seminário acadêmico internacional do Comitê PROCOAS (Comitê Processos Cooperativos e Iniciativas Econômicas Associativas) da AUGM (Associação de Universidades Grupo Montevideú), Neusa Maria Dal Ri busca contribuir – por meio de pesquisas realizadas por diversos pesquisadores em diferentes países da América Latina – no avanço na área de estudo sobre trabalho associado e mudança social.

O livro divide os trabalhos em quatro eixos temáticos, ou partes, que passam a questão de uma possível mudança social a partir da formação de um grande número de unidades de trabalho associado (movimento de fábricas recuperadas, cooperativas, economia solidária) que surgiram como resposta ao agravamento das condições de vida dos trabalhadores devido às políticas neoliberais que se espalharam pela América Latina nos anos 90 e início dos 2000. Sendo assim, por meio de textos teóricos e pesquisas empíricas, os artigos se vinculam fortemente ao refletirem em que medida essas experiências de trabalho associado ajudariam a gerar valores solidários em nossa sociedade e

1 Doutoranda em Sociologia na UFSCar.

2 Mestrando em Sociologia na UFSCar.

contribuiriam para a formação de uma sociedade mais justa e igualitária, sendo esta, para alguns autores do livro, a socialista.

Na primeira parte, *Trabalho associado e mudança social*, os artigos basicamente discutem como as experiências de trabalho associado, as quais tiveram um *boom* na década de 90 e início de 2000, ainda podem ser vistas como embriões de novas formas de produção, organização do trabalho e mercado, dentro agora de um contexto onde tais experiências encontram dificuldades para sobreviver no mercado, ou para manter os ideais solidários principalmente a partir de uma retomada atual da economia latino-americana.

No primeiro artigo, Gabriel Fajn realiza uma análise sobre as empresas recuperadas na Argentina, demonstrando que a ocupação e recuperação como estratégia defensiva para a permanência da empresa e conservação do trabalho é a maior coincidência que se encontra no meio das diversas experiências argentinas. Ao partir deste ponto, o autor demonstra que a recuperação da crise econômica a partir dos anos 2000 amorteceu as propostas de autogestão, perdendo-se muito sua visibilidade pública. Além disso, tais empresas também passam por problemas: organizacionais, onde quadros técnicos vinculados aos saberes da gestão ocupam posições privilegiadas; econômicos, uma vez que produzem mercadorias e as vendem no mercado controlado pelas empresas privadas; e políticos, já que não há a formação de um movimento social homogêneo que aglutine essas experiências de autogestão visando uma transformação social mais ampla. Mesmo assim, o autor afirma que tais experiências mantêm potenciais críticos de um modelo de organização emergente, mesmo que seja de uma forma embrionária e assistemática, uma vez que é baseado na participação democrática dos trabalhadores.

No segundo artigo, Pedro Ivan Christoffoli também aponta alguns problemas encontrados quando este analisa as experiências de trabalho associado da economia solidária brasileira. Para o autor, as empresas passam por situações críticas como conflitos internos, excesso de mão de obra, poucas sobras a serem divididas e repressão estatal. Além disso, quando estas empresas conseguem ser bem-sucedidas economicamente, grande parte se torna empresas capitalistas. A partir disso, Christoffoli faz duras críticas à economia solidária dizendo que esta não pode se tornar um fim em si mesmo, ela necessita ir além da visão econômica de manter o trabalho, tendo sempre como um horizonte o socialismo. Ou seja, tomando como exemplo as experiências de trabalho associado do MST (Movimento dos Sem Terra), o autor acredita que a economia solidária deve ser apenas mais uma ferramenta de organização e luta dos trabalhadores, se vinculando a movimentos sociais mais amplos que visem modificar a ordem

existente, uma vez que as experiências da América Latina mostram os limites quando as iniciativas são puramente econômicas.

Farid Eid, Andréa Bueno Pimentel, Maico Roris Severino e Caio Chiariello também se utilizam de cadeias produtivas agropecuárias do MST, no Estado do Paraná, para demonstrar a necessidade da economia solidária caminhar para além da questão econômica da reprodução simples. Com um discurso menos focado em questões ideológicas, e mais direcionado para técnicas produtivas e organizacionais, os autores utilizam o exemplo da COPAVI-PR (Cooperativa de Produção Agropecuária Vitória) como um possível embrião de novas formas de produção e organização do trabalho e mercado que poderia construir um tipo de globalização alternativa, onde atores devem estar unidos na ajuda mútua e no controle social de meios essenciais de produção e distribuição. De acordo com esta análise, por mais que a globalização padronize o rural de acordo com as normas e controle das firmas transnacionais sobre a cadeia produtiva, ela também pode oferecer a oportunidade de repensar a diversidade local e ajudar as comunidades a encontrarem novos espaços no mercado em uma economia global. Dessa forma, seria criada uma cadeia produtiva solidária global, onde a cooperação e a democracia devem estar presentes em todos os elos da cadeia produtiva.

Já o artigo de Candido G. Vieitez e Neusa Maria Dal Ri se vincula muito ao artigo de Christoffoli em relação à necessidade dos trabalhos associados irem além da questão econômica e se vincularem a movimentos sociais mais amplos que visem o socialismo. No texto, os autores fazem uma contextualização dos movimentos de luta contra o capitalismo entre as décadas de 70 e o início do ano 2000, período que ficou marcado por um grande refluxo desses movimentos sociais em razão do sucesso do capitalismo neoliberal. Porém, foi neste mesmo período que o trabalho associado passou a adquirir maior empuxe e visibilidade pública, assumindo assim um papel de possível embrião para realizar a mudança social. Contudo, segundo os autores, as organizações de trabalho associado (OTAs) ainda estão sujeitas às leis do capitalismo, servindo apenas como complementaridade da atividade capitalista. Sendo assim, a única forma de transcender quantitativamente e qualitativamente uma situação social de subalternidade ou mera complementaridade seria inserindo as OTAs em movimentos sociais mais amplos que permitam levar adiante a luta do socialismo democrático – a única alternativa compatível com a continuidade da reprodução do gênero humano.

Na segunda parte do livro, *Educação e economia solidária*, o debate dos artigos tem como eixo central a ideia da educação como transformadora da

realidade. A questão da educação popular pensada como um potencial político que traria consciência aos trabalhadores cooperados sobre a sua situação, gerando novos valores e formas de se pensar o trabalho e a educação para além do ensino técnico, perpassa os três trabalhos apresentados neste segundo eixo temático.

No artigo de Roberto Elisalde, o autor demonstra como os movimentos sociais e organizações associativas da Argentina passaram a se organizar em relação à educação frente às mudanças neoliberais. Inspirados na educação popular, os movimentos sociais começam a se responsabilizar pela educação e formação de seus dirigentes, seguindo critérios pedagógicos próprios. Para exemplificar, Elisalde apresenta duas organizações sociais da Argentina que construíram bacharelados em escolas populares para jovens e adultos, sendo estas a fábrica recuperada La Fabrica Ciudad Cultural e a organização territorial El Telar. A ideia central de ambos os projetos está na tentativa de se construir espaços educativos no local de trabalho com o objetivo de autovalorizar a identidade local e desenvolver, na ação, os princípios de autogestão e cooperação social, além de reclamar ao Estado o direito de uma educação pública e popular.

Já no artigo seguinte, Patrícia Leança Adriano realiza uma análise histórica da formação da ANTEAG (Associação Nacional de Trabalhadores em Empresas de Autogestão) no Brasil, a qual surgiu na década de 90 com uma metodologia de assessoria e qualificação para os trabalhadores de autogestão com o objetivo de aglutinar as empresas autogeridas de maneira a potencializá-las como força política e econômica para promover uma nova cultura do trabalho. Em sua análise, Adriano demonstra haver dificuldades em propor uma metodologia para a economia solidária, uma vez que esta engloba uma grande diversidade de experiências que passam por problemas dos mais diversos. A partir disso, a autora propõe algumas estratégias de formação de recursos metodológicos que devem estar presentes nas experiências da economia solidária, como: o direito à informação e à democracia nas decisões; tempo para promover a transformação da heterogestão para autogestão; e a educação deve ser voltada para os problemas do dia a dia do trabalhador, indo além da mera formação técnica. Ao partir destes pontos, novas relações de trabalho seriam disseminadas, fazendo com que homens e mulheres aprendessem a serem donos e sujeitos de sua história, compreendendo, assim, que fazem parte de um movimento que tem o potencial de transformar a atual realidade.

Finalizando a questão da educação, Kelly Pereyra analisa as relações que se estabelecem entre a educação formal, a popular, e a economia solidária em um contexto onde educação se torna um novo campo de luta do movimento social.

Para tal, ela se utiliza das condições de surgimento e construção da escola de formação de professores campesinos do Movimento de Campesinos de Santiago Del Estero/Argentina (MOCASE), o qual é um movimento de base territorial onde prevalecem às relações pessoais existentes entre as famílias. Constituído hoje por mais de 500 comunidades com 8.500 famílias campesinas, o MOCASE teve a iniciativa de criar a sua escola popular com o intuito de ter a educação como parte de um processo social que visa criar um “estilo de vida” que produza e reproduza o modo de vida e a organização campesina, os quais sempre foram deslegitimados pelos saberes escolares formais. Seguindo essa experiência do MOCASE, a autora acredita que a partir do momento em que a educação passa a ser pensada como um potencial político/popular de caráter emancipador, um novo sujeito político, capaz de transformar sua própria história, é constituído.

A terceira parte do livro, intitulada *Políticas públicas, cooperativismo e economia solidária*, discute algumas maneiras pelas quais a economia solidária é incorporada pelo Estado e tomada como base para a construção de políticas públicas em níveis municipal, estadual ou federal. A partir disso, emerge a discussão sobre a questão do papel do Estado nas experiências de cooperativismo. Se, por um lado, um dos princípios tradicionais do cooperativismo é a autonomia e independência em relação ao Estado e a outras organizações, por outro, o Estado pode ser também um agente fundamental na divulgação, apoio e fomento às iniciativas de autogestão. Assim, somos levados a pensar: em que medida o Estado pode ou deve interferir nas práticas de autogestão?

Em seu artigo, André Ricardo de Souza procura demonstrar como a economia solidária tem se construído, no Brasil, em três diferentes âmbitos: como movimento social, como política pública e como objeto científico. Após definir a economia solidária, identificando suas origens no cooperativismo do século XIX, o autor mostra como ela se desenvolveu no país enquanto movimento social através da participação da Igreja Católica, da criação de fóruns em diferentes instâncias, e da participação do movimento sindical. Demonstra também como se deram as primeiras experiências de inclusão da economia solidária em políticas públicas em prefeituras, e como, aos poucos, ela foi se incorporando na estrutura do Estado até a formação da Secretaria Nacional de Economia Solidária. Por fim, apresenta a temática como objeto de trabalhos científicos e de eventos acadêmicos, deixando claro o engajamento social da maior parte dos autores que lidam com a economia solidária.

O texto de Edith Guiguet e Gustavo Rossini apresenta a experiência do Programa Federal de Santa Fé, na Argentina, que foi criado para tentar resolver o problema da habitação e ajudar a diminuir o desemprego no país diante do

contexto gerado pela crise dos anos 1990. Nesse programa, os trabalhadores desempregados poderiam se associar em cooperativas para a construção de habitações e outros imóveis, o que lhes proporcionaria alguma renda e contribuiria para amenizar o déficit de moradias no país. O maior problema da experiência, segundo os autores, é que ela não conseguiu ganhar autonomia, ficando profundamente dependente do Estado (em relação a mercado, demandas, financiamento), o que limitou as perspectivas futuras para as cooperativas envolvidas.

Elena Albornoz inicia seu trabalho demonstrando a dificuldade em se definir a economia solidária ou economia social, argumentando que não se pode falar em uma definição única e fechada. A autora retoma os socialistas utópicos e afirma que nosso atual contexto político-econômico é muito semelhante ao daqueles autores, o que favoreceu a recente proliferação de experiências de autogestão. Ela cita a experiência do movimento das fábricas recuperadas na Argentina e demonstra como alguns dos principais problemas para a manutenção das cooperativas é a falta de lei específica e a falta de educação para o cooperativismo, que também poderia ser proporcionada pelo Estado. Por fim, sugere fortemente que o tema seja tomado como política de Estado, tanto no que diz respeito à legislação como no que se refere à capacitação dos trabalhadores na gestão das empresas.

A quarta e última parte que compõe a obra, *Metodologias para a formação de organizações associativas e experiências das incubadoras de cooperativas*, traz as experiências de incubadoras universitárias de cooperativas no Brasil e no Uruguai, discutindo de que maneiras a universidade pode contribuir para a criação, suporte e avaliação das experiências de trabalho cooperativo, integrando pesquisa científica, ensino e extensão, de uma maneira interdisciplinar.

O primeiro artigo, de Ana Lucia Cortegoso, Fabio Ferraz, Ioshiaqui Shimbo e Miguel Gambelli Lucas, apresenta a Incubadora Regional de Cooperativas Populares da Universidade Federal de São Carlos (INCOOP/UFSCar), demonstrando o seu surgimento e evidenciando como ocorre o processo de incubação de cooperativas (sua atividade central), ou seja, quais são os objetivos, métodos e como é realizado o processamento de demandas. Os autores discutem ainda a inserção da INCOOP no movimento mais amplo de economia solidária, e como a incubadora enfrenta uma situação de instabilidade a que está submetida por meio da tentativa de institucionalização na universidade. Por fim, o artigo procura demonstrar a relação da incubadora com os objetivos acadêmicos e ressaltar a importância da sistematização de suas experiências.

De forma semelhante, Miguel Juan Bacic descreve a experiência da incubadora da Universidade de Campinas (ITCP Unicamp). Apresenta o contexto de

criação das primeiras incubadoras universitárias no país e relata qual o papel, o público privilegiado, e os resultados esperados no que se refere à incubadora da Unicamp. A partir disso, o autor foca no processo de formação da incubadora – convênios, parcerias e projetos realizados desde sua criação em 2001 – e na metodologia de incubação utilizada, descrevendo todas as suas etapas e como as equipes de assessoria e formação atuam nesse processo. Por fim, Bacic apresenta um breve perfil dos cooperados e dos resultados obtidos junto às cooperativas incubadas, apontando uma série de pontos positivos das experiências, sobretudo no que se refere à qualidade de vida dos cooperados. O autor ressalta que tais experiências positivas não significam, necessariamente, sucesso econômico, e destaca ainda que o poder público local poderia contribuir de maneira mais efetiva em diversas questões.

O artigo de Maria José Dabezies, Cecília Matonte, Diego Moreno, Anabel Rieiro, Gerardo Sarachu, Cecilia Soria e Milton Torrelli traz a experiência da Incubadora Universitária de Cooperativas (INCOOP) da *Universidad de la República*, em Montevideu, Uruguai. O texto explicita qual o papel e a metodologia utilizada pela incubadora, além de apresentar o caso da URUVEN (Cooperativa Uruguay-Venezuela), uma fábrica recuperada incubada que seria um modelo exemplar a ser seguido, uma vez que esta conseguiu superar os diversos desafios existentes em um processo de incubação. Entre tais processos, os autores destacam a questão da separação entre concepção e execução do trabalho, as formas de gestão, o papel do saber social, e o problema da comunicação, além de salientarem, no final, que a inovação tecnológica é uma questão que deve ser sempre problematizada nas experiências das cooperativas, uma vez que o uso da tecnologia nunca é neutro e pode gerar resultados diversos.

O último artigo do livro, de Fabián Gustavo Tisoccco e Emilio Argentino Soto, apresenta o que os autores chamam de “balanço social”. Este balanço seria uma ferramenta, desenvolvida na universidade, que avaliaria os princípios orientadores do cooperativismo e da responsabilidade social nos empreendimentos de economia social ou solidária. A importância de se manter tal avaliação, segundo os autores, se daria pela necessidade de equilibrar uma gestão que seja economicamente viável, socialmente responsável, e que esteja, ao mesmo tempo, de acordo com os princípios cooperativistas. Como exemplo de utilização dessa ferramenta o artigo apresenta o caso da Cooperativa Eléctrica de Concordia, na Argentina, descrevendo a metodologia empregada no processo de avaliação e quais são os principais obstáculos encontrados para manter tal “balanço social”.

A leitura da obra nos permite entrar em contato com uma riqueza de experiências, o que evidencia a grande diversidade compreendida no conceito de

economia solidária ou *economia social*. Podemos notar que existe algo que une os diversos artigos: em geral, os autores tentam mostrar como as iniciativas de autogestão têm a possibilidade e a missão de promover uma efetiva e necessária mudança social. Isso acaba dando um tom à obra, marcado pelo engajamento social e, porque não, político dos autores. Observamos que, para além de trabalhos acadêmicos, há uma preocupação em se pensar formas de orientar a transformação da realidade social.

Tendo a transformação social como objetivo, grande parte dos autores apresentados aqui demonstra que apesar das inúmeras dificuldades que os empreendimentos da economia solidária enfrentam para alcançar um “sucesso” econômico que mantenha a sua sobrevivência, talvez o maior obstáculo ainda seja manter os princípios fundamentais do cooperativismo diante das pressões de mercado e da cultura do assalariamento. Contudo, todo esse quadro analisado nos leva a refletir sobre até que ponto tais princípios fundamentais do cooperativismo realmente já existiram nas experiências da economia solidária brasileira, ou da América Latina, ao passo de afirmarmos que a maior dificuldade estaria em manter tais princípios. Acreditamos que antes de focarmos nossas análises nos laços de solidariedade que se perdem com o avanço econômico da cooperativa, ou a importância da vinculação desta com um movimento social que busque a transformação de toda a sociedade, devemos questionar qual o significado dessas experiências para os atores em si, e se o que buscam é realmente uma nova sociedade marcada por laços solidários, ou a manutenção e reprodução de seu trabalho.

Sendo assim, quando colocamos tais experiências como embrião de uma mudança social, não podemos esquecer que os empreendimentos autogestionários e cooperativas na América Latina se desenvolveram dentro de um contexto de crise econômica. Dessa forma, enquanto para alguns atores e acadêmicos da área da *economia solidária* essas experiências representariam uma nova forma de se alcançar o socialismo, para muitos outros atores envolvidos se tratava fundamentalmente de uma maneira de manter seus postos de trabalho e garantir sua sobrevivência.

Como citar esta resenha:

PIRES, Aline Suelen & MARTINS JR., Angelo. Economia solidária: mudança social ou alternativa de trabalho? *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2. pp. 221-228.